

ERMANNO M. TONIOLO, O.S.M.

AKATHISTOS INNO ALLA MADRE DI DIO

EDIZIONE METRICA * MISTAGOGIA

COMMENTO AL TESTO

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»
Roma 2017

© *Copyright*

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»

Via del Corso 306 – 00186 Roma

E-mail: centro@culturamariana.com

ISBN 88-7917-147-X

AKATHISTOS

INNO ALLA MADRE DI DIO

Edizione metrica *

Consapevole dell'immenso valore e dell'attualità crescente dell'Inno Akathistos alla Madre di Dio, capolavoro assoluto dell'innografia bizantina e tessera di riconoscimento della dottrina e della pietà mariana della Chiesa ortodossa verso la Madre del Signore, vorrei in questo elaborato completare quanto finora ho approfondito ed esposto in diversi saggi sulla struttura, l'originalità, l'autore, le fonti, la dottrina teologica e la metodologia mistagogica dell'Inno.¹

¹ Cito in primo luogo il volume dove ho raccolto e pubblicato sei saggi, ai quali rimando per una più ampia bibliografia: E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, 266 p. I saggi ivi editi 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, p. 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, Città del Vaticano 1990, p. 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, 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, p. 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), p. 16-25; ID., *Akathistos: temi e problemi*, in *Theotokos* 15 (2007) 77-102. Potrà servire all'argomento che svolgo: 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, p. 247-264. Conserva ancora un posto di primaria importanza lo studio di P. DE MEESTER, *L'Inno Acatisto* (Ἀκάθιστος Ὕμνος), in *Bessarione*, anno VIII, serie II, vol. VI, 2° semestre (gennaio-giugno 1904), 9-16, 159-165, 252-257; anno IX, serie II, vol. VII, 1° semestre (luglio-dicembre 1904), 36-40, 134-142, 213-224.

* Studio pubblicato sulla rivista *Marianum* 77 (2015) 133-210.

Procedo dunque su tre dimensioni distinte e con tre distinti elaborati: dapprima con una edizione metrica dell'Akathistos, attenta alla critica testuale e proprio per contribuire a una definitiva edizione critica – se mai sia possibile – del testo greco originale; poi, nel secondo elaborato, con una lettura mistagogica d'insieme dell'Inno, nelle sue componenti strutturali e nelle sue fonti, per una conoscenza autentica, non arbitraria, della profonda dottrina teologica e mariana che esso propone. Infine, in un terzo elaborato, presento un commento analitico dell'Akathistos, stanza per stanza, verso per verso.

Chiedo scusa in anticipo di alcune inevitabili ripetizioni, intenzionalmente lasciate per rendere più comprensibile il testo in un così largo campo d'indagine.

* * *

È ovvio che il testo precede la sua interpretazione, e che la critica testuale è alla base di ogni ulteriore procedimento interpretativo. Per questo dedico questo primo elaborato al testo dell'Inno, osando proporne una nuova edizione “metrica”, anche se non “critica” in senso pieno.

Per comprenderne la validità e l'importanza, presento in tre punti distinti:

1. una rassegna delle principali edizioni dell'Akathistos che si sono succedute dall'inizio della stampa fino ai nostri giorni;
2. il testo dell'Akathistos, nelle sue componenti e nell'attenta valutazione delle lezioni varianti;
3. una duplice edizione metrica del testo greco dell'Inno:
 - la prima, redatta sul metodo comune di trascrizione di testi greci classici o liturgici, in prosa o in poesia, con gli spiriti e gli accenti consueti delle edizioni;
 - la seconda, con la sovrapposizione al testo greco degli accenti tonici, quali si suppone li abbia pensati l'autore nella sua meditata struttura dell'Inno.

I.– LE PRINCIPALI EDIZIONI DELL'AKATHISTOS

1. La “*editio princeps*” di Aldo Manuzio

La prima edizione a stampa dell'inno Akathistos – la chiamiamo *editio princeps* – è quella di Aldo Manuzio (1449-1515), il più celebre editore del primo Cinquecento². È una edizione singolare, alquanto curiosa. Egli infatti immette il testo dell'Akathistos – senza citare il codice da cui lo riprende – all'interno della seconda parte del suo volume (a volte catalogato come volume II), in un modo strano. Inserisce cioè una pagina greca dell'Akathistos con a fronte la traduzione latina all'interno di cinque quaderni del volume II. Così, sul verso del foglio segnato “aaaa iiii”, nel cuore dell'anonimo centone greco in versi omerici sui Vangeli, egli riproduce un primo brano dell'Akathistos, dalla prima stanza a metà della quinta, preponendovi il titolo: Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεράγνου θεοτόκου (*Ad annuntiationem purissimae dei genitricis*). Il brano termina a fine pagina con l'ottavo verso della quinta stanza, spezzando la parola γεωργόν e invitando a cercarne la continuazione nel mezzo del seguente quaderno: ζῆται τὸ λοιπὸν ἐν τῷ μέσῳ τοῦ ἐξῆς τετραδίου (*Quaere reliquum in medio sequentis quaternionis*). Così nel mezzo di altri quattro quaderni piegati a sedicesimo prosegue la stampa delle altre stanze dell'Akathistos³.

² ALDO MANUZIO, *Poetae christiani veteres*, vol. II, Venezia 1501/1502 (senza numerazione dei fogli). Il libro è rarissimo: poche biblioteche lo possiedono, e non sempre per intero e ben catalogato. Io l'ho consultato alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. La descrizione più conosciuta del volume e da tutti citata è la recente riedizione di A.A. RENOUARD, *Annali delle edizioni aldine*, Editoriale Fiammenghi, Bologna 1953, p. 24-26, n. 1.

³ Ho voluto rendermi conto del come ciò sia avvenuto. Il volume *Poetae christiani veteres* è datato: 1501 mense ianuario; la parte seconda del volume, sembra sia stata inserita nel 1502. Si apre con una lettera del monaco Pietro Candido ad Aldo Manuzio, pregandolo di stampare il poema *Homerocentra* – poema metrico che parafrasa in versi omerici alcuni eventi e personaggi biblici dell'Antico Testamento, a partire dalla creazione del cosmo, ma commenta poeticamente in verso omerico specialmente gli episodi evangelici, dall'annunciazione all'ascensione di Gesù al cielo – da lui trascritto, corretto e tradotto dal greco in latino, per farne dono all'abate camaldolese Pietro delfino. Aldo Manuzio acconsentì e lo stampò, ponendo il titolo in lettere capitali: HOMEROCENTRA QUAE ET CENTRONES, ossia centoni in versi omerici. Questo lungo poema abbraccia cinque quaderni: ed è proprio nel mezzo di ciascuno di essi che Aldo Manuzio ha inserito l'Inno Akathistos, in cinque pagine, la pagina

È strano però che, mentre per i testi poetici sia latini che greci Aldo Manuzio alterna tra loro i versi a due a due con un consueto capoverso, in questa stampa dell'Inno Akathistos egli proceda come se il testo fosse di semplice prosa, distinguendo solo tra loro i singoli stichi o emistichi con virgole o con un punto medio o con un punto fermo: punteggiatura che lui stesso ha inventato e che noi abbiamo ereditato da lui. Le stanze poi non sono numerate, ma solo separate tra loro con un capoverso. Offro una trascrizione fedele della prima stanza:

Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη εἰπεῖν τῇ θεοτόκῳ
τὸ χαῖρε· καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτῳ φωνῇ σωματούμενόν σε
θεωρῶν, κύριε, ἐξίστατο, καὶ ἴστατο κραυγάζων πρὸς αὐτὴν
τοιαῦτα· χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει, χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ
ἐκλείψει. χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις, χαῖρε, τῶν
δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις· χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀν-
θρωπίνους λογισμοῖς, χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων
ὀφθαλμοῖς· χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα, χαῖρε,
ὅτι βαστάξεις τὸν βαστάζοντα πάντα· χαῖρε, ἀστήρ ἐμ-
φαίνων τὸν ἥλιον, χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως· χαῖρε,
δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις, χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ
πλάστης· χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Questa edizione, in caratteri “aldini”, fatti coniare dallo stesso Aldo Manuzio, non è dunque una edizione “metrica”: resta comunque la prima edizione a stampa.

sinistra col testo greco, quella destra con la traduzione latina. A fine della pagina, il richiamo della parola che segue nella pagina corrispondente, con l'indicazione a centro dell'ultima riga: ζῆται τὸ λοιπὸν ἐν τῷ μέσῳ τοῦ ἐξῆς τετραδίου (*Quaere reliquum in medio sequentis quaternionis*). Nessuna scheda di catalogazione bibliografica, di quelle che ho consultato, segnala questa prima edizione dell'Akathistos. A.A. RENOARD, *Annali delle edizioni aldine*, cit., p. 25, così descrive i cinque quaderni: «L'ouvrage intitulé *Homero-centra*, avec l'opuscule grec et latin sur l'Annonciation, qui occupe le milieu de chaque cahier, finissent le volume par cinq cahiers grecs, cotés des cinq premières lettres grecques doublées de 8 feuillets chacun, hors le cinquième, qui n'en a que quatre, dont le dernier est blanc; et par cinq cahiers latins, cotés aaaa, jusques à eeee, le premier et le troisième, de 8 feuillets, le deuxième et le quatrième, de 10, et le cinquième de 4: en tout 76 feuillets, dont un blanc. Ces dix cahiers sont disposés de manière que le grec est en face du latin, mais qu'on peut les séparer entièrement l'un de l'autre».

2. Le edizioni liturgiche

Le edizioni liturgiche ovviamente precedono l'edizione metrica, perché esse sono indispensabili per la celebrazione del mistero di Cristo secondo i tempi dell'anno liturgico e la distribuzione oraria dell'ufficio divino: ieri erano indispensabili i codici manoscritti, oggi le edizioni stampate: le quali altro non sono che la fedele trascrizione in caratteri tipografici dell'opera degli antichi amanuensi. Ora, l'Inno Akathistos non è stato composto a parte, come opera autonoma; ma fu assunto nella liturgia ufficiale, almeno a partire dal secolo IX⁴, e inserito nel *Triodion*, libro liturgico che contiene gli uffici di Quaresima e di Pasqua, fino a Pentecoste: infatti, il quinto sabato di quaresima è stato dedicato proprio alla celebrazione intera di questo mirabile Inno: si chiama per antonomasia "il sabato dell'Akathistos". L'Inno è presente anche in altri due libri liturgici: l'*Horologion* (libro delle Ore) e l'*Anthologion* (come il nostro Breviario); ma il suo posto privilegiato è il *Triodion*. È allora naturale che, essendo necessario un tale libro liturgico in tutte le Chiese e in tutti i monasteri dove si celebra l'ufficio divino, esso abbia avuto tante redazioni manoscritte, e diverse edizioni tipografiche. Tutte le edizioni metriche che dai tempi dell'invenzione della stampa si sono succedute dipendono sostanzialmente dai codici manoscritti del *Triodion*: codici innumerevoli, che vanno dal secolo IX al secolo XVI, classificabili secondo le loro "famiglie", ma che rendono difficile ricostituire attraverso di essi l'archetipo del secolo V, il testo originario dell'Akathistos.

Una prima edizione del *Triodion* greco vide la luce a Venezia nel 1599⁵. Riporta l'Akathistos non in forma metrica, ma di prosa, e con chiari segni di interpunzione: la virgola dopo gli emistichi, il punto fermo a chiusura del verso. Posizione singolare hanno le dodici salutationsi (ο χαίρετισμοί) che sono congiunte a due a due, pur nella successione continua del

⁴ Si veda lo studio in merito di 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, p. 247-264.

⁵ Τριώδιον σὺν Θεῷ ἁγίῳ περιέχον τὴν ἅπασαν ἀκολουθίαν, Venezia 1599, 247 fol., in 4, scritto a 2 colonne, numerato con numeri greci foglio per foglio, rubricato. L'ufficiatura del quinto sabato di quaresima con l'Akathistos dal foglio 145^v al foglio 148^v. Le iniziali dei tropari, comprese le stanze dell'Akathistos, in lettere capitali più grandi, in rosso, fuori colonna. I due efimni dell'Akathistos ugualmente in rosso, con lettere minuscole, al centro o a lato destro della rispettiva colonna.

testo, la prima separata da una virgola, la seconda da un punto fermo che la chiude. Anzi, il Χαῖρε della prima salvezza è in lettera maiuscola, il χαῖρε della seconda in lettera minuscola. Gli efimni sono stampati in color rosso, quasi sempre al centro della colonna, per evidenziarne l'importanza. Il tutto sta a dimostrare che l'editore intendeva in qualche modo riprodurre in prosa la forma metrica dell'Inno. A questo modello si sono ispirate le edizioni ateniesi del *Triodion*⁶ e dell'*Horologion*⁷.

Infatti, diverse edizioni del *Triodion* si sono susseguite, prima a Venezia, durante la turcocrazia, poi ad Atene e a Roma. Nella prima edizione romana del *Triodion*,⁸ il testo – pur nella continuità ininterrotta delle frasi – è contraddistinto membro per membro da asterischi, secondo il modo della salmodia latina. Solo i due efimni (Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε - Ἀλληλούϊα) vengono posti in evidenza, con rigo separato, al centro della pagina. Porto un esempio:

“ Ἄγγελος πρωτοστάτης * οὐρανόνθεν ἐπέμφθη * εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τὸ Χαῖρε. * καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ * σωματούμενον σε θεωρῶν, * Κύριε, * ἐξίστατο καὶ ἵστατο, * κραυγάζων πρὸς αὐτήν τοιαῦτα. * Χαῖρε, δι' ἧς * ἡ χαρὰ ἐκλάμψει. * χαῖρε, δι' ἧς * ἡ ἀρὰ ἐκλείψει. * χαῖρε, τοῦ πεσόντος * Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις. * χαῖρε, τῶν δακρύων * τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις. * χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον * ἀνθρωπίνους λογισμοῖς. * χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον * καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς. * χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις. * Βασιλέως καθέδρα. * χαῖρε, ὅτι βασταῖεις * τὸν βαστάζοντα πάντα. * χαῖρε, ἀστήρ * ἐμφαίνων τὸν ἥλιον. * χαῖρε, γαστήρ * ἐνθέου σαρκώσεως. * χαῖρε, δι' ἧς * νεουργεῖται ἡ κτίσις. * χαῖρε, δι' ἧς * βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.

Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

⁶ Τριώδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, Ἀθήναι, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις 1960, p. 296-302 (riedito ad Atene nell'anno 2001).

⁷ Ὁρολόγιον τὸ μέγα, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις 1963, p. 512-532.

⁸ Τριώδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἔκδοσις πρώτη. Ἐν Ῥώμῃ 1879, p. 506-516.

Ometto di ripercorrere la successione delle edizioni, anteriori e posteriori a quella romana del 1879. Per comodità, cito la recente edizione romana dell'*Anthologion*, nel quale l'Akathistos figura come celebrazione autonoma in separata appendice⁹. Le stanze dell'inno da p. 1597 a p. 1606. Riproduco solo la prima e la seconda stanza:

ΣΤΑΣΙΣ ΠΡΩΤΗ

Οἶκος α'.

Ἄγγελος πρωτοστάτης * οὐρανόθεν ἐπέμφθη * εἰπεῖν
τῇ Θεοτόκῃ τὸ Χαῖρε· * καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φω-
νῇ, * σωματούμενόν σε θεωρῶν, * Κύριε, * ἐξίστατο καὶ
ἴστατο * κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·

Χαῖρε, δι' ἧς * ἡ χαρὰ ἐκλάμψει· * χαῖρε, δι' ἧς * ἡ
ἀρὰ ἐκλείψει.

Χαῖρε, τοῦ πεσόντος * Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις· * χαῖρε,
τῶν δακρύων * τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.

Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον * ἀνθρωπίνους λογισμοῖς· *
χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον * καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.

Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις * Βασιλέως καθέδρα· * χαῖρε,
ὅτι βαστάζεις * τὸν βαστάζοντα πάντα.

Χαῖρε, ἀστὴρ * ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον· * χαῖρε, γαστήρ *
ἐνθέου σαρκώσεως.

Χαῖρε, δι' ἧς * νεουργεῖται ἡ κτίσις· * χαῖρε, δι' ἧς *
βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.

Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος β'.

Βλέπουσα ἡ Ἀγία * ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ, * φησὶ τῷ Γα-
βριὴλ θαρσαλέως· * Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς *
δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ * φαίνεται· * ἀσπόρου γὰρ
συλλήψεως * τὴν κύησιν πῶς λέγεις; κράζων·

Ἀλληλούϊα.

⁹ Ἀκολουθία τοῦ Ἀκαθίστου ὕμνου εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, in Ἀνθολόγιον τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, II, ἐν Ῥώμῃ 1974, p. 1577-1606.

Rilievi di metrica sulle edizioni liturgiche

Non prendo in considerazione in questo momento le lezioni varianti che ricorrono nelle edizioni liturgiche, ma soltanto il testo nella suddivisione metrica che esse presentano. Nei rilievi procedo con ordine, in una serie di osservazioni.

Prima osservazione: la parte introduttiva o propositiva di tutte le stanze. Nella parte propositiva di tutte le stanze, redatta tutta di seguito senza capoversi, l'asterisco suddivide tanto gli stichi come gli emistichi, in membri distinti che formano 8 unità metriche. Nelle stanze pari segue, al centro della pagina, in rigo separato quasi fuori testo, l'efimnio Ἀλληλοῦϊα; nelle stanze dispari segue il blocco delle 12 salutationsi, dopo le quali, al centro pagina, in rigo separato, l'efimnio: Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε. Non discuto, per ora, la divisione dei versi, che è fatta con intento non scientifico, ma pratico. La posizione degli efimni, al centro pagina – quindi, diremmo, fuori testo – è certamente per dare risalto all'efimnio, che nel canto viene ripetuto dalla *schola cantorum*.

Seconda osservazione: le dodici salutationsi (χαίρετισμοί). Nelle edizioni più antiche, le 12 salutationsi si snodano tutte di seguito, distinguendosi l'una e dall'altra soltanto o con una virgola o con un punto in alto, oltre che con l'asterisco. Le 12 salutationsi formano quasi un blocco unico: iniziano con il Χαῖρε in lettera maiuscola, proseguono con i χαῖρε in lettera minuscola, ponendo un punto fisso soltanto dopo l'ultima salutatione. L'efimnio, ripeto, è posto al centro pagina, quasi fuori testo.

Invece, nella più recente edizione dell'*Anthologion*, le 12 salutationsi procedono a due a due, come in un parallelismo: il primo stico si apre a capoverso con il Χαῖρε in lettera maiuscola, ed è chiuso alla fine da un interpunto; il secondo stico prosegue con il χαῖρε in lettera minuscola, e termina con un punto fisso. Ciò si riscontra ancor più evidente, perché senza asterischi intermedi, nelle edizioni ateniesi. Questo accorgimento aiuta a capire l'onda ritmica dell'Inno: una vera e propria sequenza binaria.

Terza osservazione: la suddivisione metrica della prima serie (vv. 1-4) e dell'ultima serie (vv. 9-12) di salutationsi (χαίρετισμοί). Qui debbo fare dei rilievi pesanti.

Nell'Inno, i versi di queste due serie di salutationsi formano stichi a sé stanti, non divisibili in emistichi, e si susseguono verso con verso in forma

di parallelismo binario, metricamente uguali il primo al secondo verso, il terzo al quarto, e così di seguito.

Ora, nelle edizioni liturgiche romane, antiche e recenti, l'asterisco spezza ciascuno di questi 8 versi in due emistichi arbitrari, metricamente incomprensibili, dettati forse da esigenze pratiche di recitazione o di canto. Porto due esempi dalla prima stanza dell'Akathistos:

Χαῖρε, δι' ἧς * ἡ χαρὰ ἐκλάμψει...
Χαῖρε, τοῦ πεσόντος * Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις...

A nessuno sfugge l'incongruenza di quell'asterisco che spezza l'unità letteraria del verso.

*Quarta osservazione: il problema della serie centrale (vv. 5-8) delle salu-
tazioni (χαιρετισμοί).* Le edizioni liturgiche romane (non quelle ateniesi),
seguite in questo anche dalle edizioni metriche, suddividono giustamente
ciascuno di questi versi, pur se di fattura diversa, in due emistichi. Cito ad
esempio:

Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον * ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
χαῖρε, ὅτι βαστάζεις * τὸν βαστάζοντα πάντα.

Da questo esempio si evince che la suddivisione in due emistichi non
è metricamente perfetta, se fatta così. Infatti il primo emistichio fa corpo
con il χαῖρε, il secondo soltanto ne dipende: nel primo caso, il primo emi-
stichio è di 9 sillabe, il secondo di 7; nel secondo caso, il primo emistichio
è di 7 sillabe, e il secondo è ugualmente di 7 sillabe.

Le edizioni liturgiche dunque non ci offrono – né lo intendono fare –
una edizione metrica dell'Akathistos.

Esse tuttavia ci suggeriscono di interporre dopo il χαῖρε di ogni salu-
tazione un segno di interpunzione, che non separi ma unisca e che unendo
distingua: quasi una pausa di respiro fra il χαῖρε e il resto del verso. Porto
ad esempio due versi della prima e della seconda serie di χαιρετισμοί, con
un leggero segno di interpunzione:

Χαῖρε, ¹ δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
χαῖρε, ¹ δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
Χαῖρε, ¹ ὕψος δυσανάβατον | ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
χαῖρε, ¹ βάθος δυσθεώρητον | καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.

In tal modo il χαῖρε (= *godi, gioisci*), ripetuto 156 volte nel fluire armonioso dell'Inno, acquista quel risalto che l'autore intendeva, come documentano i primi due versi della prima stanza:

Ἄγγελος πρωτοστάτης | οὐρανόθεν ἐπέμφθη
εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ Χαῖρε.
*Il primo degli angeli fu mandato dal cielo
per dire il "godi" alla Madre di Dio.*

Questa impostazione, che intendo adottare nella presente edizione metrica, potrebbe servire anche a future possibili edizioni, tanto metriche quanto liturgiche, dell'Akathistos.

3. L'edizione di Giuseppe Maria Querci (= PG 92, col. 1335-1348)

L'abate Giuseppe Maria Querci, fiorentino, bibliotecario a Firenze, preparò un'edizione dell'inno Akathistos sotto il nome del celebre poeta bizantino Giorgio Pisida (sec. VII). Il testo greco con traduzione latina a fianco fu edito da J.P. Migne nella *Patrologia Graeca*, vol. 92, col. 1335-1348. Riproduco in formato ridotto le prime stanze dell'Inno, precedute dal *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς e dal *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ :

Τροπάριον.

Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς λαθὼν ἐν γνῶσει, ἐν τῇ
ακτῇ τοῦ Ἰωσήφ σπουδῇ ἐπέστη ὁ ἀσώματος, λέ-
γων τῇ ἀπειρογάμῳ · Ὁ κλίνας τῇ καταβάσει τοὺς
οὐρανούς χωρεῖται ἀναλλοιώτως ὅλος ἐν σοί · ὃν καὶ
βλέπων ἐν μήτρᾳ σου λαθόντα δούλου μορφὴν ἐξίστα-
μαι κραυγάζειν σοί ·

Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Κοντάκιον.

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια, ὡς λυτρω-
θεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια ἀναγράφω σοί ἡ πό-
λις σου, Θεοτόκε · ὅλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσ-
μάχητον, ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον ·
ἐνὰ κράτῳ σοί ·

Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

ΤΟΥ ΑΚΑΘΙΣΤΟΥ ΟΙΚΟΙ,

Ὡρ εἰς ἀγῆγνωσιν ἴσταται · οἱ αὐτοὶ δὲ οἴκοι
εἰσι κατὰ ἀλφάβητον, ἤγουν κθ', καὶ λέγονται
παρὰ τοῦ ἱερέως.

Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη εἰπεῖν
τῇ Θεοτόκῃ τὸ Χαῖρε · καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ

A

Troparion.

Jussum arcana mente complexus incorporeus Ga-
briel, Josephi domum festinanter ingressus est di-
cens Virgini nuptiarum nesciæ : Qui cælos inclina-
vit descensu citra mutationem totus in te recipitur :
quem ego quidem videns in utero tuo servi formam
accepisse, præ admiratione ad te clamo :

Ave, sponsa innupta.

Contacium.

Tibi ego invictæ Imperatrici acceptos triumphos,
tibi gratiarum actiones refero, o Deipara, a calamita-
tibus liberata civitas tua : sed tu qua polles vir-
tute insuperabili ab omni me periculorum genere
libera ; ut clamem ad te :

Ave, sponsa innupta.

B

ACATHISTI OECI,

Qui stando leguntur : Oeci vero ipsi sunt in ordine
alphabetico, scilicet XXIV, et dicuntur a sacer-
dote.

Archangelus e cælo missus est, qui diceret Deī
Matri, Ave : te vero, Domine, contemplanis assu-

σωματούμενόν σε θεωρῶν, Κύριε, ἐξίστατο, καὶ ἄντα κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα.	A mentem corpus sua cum incorporea voce obstupuit, et stetit ad ipsam clamans talia :
Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει.	Ave, per quam splendeat lætitia.
Χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.	Ave, per quam deficiat maledictum.
Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις.	Ave, lapsi Adæ revocatio.
Χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐδίας ἡ λύτρωσις.	Ave, lacrymarum Evæ redemptio.
Χαῖρε, ὕψος δύσπανάβαστον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς.	Ave, humanis cogitationibus inaccessa altitudo.
Χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων οὐρανοῖς.	Ave, ipsis angelorum oculis invisibilis profunditas.
Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις Βασιλέως καθέδρα.	Ave, quoniam Regis es thronus.
Χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα.	Ave, quoniam portantem omnia portas.
Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον.	Ave, stella, quæ Solem profers.
Χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.	Ave, divinæ incarnationis uterus.
Χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις.	Ave, per quam renovatur creatura.
Χαῖρε, δι' ἧς βρεφούργεῖται ὁ Κτίστης.	Ave, per quam sit infans Creator
Χαῖρε, δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ Πλάστης.	Ave, per quam Factor adoratur.
Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.	Ave, sponsa innupta.
Βλέπουσα ἡ ἁγία ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ, φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως· Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς, δυσπαράδεικτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται· ἀσπόρου γὰρ συλήψεως τὴν κήσιν πῶς λέγεις, κράζων· Ἀλληλοῦϊα;	Se totam videns in puritate sancta Virgo, fidenter dixit Gabrieli : Admiranda vox tua meo animo perceptu difficilis videtur : ecquem enim conceptionis sine semine fetum narras, dicens : Alleluia?

Rilievi di metrica all'edizione di G.M. Querci

Nell'edizione riprodotta dalla *Patrologia graeca*, il testo dell'Akathistos, evidentemente tratto dal libro liturgico del *Triodion*, è preceduto dal tropario Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς e dal *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ. Non entro ora in merito a questi due "proemi", che sono estranei all'Akathistos, il quale non ha nessun proemio, come ho già dimostrato altrove¹⁰. Considero dunque soltanto il testo dell'Inno, con alcune osservazioni pertinenti.

Dal punto di vista metrico noto innanzitutto che la parte propositiva o introduttiva di tutte le 24 stanze è riprodotta in forma di prosa, senz'alcun segno grafico che ne distingua i versi.

L'efimnio Ἀλληλοῦϊα delle stanze pari è posto a capoverso del rigo, come stico autonomo.

Le dodici salutazioni delle stanze dispari sono proposte in forma metrica, di seguito l'una all'altra, senza distinzione di emistichi, iniziando tutte con lettera maiuscola: sono così dodici versi distinti, più l'efimnio:

¹⁰ E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, p. 23-24, 126-131.

Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, collocato a capoverso come le altre salutazioni, facendo quindi corpo con esse.

Rilevo tuttavia che nella prima stanza, in luogo di dodici, i versi delle salutazioni sono tredici, avendo il Querci incluso come tredicesimo verso una lezione variante dei codici da lui usati, che non ho visto citati.

Non si può dunque dire che l'edizione del Querci, ripresa dalla *Patrologia graeca*, sia perfetta e attendibile dal punto di vista metrico.

4. L'edizione di W. Christ - M. Paraniakas

Wilhelm Christ e Matteo Paraniakas pubblicarono nel 1871 una rinomata antologia greca di carmi cristiani: *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871, nella quale alle pagine 140-147 figura l'inno Akathistos, desunto dal *Triodion* edito a Venezia nel 1869 (pagine 281-287), confrontato nel suo inizio (proemio e prima stanza) con altri due codici: *cod. monac. bombycinus* n. 416 (s. XIII) e *cod. monac. gr.* n. 320, membr. s. XII, il quale contiene – annotano i due autori – il “*vetus Horologion*”.¹¹ È la prima edizione metrica in senso vero. Gli autori attribuiscono l'Akathistos al patriarca Sergio. Vi prepongono il titolo: ἀκάθιστος ὕμνος τῆς θεοτόκου. Trascrivo il *kontakion* e le prime due stanze dell'Inno.

Σ Ε Ρ Γ Ι Ο Υ

ἀκάθιστος ὕμνος τῆς θεοτόκου (Τριψδ. σελ. 281—287)
κοντάκιον. ἤχος πλ. δ'.

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια,
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε·
ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
δ ἔκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
ἵνα κράζω σοι· χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

¹¹ W. CHRIST et M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871 (riedizione: Hildesheim 1963), p. 140-147.

- Οἱ οἴκοι τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου κατ' ἀλφάβητον.
 Ἄγγελος πρωτοστάτης | οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 εἰπεῖν τῇ θεοτόκῃ τὸ «χαῖρε»·
 καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτων φωνῇ
 10 σωματούμενόν σε θεωρῶν, κύριε,
 ἐξίστατο καὶ ἵστατο, | κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
 χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμπει·
 χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀγάπη ἐκλείπει·
 χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνέκλησις·
 15 χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
 χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον | ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
 χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον | καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
 χαῖρε, ὅτι βασιλχεῖς | βασιλέως καθέδρα·
 χαῖρε, ὅτι βασιλεύεις | τὸν βασιτάζοντα πάντα·
 20 χαῖρε, ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
 χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
 χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·
 χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
 χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.
 25 Βλέπουσα ἡ ἁγία | ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ
 φησὶ τῷ Γαβριὲλ θαρσαλέως·
 τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
 δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται·
 30 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως | τὴν κύησιν πῶς λέγεις κράζων·
 Ἀλληλούϊα.

Codd. FG usi sumus in kontakio et primo vico Sergii hymni recognoscendis — 22
 ἧς F — προσκυνεῖται ὁ πλάστης FG

Rilievi di metrica all'edizione di W. Christ-M. Paranikas

Questa è la prima vera edizione metrica dell'Akathistos, la *editio metrica princeps*, dalla quale quasi tutti gli editori successivi dell'Akathistos dipendono, alla quale tutti fanno riferimento.

Proprio per questo è necessario esaminarla a fondo, con rigore scientifico, punto per punto, verso per verso: qui sta infatti la radice delle successive incongruenze metriche degli editori dell'Inno che si sono succeduti fino ad oggi. Procedo quindi con una serie di osservazioni.

Prima osservazione: il computo complessivo dei versi dell'Inno. Gli autori W. Christ e M. Paranikas, purtroppo, hanno incluso nel computo dei versi, quindi nella struttura metrica dell'Akathistos, anche il "*kontakion*" che funge da proemio, cioè la dedica dell'Inno alla Vergine da parte della città di Costantinopoli. *Incipit:* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια. Questo proemio di sei versi sposta quindi tutta la numerazione dell'Inno Akathistos vero e proprio, il quale – lo ripeto – non ha e non richiede nessun proemio. Così mi spiace constatare che il primo verso dell'inno sia il settimo nella numerazione progressiva; e che tutto l'inno, in luogo di 288 versi, ne conti 294. Da questo errore di computo si sono ben guardati i successivi editori, compreso lo stesso Matteo Paranikas, che più di vent'anni dopo, nel 1894, in una sua edizione personale, giustamente computa a sei i versi del *kontakion*, e riprende la numerazione progressiva dell'Inno dal primo verso della prima stanza; anche se poi la sua numerazione presenta delle assurdità incomprensibili, giungendo a 313 il computo dei versi, nonostante che egli escluda dalla numerazione dei versi i 24 efimni¹².

Seconda osservazione: il computo dei versi delle stanze. I versi delle stanze dispari nell'edizione di Lipsia sono 18: 5 per la parte propositiva o introduttiva, 12 per le acclamazioni o χαιρετισμοί, 1 per l'efimnio mariano: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, posto al centro dell'ultimo rigo, quindi disgiunto dalle 12 salutationsi, ma computato come verso autonomo. Le stanze pari contano anch'esse 6 versi: funge da sesto verso l'efimnio Ἀλληλούϊα, posto al centro del rigo, quasi fuori testo, ma pur computato come verso del testo. Condivido, senza eccezione, il conteggio dei versi tanto delle stanze dispari (18 versi) quanto di quelle pari (6 versi).

Terza osservazione: il primo e secondo verso della parte propositiva. Nell'edizione di Lipsia il primo verso è composto da due emistichi, il secondo da un solo stico. Tale struttura si protrae per l'intero Inno. Anche in questo convergo pienamente.

Quarta osservazione: il problema del terzo e quarto verso. Il terzo verso della parte propositiva di tutte le stanze dell'Akathistos, come edito dagli

¹² M. PARANIKAS, 'Ο Ἀκάθιστος Ὕμνος, in Ἑκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 13 (1894) 44-48: edizione preparata dallo stesso professore e filologo Matteo Paranikas, ma molto meno accurata di quella di Lipsia, con diverso computo dei versi e con una non esatta distribuzione degli emistichi nelle salutationsi. Crea dunque problemi: di essa dunque non tengo conto, se non per l'apparato critico.

autori, ha creato e crea veri problemi di metrica. Diciamo innanzitutto – come ho più sopra mostrato – che nei codici liturgici, dai quali l'edizione dipende, la suddivisione degli stichi e degli emistichi è contraddistinta solo o da virgole o da asterischi: sono dunque W. Christ e M. Paranikas che per primi hanno distribuito il testo nella forma metrica quale ad essi parve esatta. Ma non lo è. Il cardinale J.B. Pitra, grande studioso ed editore di inni liturgici, solo a qualche anno di distanza da questa edizione, osservava:

«Summopere cavendum ne non suis numeris modulisque hirmus restituatur. Consentiant vero codices in commatibus quae dividunt quatuor priores versus. Versum 5 novem constare syllabis, versiculum sequi trisyllabum, tum octosyllabum, et iterum enneasyllabum, perpetuo rythmo conficitur...»¹³.

Ora, il terzo verso di tutte le stanze è composto da due emistichi uguali nelle sillabe e nel metro, quindi necessariamente uniti tra loro per formare un unico verso di 18 sillabe. Cito, per chiarezza, il terzo e il quarto verso:

3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ | σωματούμενόν σε θεωρῶν,
4. Κύριε,...

Purtroppo, W. Christ-M. Paranikas hanno spezzato in due il terzo verso, o meglio hanno fatto dei due emistichi del terzo verso due stichi distinti, il terzo e il quarto della loro edizione. Al quarto poi hanno congiunto, senz'alcun segno divisorio, il verso trisillabo, cioè il verso dattilo che sopra ho citato come quarto verso. Ecco la loro edizione:

3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ
4. σωματούμενόν σε θεωρῶν, κύριε...

Così questo quarto verso risulta composto da un emistichio del verso precedente, che è di nove sillabe, e incorpora il seguente verso dattilo, di tre sillabe, costituendo un unico verso di 12 sillabe, cioè il quarto verso.

Voglio notare due incongruenze: la prima, che componendo in tal modo un tale verso, si accostano tra loro due accenti tonici, poiché l'emistichio finisce con sillaba tronca e il verso trisillabo o dattilo inizia con accento tonico regolare.

¹³ J.B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, I/2, Parisiis 1876, p. 251 in nota.

Più importante è un secondo appunto: il verso dattilo di tre sillabe in tutte le stanze ha un posto di rilievo, come se metro e pensiero terminassero ad esso, con pausa sospensiva, prima di riprendere la recita o il canto col quinto verso di 17 sillabe. Questa inesatta suddivisione del terzo verso e l'inclusione nel quarto verso del dattilo di tre sillabe si è trascinata purtroppo fino a edizioni recentissime.

Quinta osservazione: il quinto verso. Anche sul quinto verso di ogni stanza dell'inno ho qualcosa da obiettare. Il quinto verso di ogni stanza consta di 17 sillabe, non divisibili in veri e propri emistichi; ma il testo suggerisce di volta in volta una cesura fluida, quasi una pausa di respiro che faciliti la recita e il canto. Per questo, nel quinto verso sono impiegati tre moduli metrico-sillabici: il modulo più frequente (in 14 stanze) consta di un emistichio – diciamolo così – di 8 sillabe seguito da uno di 9 sillabe; in altre stanze il primo emistichio è di 11 sillabe, il secondo di 6; talvolta il primo emistichio è di 7 sillabe, il secondo di 10; e ancora il primo emistichio è di 12 sillabe, il secondo di 5.

Cito tre esempi, contrassegnando in maniera appena accennata, come pausa di respiro nel canto, quelli che ho chiamato “emistichi fluidi”:

- stanza I: ἐξίστατο καὶ ἴστατο ¹ κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
- stanza IV: τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν ¹ ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως·
- stanza XXIV: καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως ¹ τοὺς σοὶ βοῶντας.

Sotto questo aspetto anche le edizioni liturgiche lasciano a desiderare. L'edizione di W. Christ-M. Paranikas, in luogo degli asterischi delle edizioni romane pone una cesura fissa, come se il verso fosse composto da due emistichi metrici. Addirittura in un caso (stanza 9) lo suddivide in maniera inaccettabile. Cito:

τοῖς δώροις θεραπεῦσαι, καὶ | βοῆσαι τῇ Εὐλογημένη·

mentre dovrebbe essere:

τοῖς δώροις θεραπεῦσαι, ¹ καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλογημένη·

È dunque più esatto porre nel quinto verso, di volta in volta, un segno quasi di respiro tonico, come nella musica, più che suddividerlo in emistichi metrici.

Sesta osservazione: le 12 salutazioni (χαιρετισμοί). Le 12 salutazioni sono edite in maniera corretta: i quattro primi versi (vv. 1-4) constano di un solo stico, gli altri quattro versi (vv. 5-8) risultano composti da due emistichi, gli ultimi quattro versi (vv. 9-12) sono ancora di un solo stico. Si potrebbe solo avanzare un'obiezione. Mentre giustamente i 12 versi delle salutazioni si alternano con un capoverso, l'interpunzione tra verso e verso è soltanto di un punto sospensivo, che termina con un punto fisso solo dopo l'efimnio χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, posto a ragione (come del resto l'efimnio delle stanze pari Ἀλληλούϊα) al centro del rigo. In questo modo può sembrare che tutte le salutazioni formino un solo blocco, e non si fa evidente il parallelismo che invece congiunge a due a due i versi dell'Inno.

Quindi, anche la classica edizione di Lipsia del 1871 non è del tutto immune da critiche, e ha indotto in errore metrico altri editori dell'Akathistos.

5. L'edizione di Jean-Baptiste-François Pitra

L'insigne benedettino Jean-Baptiste-François Pitra (1812-1889), cardinale e bibliotecario di santa romana Chiesa, studioso della patristica e dei melodi greci, ci ha dato un'edizione dell'Inno Akathistos, collazionata su tredici codici, che egli cita e di cui si serve nell'apparato critico in nota¹⁴. Riporto due pagine della sua edizione:

ACATHISTUS.

Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια,
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, Θεοτόκε.
ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχη-
ἐς παντοίων με κινδύνων [τοῦ,
ἐλευθέρωσον, ἵνα κράζῃ σοι.
Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.
Ἄγγελος πρωτοστᾶτης
οὐρανόθεν ἐπέμφθη
εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τό· Χαῖρε!
καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ,

σωματούμενόν σε θεωρῶν,
Κύριε,
ἔξιστατο καὶ ἵστατο,
κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα
Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χάρις ἐκλάμψει.
χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀγάπη ἐκλείπει.
χαῖρε, τοῦ πεσόντος
Ἀδάμ ἡ ἀνέκλησις.
χαῖρε, τῶν δακρύων
τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις.
χαῖρε, ὕψος δυσανάχτου

¹⁴ J.B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, I/2, Parisiis 1876, p. 250-262.

ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
 χαῖρε, βέβητος δυσθεώρητον
 καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
 χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις
 βασιλέως καθέδρα·
 χαῖρε, ὅτι βαστάζεις
 τὸν βαστάζοντα πάντα·
 χαῖρε, ἀστὴρ
 ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
 χαῖρε, γαστήρ
 ἐνθέου σάρκώσεως·
 χαῖρε, δι' ἧς
 νεουργεῖται ἡ κτίσις·
 χαῖρε δι' ἧς
 βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
 χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.
 Βλέπουσα ἡ ἀγία

ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,
 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
 Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
 δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
 φαίνεται·
 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως
 τὴν κύησιν πῶς λέγεις, κράζων·
 Ἀλληλούϊα.
 δ'. Γνωσὶν ἄγνωστον γυνῶνα
 ἡ Παρθένος ζητοῦσα,
 ἐβόησε πρὸς τὸν λειτουργοῦντα·
 Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν μου υἱὸν
 πῶς ἐστὶ τεχθῆναι δυνατὸν,
 λέξον μοι·
 Πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν,
 ὡς ἔφθασε, κραυγάζων οὕτως·
 Χαῖρε, βουλῆς ἀπορρήτου μύστις·

Rilievi di metrica sull'edizione di J.B. Pitra

J.B. Pitra trascrive in forma poetica il testo dei codici che le edizioni romane avevano asteriscato. Include tuttavia nel computo delle stanze dell'Akathistos il proemio, ossia la dedica Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, quasi fosse la prima stanza: infatti contraddistingue il proemio col numero 1 (in greco: α'), la prima stanza dell'Inno col numero 2 (in greco: β'), e così di seguito, fino all'ultima stanza che in luogo del numero 24 porta il numero 25 (in greco: κε'). Singolare numerazione! Ogni stanza, nella parte propositiva, inizia col primo verso a margine, gli altri allineati sul primo capoverso, ponendo rientrato, come ulteriore capoverso il verso dattilo e – nelle stanze pari – l'efimnio: ἀλληλούϊα. Trascrivo come esempio la seconda stanza dell'Inno:

γ'. Βλέπουσα ἡ ἀγία
 ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,
 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
 Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
 δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
 φαίνεται·
 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως
 τὴν κύησιν πῶς λέγεις, κράζων·
 Ἀλληλούϊα.

Anche le 12 salutazioni delle stanze dispari sono distribuite in modo originale: le prime 2 salutazioni infatti – e qui il Pitra si discosta dalle edizioni liturgiche – sono di un solo stico; le altre 10 vengono tutte suddivise in emistichi, come nelle edizioni liturgiche. L'efimnio: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, a margine, allineato con le salutazioni. Cito un breve esempio della prima stanza:

Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
 χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
 χαῖρε, τοῦ πεσόντος
 Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·
 χαῖρε, τῶν δακρύων
 τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις...

Quella del Pitra perciò non è una edizione metrica attendibile. Tuttavia conserva un valore indubbio l'apparato che, sulla scorta di 13 codici, egli pone in nota, con raro senso critico, discutendo con competenza le varianti testuali.

6. L'edizione di Sophronios Eustratiadis

Sophronios Eustratiadis (1878-1947), insigne professore di Tessalonica, codicologo ed editore di molti testi greci, specialmente liturgici, nell'anno 1917 pubblicò sulla rivista Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς¹⁵ un'edizione dell'Akathistos basata su sette codici, oltre ai tre utilizzati da M. Paranikas. Il titolo, alquanto tendenzioso, dice: Ῥωμανὸς ὁ Μελωδὸς καὶ ἡ Ἀκάθιστος. Tutto fa supporre che la lunga premessa che precede l'edizione del testo stia a documentare – se proprio egli ci riesce – che Romano il Melode è l'autore dell'Inno. L'edizione invece dell'Akathistos, basata sui codici, porta il sottotitolo: Ὁ ὕμνος τῆς Ἀκαθίστου. Cito una pagina del testo:

Ὁ Οἶκος

Ἄγγελος πρωτοστάτης
 οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ χαῖρε·

¹⁵ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1 (1917) 820-832.

καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ
 σωματούμενόν σε θεωρῶν, Κύριε, 5
 ἔξιστατο καὶ ἵστατο·
 κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
 χαῖρε δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμπει,
 χαῖρε δι' ἧς ἡ ἀγάπη ἐμλεῖπαι·
 χαῖρε τοῦ πεπρωμένου Ἀδάμ ἡ ἀνάστασις, 10
 χαῖρε τῶν δακρύων τῆς Ἑύας ἡ λύτρωσις·
 χαῖρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς,
 χαῖρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
 χαῖρε ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα,
 χαῖρε ὅτι βασιτάξεις τὸν βασιτάζοντα πάντα. 15
 χαῖρε ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον,
 χαῖρε γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
 χαῖρε δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις,
 χαῖρε δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης.
 χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε
 Ἐλέπτουσα ἡ ἀγία 20
 ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ
 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως.
 Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
 δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται·
 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως 25
 τὴν κύησιν προλέγεις κρᾶζων
 Ἀλληλούϊα.

Rilievi di metrica sull'edizione di Eustratiadis

Mi sono altamente meravigliato che un editore di testi poetici e liturgici così apprezzato abbia presentato una tale edizione dell'Inno Akathistos.

Noto prima di tutto che, a differenza di tutte le edizioni e di tutti i codici, egli fa dell'Inno un solo blocco, quasi "una sola stanza" nella quale fa confluire tutte le 24 stanze. Infatti, dopo aver edito in sei versi il *kontakion* (o proemio dedicatorio) Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια, presenta

l'Inno col titolo Ὁ Οἶκος: οἶκος, cioè, nel quale, pone a margine sinistro l'alternanza dei primi versi della prima stanza e allineati ugualmente a margine sinistro i 12 χαῖρε delle salutazioni, ad eccezione dell'efimnio, che egli neppur computa come verso; dispone invece con spazi rientrati tutti i versi delle altre 23 stanze: solo i 12 χαῖρε delle stanze dispari vengono allineati al margine sinistro. Si esamini lo *specimen* che ho riprodotto.

Inoltre, Eustratiadis pone a lato destro del testo una numerazione dei versi che non si riesce a comprendere: computa cioè 7 i versi propositivi delle stanze e – strano a dirsi – omette dal computo metrico tutti gli efimni. Inoltre, come W. Christ-M. Paranikas, congiunge senz'alcun segno di separazione il verso trisillabo o dattilo al precedente emistichio di ogni stanza. Così, secondo la sua numerazione, l'inno intero consterebbe di 312 versi, esclusi i 24 efimni.

Ancora: manca ogni segno di cesura fra gli emistichi nelle salutazioni 5-8; ed è proprio inaccettabile che nel quinto verso della parte espositiva, in alcune stanze, venga spezzato con capoverso non lo stico, ma la parola. Cito un solo esempio, dalla stanza VII:

ἐν τῇ γαστρὶ Μαρίας βο-
σκηθέντα ἦν ὑμνοῦντες εἶπον...

Con questi limiti evidenti, l'edizione metrica dell'Eustratiadis non può dirsi davvero un'edizione valida. Il suo valore sta forse nell'apparato critico in nota, dove egli propone le varianti tratte dai codici da lui usati.

7. Edizioni minori dell'Inno Akathistos

7.1. Edizione di Carlo Del Grande

Carlo Del Grande (1899-1970), noto filologo italiano e specialista di metrica greca, pubblicò a Firenze nel 1948 l'*Akathistos*: testo greco con traduzione italiana a fronte, preceduto da un'ampia introduzione, corredato di note e schemi metrico-musicali.¹⁶

¹⁶ CARLO DEL GRANDE, *L'inno acatisto in onore della Madre di Dio*, Fussi Editore, Firenze 1948, 116 p., formato cm. 12x17. Il testo dell'Inno alle pagine 36-97. L'edizione fu

Nell'introduzione, perora la paternità di Romano il Melode e include nell'edizione dell'Akathistos, in modo inverso alla *Patrologia graeca*, tra parentesi quadre il *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, seguito dal *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, che egli ritiene l'originale proemio dell'Akathistos. Cito l'edizione:

Κοντάκιον· ἦχος πλ. δ'

[Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε·
ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
ἵνα κράζω σοι· χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε].

τροπάριον

Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς
λαβὼν ἐν γνώσει
ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἰωσήφ
σπουδῇ ἐπέστη
ὁ ἁσώματος, λέγων τῇ ἀπειρογάμῳ·
Ὁ κλίνας τῇ καταβάσει τοὺς οὐρανούς
χωρεῖται ἀναλλοίωτος ὅλος ἐν σοί·
ὃν καὶ βλέπων ἐν μήτρᾳ σου
λαβόντα δούλου μορφήν,
ἐξίσταμαι κραυγάζειν σοι·
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

poi ristampata nel volume *Filologia Minore*, Ricciardi, Milano 1956, p. 265-282. Egli propone e sostiene un'ipotesi talmente gratuita, che rasenta l'assurdo: che cioè il primo proemio non solo sia originale, sgorgato dalla penna di Romano (così egli pensa), ma che in conseguenza del proemio – che egli pure avverte essere di altra mano da quella dell'Inno (p. 276-277) – siano stati manipolati, «con dizione raccorciata e trivializzata», i versi 1-7 della prima stanza! Si avrebbe dunque, secondo lui, un proemio autentico e una prima stanza spuria: opinione che non trova suffragio nei manoscritti o nelle edizioni del testo!

οἱ οἴκοι τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου
κατ' ἀλφάβητον·

- Ἄγγελος πρωτοστάτης α'
- οὐρανόθεν ἐπέμφθη
- 20 εἰπεῖν τῇ θεοτόκῃ τὸ « χαῖρε »·
- (4) καὶ σὺν ἁσωμάτῳ φώνῃ,
σωματούμενόν σε θεωρῶν, Κύριε,
ἐξίστατο καὶ ἴστατο,
κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
- 25 (8) χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·
χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις·
- (12) χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον
- 30 ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·
χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον
καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
- (16) χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις
βασιλέως καθέδρα·
- 35 χαῖρε, ὅτι βαστάζεις
τὸν βαστάζοντα πάντα·
- (20) χαῖρε, ἄστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·
- 40 χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
- (24) χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Rilievi di metrica all'edizione di Carlo del Grande

C. Del Grande riproduce, tanto per i due proemi quanto per le stanze dell'Akathistos, l'edizione classica dell'*Anthologia graeca carminum christianorum* di W. Christ e M. Paranikas, Lipsia 1871. Computa come singoli versi anche gli emistichi; conteggia in modo personale i versi dell'Inno, cominciando dal primo dei due proemi. Così il numero totale dei versi dell'Akathistos risulta di 401: alle stanze dispari egli assegna tra parentesi

24 versi, a quelle pari 8, includendo gli efimni. Le 12 salutations nelle stanze dispari sono poi disposte con numerazione e capoversi non ben comprensibili. Si osservi attentamente lo *specimen* proposto.

Dal punto di vista metrico, l'edizione di C. Del Grande non ha dunque originalità di testo né attendibilità di struttura.

7.2. Edizione di Raffaele Cantarella

Raffaele Cantarella (1898-1977), professore di letteratura greca a Milano, prima nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, poi all'Università di Stato, nel primo volume dell'opera *Poeti bizantini*¹⁷ trascrisse dall'*Anthologia graeca carminum christianorum* di W. Christ e M. Paranikas, Lipsia 1871, il testo dell'Akathistos preceduto dal proemio o dedica τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ. Nella riedizione dell'opera, a cura di Fabrizio Conca, il testo greco dell'Akathistos è ripreso dall'edizione di C.A. Trypanis, con tre proemi¹⁸: di essa parlerò più avanti. Cito le prime due stanze dell'Inno edita da R. Cantarella:

- Ἄγγελος πρωτοστάτης οὐρανόθεν ἐπέμφθη
εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ 'χαῖρε'.
καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτῳ φωνῇ
σωματούμενόν σε θεωρῶν, Κύριε,
5 ἐξίστατο καὶ ἴστατο, κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·
χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
10 χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·
χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα·
χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα·
χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφάνων τὸν ἥλιον·
15 χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·

¹⁷ R. CANTARELLA, *Poeti bizantini*, I, Società editrice "Vita e Pensiero", Milano 1948, p. 86-93.

¹⁸ R. CANTARELLA, *Poeti bizantini* (a cura di Fabrizio Conca), I, Rizzoli, Milano 1992, p. 440-465.

χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης·
χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Βλέπουσα ἡ ἁγία ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ
20 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται·
ἄσπύρου γὰρ συλλήψεως
τῇ κύησιν πῶς λέγεις κράζων· Ἀλληλοῦϊα;

Rilievi di metrica all'edizione di Raffaele Cantarella

La numerazione dell'Inno comincia dal primo verso della prima stanza, escludendo il *kontakion* che ne fa da proemio, e conta 288 versi, come in W. Christ-M. Paraniķas. Le stanze dispari constano di 18 versi (5 versi la parte propositiva, 12 versi le salutazioni, 1 verso l'efimnio) con le stesse cesure metriche come in W. Christ-M. Paraniķas, sostituendo però la cesura delle stanghette con uno spazio allargato, e includendo nel quarto verso – come in W. Christ-M. Paraniķas – il verso trisillabo o dattilo; le stanze pari constano ugualmente di 5 versi, ma con una suddivisione anomala: il quinto verso dell'edizione di W. Christ-M. Paraniķas è suddiviso in due versi, e al sesto così risultato è congiunto l'efimnio Ἀλληλοῦϊα.

Anche questa del Cantarella non è dunque un'edizione metrica perfetta, pur avendo riprodotto il testo di W. Christ-M. Paraniķas, che rimane addirittura migliore.

7.3. Edizione musicale di Egon Wellesz

Egon Wellesz (1885-1974), musicologo e musicista, studioso della musica bizantina e professore all'Università di Oxford, pubblicò un volume importante sulla musica dell'Akathistos, dal titolo: *The Akathistos Hymn*.¹⁹ Ivi esamina e poi trascrive in note musicali moderne le antiche melodie dell'Akathistos, sulla scorta di parecchi codici musicali.

¹⁹ EGON WELLESZ, *The Akathistos Hymn*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1957.

Del suo volume a me interessa, in questa sede, soltanto il testo dell'Inno, che egli pubblica, con breve apparato critico, alle pagine LXVIII-LXXX. Cito la prima e la seconda stanza dell'Inno.

οἱ οἴκοι τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου
κατ' ἀλφάβητον·

- I. Ἄγγελος πρωτοστάτης
οὐρανόθεν ἐπέμφθη
εἰπεῖν τῇ θεοτόκῳ χαῖρε·
4 καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτῳ φωνῇ
σωματούμενόν σε θεωρῶν Κύριε
ἐξίστατο καὶ ἴστατο,
κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
8 χαῖρε δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
χαῖρε δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
χαῖρε τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάστασις·
χαῖρε τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
12 χαῖρε ὕψος δυσανάβατον
ἄνθρωπinois λογισμοῖς·
χαῖρε βάθος δυσθεώρητον
καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς·
16 χαῖρε ὅτι ὑπάρχεις
βασιλέως καθέδρα·
χαῖρε ὅτι βαστάζεις
τὸν βαστάζοντα πάντα·
20 χαῖρε ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
χαῖρε γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως·
χαῖρε δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·
χαῖρε δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης·
24 χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε.

- II. Βλέπουσα ἡ ἀγία
ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ
φησὶ τῷ Γαβριήλ θαρσαλέως·
4 τὸ παρὰδοξόν σου τῆς φωνῆς
δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται·
ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως
τὴν κύησιν προλέγεις κράζων·
8 Ἀλληλοῦϊα.

Rilievi di metrica all'edizione musicale di Egon Wellesz

E. Wellesz non numera progressivamente tutti i versi dell'Inno, ma i singoli membri che lo compongono: cioè, la prima stanza risulta di 24 versi, così distribuiti: 7 versi per la parte propositiva, 16 versi per le salutations, 1 verso per l'efimnio, il quale – stando a una lettura attenta dell'edizione – fa corpo con la parte propositiva, ed è posto perciò a tutto margine sinistro. Per le stanze pari computa 8 versi.

Egli dunque ha calcolato come stichi anche gli emistichi dell'edizione di W. Christ-M. Paranikas, e ha disposto a modo suo le salutations, con vari rientri, non facili a capirsi (si esamini lo *specimen*). Il problema del 3°/4° verso dell'edizione di W. Christ-M. Paranikas è rimasto immutato.

Non si pretende da un'edizione musicale di così grande valore un'edizione metrica altrettanto valida: tale di fatto non è.

7.4. *L'edizione di Gille Gérard Meersseman*

Il domenicano Gille Gérard Meersseman (1903-1998) è autore di molte opere storiche e dell'opera storico-critica *Der Hymnos Akathistos im Abendland*,²⁰ nella quale alle pagine 100-127 del primo volume editò l'antica versione latina dell'Inno Akathistos fatta dal vescovo Cristoforo di Venezia intorno all'anno 800, e la ritradusse in greco corredandola di un pregevole apparato critico. Nell'anno 1958 divulgò in formato minore (cm. 12x18) tre edizioni dell'Akathistos in tre lingue – francese, tedesco e inglese –, con testo greco a fronte, assunto dalla *Anthologia graeca carminum christianorum* di W. Christ-M. Paranikas.²¹ Egli premette alle stanze dell'Akathistos due proemi: la dedica Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, seguita dal *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς. Cito il testo greco della prima stanza dell'Akathistos.

οἱ οἴκοι τοῦ ἀκαθίστου ὕμνον
κατ' ἀλφάβητον

²⁰ G.G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 voll., Universitätsverlag, Freiburg 1958-1960.

²¹ Cito l'edizione francese: G.G. MEERSSEMAN, *L'hymne Akathiste en l'honneur de la Mère de Dieu*, Éditions Universitaires, Fribourg 1958. Il testo dell'Inno alle pagine 26-79.

Ἄγγελος πρωτοστάτης
 οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 εἰπεῖν τῇ θεοτόκῃ τὸ Χαῖρε.
 Καὶ σὺν τῇ ἁσωμάτῳ φωνῇ
 5 σωματούμενόν σε θεωρῶν,
 Κύριε,
 ἐξίστατο καὶ ἵστατο
 κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα ·

Χαῖρε, δι' ἧς
 ἡ χαρὰ ἐκλάμψει ·
 Χαῖρε, δι' ἧς
 ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
 10 Χαῖρε, τοῦ πεσόντος
 Ἀδάμ ἡ ἀνάστασις ·
 χαῖρε, τῶν δακρύων
 τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.
 Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον
 ἀνθρωπίνους λογισμοῦς ·
 χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον
 καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις
 βασιλέως καθεδρᾶ ·
 15 χαῖρε, ὅτι βαστάζεις
 τὸν βαστάζοντα πάντα.
 Χαῖρε, ἀστήρ
 ἐμφαίνων τὸν ἥλιον ·
 χαῖρε, γαστήρ
 ἐνθέου σαρκώσεως.
 Χαῖρε, δι' ἧς
 νεουργεῖται ἡ κτίσις ·
 χαῖρε, δι' ἧς
 βρεφουργεῖται ὁ κτίστης.
 20 Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

Rilievi di metrica all'edizione di Gille Gérard Meersseman

Nell'edizione sono contrassegnati, in forma progressiva, i versi dell'Inno, che risultano nell'insieme 325. Non è facile conteggiarli, perché il Meersseman li ha suddivisi in modo del tutto personale, forse anche per un criterio pratico: quello di far coincidere nell'edito le pagine pari e dispari, il testo greco cioè e la sua traduzione a fronte, in modo che la pagina a sinistra contiene la stanza pari dell'Inno e soltanto la parte propositiva della stanza dispari, mentre la pagina a destra ne propone la versione o francese o inglese o tedesca; così la seguente pagina a destra contiene – suddivise tutte in emistichi – le 12 salutazioni in lingua greca + l'efimnio, la pagina a destra la loro versione in lingua corrente.

Si tratta dunque di un'edizione non metrica né critica, ma popolare. Ha tuttavia un vantaggio su W. Christ-M. Paranikas: il padre Meersseman ha posto in risalto, a centro rigo, il verso dattilo, conteggiandolo a parte, così come ha posto a centro rigo, sul modello delle edizioni liturgiche, l'efimnio delle stanze pari: ἀλληλοῦϊα. Invece, l'efimnio χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε delle stanze dispari è stato allineato a margine sinistro, come tutti i χαῖρε delle salutazioni.

Non discuto il testo, che è solamente ritrascritto. Certo, non ci si può ispirare a questa edizione per una edizione metrica dell'Akathistos.

8. L'edizione di Costantino Atanasio Trypanis

Nell'anno 1968 vide la luce l'edizione dell'Akathistos da parte del celebre professore e bizantinologo Costantino Atanasio Trypanis (1909-1993), al quale dobbiamo non solo l'edizione dei cantici di Romano il Melode, ma anche una pregiata e utilissima opera, tradotta in italiano: *La poesia bizantina: dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*²².

Il Trypanis ha edito l'Akathistos (avrebbe desiderato che la sua fosse l'edizione "critica" tanto attesa) nella Collana *Wiener Byzantinische Studien*²³.

²² C.A. TRYPANIS, *La poesia bizantina: dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*, Guerini e Associati, Milano 1990.

²³ C.A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, in *Wiener Byzantinische Studien* – Band V, Wien 1968, p. 17-39. Il testo dell'Inno: p. 29-39.

Precede l'edizione dell'Inno un apparato critico, con l'indicazione di 13 codici primari e 5 codici secondari; segue quindi un'ampia introduzione sull'autore e le fonti dell'Akathistos. Trypanis alle pagine 27-28 premette all'edizione – come fece per i *kontakia* di Romano il Melode – un grafico dei versi e degli accenti dell'Akathistos, e fa precedere le stanze da tre proemi. Riproduco le prime due pagine della sua edizione:

I (100 Kr.)

ANONYMOUS

THE AKATHISTOS HYMN

Acrostichis: ABΓΔΕΖΗΘΙΚΑΜΝΕΟΙΠΡΣΤΥΦΧΨΩ

Prooemium I: Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς

Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς λαβὼν ἐν γνώσει
ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἰωσήφ σπουδῇ ἐπέστη
ὁ ἀσώματος λέγων τῇ ἀπειρογάμῳ·
“Ὁ κλίνας τῇ καταβάσει τοὺς οὐρανούς
5 χωρεῖται ἀναλλοιώτως ὅλος ἐν σοί·
ὃν καὶ βλέπων ἐν μήτρᾳ σου λαβόντα δούλου μορφὴν
ἐξίσταμαι κραυγάζων σοι·
|: ‘Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.’ :|

Prooemium II: Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ

[Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε·
ἀλλ’ ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
5 ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
ἵνα κράζω σοι·
|: ‘Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε’. :|]

Prooemium III: Οὐ παυόμεθα

[Οὐ παυόμεθα κατὰ χρέος ἀνυμνοῦντες σε,
θεοτόκε, καὶ λέγοντες·
|: ‘Χαῖρε, ἡ κεχαριτωμένη’. :|]

Strophae: "Ἀγγελος πρωτοστάτης

- α' "Ἀγγελος πρωτοστάτης οὐρανὸν ἐπέμφθη
 εἰπεῖν τῇ θεοτόκῃ τὸ "χαῖρε".
 καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτων φωνῇ
 σωματούμενόν σε θεωρῶν, κύριε,
 5 ἐξίστατο καὶ ἴστατο κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα.
 "Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει.
 χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
 χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις.
 χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.
 10 χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς.
 χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα.
 χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα.
 χαῖρε, ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον.
 15 χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.
 χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις.
 χαῖρε, δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης.
 |: χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε". :|
 β' Βλέπουσα ἡ ἀγία ἑαυτὴν ἐν ἀγγελῷ
 φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως.
 "Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
 δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται.
 5 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως τὴν κύησιν προλέγεις κράζων.
 |: "Ἀλληλουῖα." :|

Rilievi di metrica all'edizione di C.A. Trypanis

L'edizione dell'Akathistos di C.A. Trypanis avrebbe voluto essere l'ultima parola della scuola greca di Atene e di Tessalonica. Ma devo fare alcune osservazioni pesanti.

Prima osservazione: i tre proemi dell'edizione Trypanis. Non mi sono curato finora del *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ che precede e accompagna nella liturgia del quinto sabato di quaresima – e in tutte le celebrazioni – il canto dell'Inno Akathistos. Ma non è proprio ammissibile che in una

edizione così importante il Trypanis abbia preposto all'Inno non due, ma tre proemi. Tanto più, che ha posto come primo proemio (e tale lo ha definito) il *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, seguito tra parentesi quadre – e quindi come di minor valore – dal *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, e – pure tra parentesi quadre – da un terzo proemio: Οὐ παύομεθα: proemio che la filologa e studiosa degli inni della Chiesa bizantina, Enrica Follieri, nella sua monumentale edizione degli *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*²⁴ non ha trovato in nessun libro liturgico. Non è dunque corretto porlo come terzo proemio dell'Akathistos.

Riguardo al primo *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, che ha invece molti riscontri nei libri liturgici, come ha dettagliatamente analizzato la stessa Enrica Follieri²⁵, rilevo che è piuttosto un *troparion* di apertura dell'ufficiatura liturgica del quinto sabato di quaresima, come di altre celebrazioni, non dunque propriamente congiunto all'Akathistos, come lo è invece il *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, che viene cantato e ripetuto in ognuna delle sezioni dell'Inno. Infatti, il canto del *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, nelle antiche edizioni liturgiche, è preceduto da un "exapsalmos" e seguito dal *kathisma* del Salterio, dopo il quale – preceduto dal *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ – segue la proclamazione o il canto delle stanze dell'Inno.²⁶ Nelle più recenti edizioni, dove l'Akathistos è diviso in quattro sezioni distinte, nel sabato dell'Akathistos – forse per organicità di celebrazione – dopo le preghiere iniziali viene cantato il *troparion* Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς, seguito dalla proclamazione delle prime sei stanze dell'Akathistos, poi dalle prime 3 strofe del Canone di Giuseppe l'Innografo. Dopo si canta per quattro volte il *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, secondo le quattro sezioni dell'Inno. Il *troparion* non può essere dunque ritenuto un proemio; tanto meno il primo di tre proemi. Neppure

²⁴ E. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, vol. III, Città del Vaticano 1962 [*Studi e Testi*, 213], p. 225. Quanto a questo terzo proemio – se sia o no un vero proemio e come mai sia capitato unito all'Inno Akathistos –, se ne veda una compendiosa discussione presso J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*, I, Cerf, Paris 1964 [*Sources Chrétiennes*, 99], p. 252-255.

²⁵ E. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, vol. IV, Città del Vaticano 1963 [*Studi e Testi*, 214], p. 254-255.

²⁶ Cito il *Triodion* nella prima edizione romana: Τριώδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐκδόσις πρώτη. Ἐν Ῥώμῃ 1879, p. 506.

J.B. Pitra lo ha premesso alla sua edizione dell'Akathistos. Sotto l'aspetto storico-esegetico poi, questo *troparion* lascia perplessi: afferma infatti che l'angelo si reca non alla città di Nazaret e direttamente dalla Vergine Maria – come narra l'evangelista Luca (Lc 1,26-28) – ma “nella tenda [o dimora] di Giuseppe”, mentre l'evangelista Matteo scrive: «Sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo» (Mt 1,18); e aggiunge che solo dopo la rivelazione in sogno da parte di un angelo Giuseppe accolse presso di sé la Vergine-Madre già gravida da più di tre mesi (Mt 1,24). Il tropario risente dunque l'influsso dei libri apocrifi.

In merito al *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, in un altro mio saggio ne ho indicato le edizioni e le fonti²⁷. Pur non facendo corpo con l'Inno, il *kontakion* tradizionalmente gli è stato sempre unito. Quindi, tutte le edizioni lo potrebbero ritenere come unico proemio: è infatti la dedica dell'Inno alla Madre di Dio da parte della città di Costantinopoli e dell'impero bizantino, salvati per suo intervento da incursioni di barbari.

Seconda osservazione: l'edizione metrica delle stanze dell'Akathistos. Nell'edizione del Trypanis l'Inno non è numerato a continuazione, dall'inizio alla fine. Vengono invece numerati i versi delle singole stanze, ad una ad una. Tuttavia, il computo dei versi delle stanze dispari (18 versi) e di quelle pari (6 versi) corrisponde alla numerazione dell'edizione di W. Christ-M. Paranikas, con la variante che C.A. Trypanis ha sostituito le stanghette divisorie degli emistichi con uno spazio allargato. Il numero complessivo dei versi dell'Akathistos dunque assomma a 288: computo che condivido pienamente.

I versi procedono a due a due, nelle stanze dispari; non così in quelle pari, dove egli dispone i capoversi in altra maniera da quelli delle stanze dispari, pur essendo i versi uguali, per sillabe e accenti tonici, nelle stanze pari come nelle stanze dispari.

Non accetto neppure che C.A. Trypanis abbia fatta sua la suddivisione del 3°/4° verso della parte propositiva delle stanze dell'Inno, come in W. Christ-M. Paranikas, congiungendo in un solo verso, cioè il quarto – sia pure distanziati da spazio – l'emistichio precedente con il verso trisillabo o dattilo, di cui più volte ho parlato.

²⁷ E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, cit., p. 23-25.126-131.

Terza osservazione: l'efimnio ἀλληλοῦῖα. Trypanis computa di quattro sillabe, non di cinque, l'efimnio delle stanze pari, con evidente alterazione del computo totale delle sillabe dell'Inno: il quale così non risulterebbe di 3444 sillabe (+12 del titolo perduto, per un totale di sillabe = 3456), ma di 3432 sillabe. Cosa che è stata rimproverata da N.B. Tomadakis. nel suo schema metrico-numerico dell'Akathistos²⁸.

Quindi, anche l'edizione di C.A. Trypanis non è perfetta e lascia spazio a una migliorata edizione metrica dell'Inno Akathistos alla Madre di Dio.

²⁸ N.B. TOMADAKIS, Ἀκάθιστος Ὕμνος, in Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Martinos A., Atene 1962, col. 1155-1156.

II.– IL TESTO DELL'AKATHISTOS

Il testo dell'Akathistos è come un blocco monolitico, che non si può scalfire senza che un esperto immediatamente se ne accorga: è infatti una composizione poetica intensamente meditata, un «progetto architettonico» lungamente pensato prima di essere scritto: una studiata planimetria – se così si può dire – del mistero che avvolge Maria, la Theotokos. Di qui l'importanza eccezionale della struttura metrica e dei computi dei versi e delle sillabe dell'Inno.

Composto all'indomani dei due grandi Concili, che hanno travagliato e poi diviso le Chiese dell'Oriente cristiano – il Concilio di Efeso dell'anno 431 e il Concilio di Calcedonia dell'anno 451 – da essi dipende nei contenuti e nella forma. La stessa suddivisione dell'Inno in stanze dispari e pari, con due distinti efimni – uno mariologico l'altro cristologico, cosa inconsueta nell'innografia bizantina – dice che l'autore ha voluto porre al centro la Theotokos di Efeso e la cristologia di Calcedonia: Maria e Cristo, la Madre di Dio e il Dio-uomo, unico Figlio in due nature ipostaticamente unite nell'unica persona divina.

Ritengo però necessario premettere alcune indicazioni che aiutino a meglio capire e valutare l'edizione metrica dell'Inno, composto appunto in versi per essere cantato o proclamato in una celebrazione liturgica.

1. Elementi comuni dell'Akathistos con l'innografia sacra

Elementi comuni all'Akathistos come a tanti inni liturgici greci, specialmente di Romano il Melode, sono: l'isosillabia, l'isotonia, l'omofonia. Tre criteri di composizione e di discernimento.

1.1. *L'isosillabia*

L'isosillabia, cioè l'identico numero di sillabe nel corrispondersi dei versi di ciascuna strofa o stanza, tanto delle stanze dispari come delle stanze pari, è la legge fondamentale che regge l'Akathistos: una norma perciò che diventa criterio sicuro per discernere estrapolazioni o lezioni non corrette. Infatti, ogni verso trova il suo esatto corrispondente sillabico nell'identico verso di ciascuna stanza, dalla prima fino all'ultima.

1.2. *L'isotonia*

L'isotonia, cioè l'identica disposizione degli accenti tonici nel corrispondersi dei versi, tanto nelle stanze dispari come in quelle pari, è una norma meno rigida dell'isosillabia, appunto per consentire una varietà di modulazioni nella diversa cadenza accentativa. E tuttavia nell'*Akathistos* è regolarmente seguita, sia pure con varianti altrettanto regolari.

A proposito non va dimenticato che l'innografia cristiana, diversamente dalla prosodia greca classica, non poggia sulle vocali lunghe o brevi, ma sull'accento tonico, il quale perciò assume un'importanza fondamentale nella composizione poetica. Basti ricordare il nostro verso italiano endecasillabo, sul quale è costruita tutta la *Divina Commedia* di Dante Alighieri: esso è rigido nel computo delle 11 sillabe, ma ha almeno tre forme di accenti che rendono il verso fluente senza stancare.

Ricordo però alcune peculiarità di questa isotonia innografica, che tanto si discosta dalla poesia greca classica, cioè: che anche le enclitiche, i pronomi personali, gli articoli determinativi, le preposizioni, ecc. possono avere un accento tonico; e che nelle parole composte può diventare tonico anche l'accento secondario. Es.: *πρώτοσtάτης, θεόδόχον, θεόφόροι*, ecc. Qualche rara volta una parola bisillaba può addirittura perdere il suo accento tonico ed esser considerata come enclitica.

1.3. *L'omofonia*

L'omofonia, cioè il corrispondersi di rime a fine verso, oppure di assonanze e di allitterazioni all'interno dei versi, è un criterio melodico che l'*Akathistos* segue, ispirandosi all'omiletica greca dei secoli IV e V, ma superandola: una voluta e ricercata eleganza fonica, che rende l'*Akathistos* piacevole nel susseguirsi dei versi. Sembra infatti che tutto l'Inno sia quasi un gioco di parole. Non si tratta solo di omoteleuti, come nella più parte di consimili casi antichi e nella poesia moderna (si pensi, ad esempio, alla poesia italiana da Dante ad oggi, ove generalmente solo le rime di fine verso si corrispondono secondo i vari schemi poetici), ma di consonanze, di assonanze, di allitterazioni, ecc., in cui si corrispondono talvolta addirittura tutte le parole d'un verso, tal altra alcune di esse, con giochi vocali e concettuali. E questo tanto nella parte espositiva delle stanze – che si configurano come prosa poetica – quanto e molto più nel susseguirsi binario delle salutations mariane. Cito un solo esempio, l'inizio della dodicesima stanza: *Μέλλοντος*

Συμεῶνος τοῦ παρόντος αἰῶνος μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος... Questi artifici farebbero pensare a un manierismo, che soffochi l'ispirazione poetica. L'autore però se ne sa servire con tale naturalezza, che il pensiero fluisce limpido e non oppresso dalla veste letteraria.

2. Elementi propri dell'Akathistos¹

2.1. *Il numero 24: numero di unità dell'Inno*

Anche se composto ad acrostico alfabetico, così che ogni stanza inizia progressivamente con una lettera dell'alfabeto greco, dall'alfa all'omega, la struttura dell'Akathistos è unitaria. Poggia sulle 24 lettere dell'alfabeto: numero non casuale, ma volutamente scelto dall'autore, non solo perché su di esso s'innalza l'immensa cultura greca antica e di esso si serve anche la sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento, e non certo per pura chiave mnemonica delle stanze dell'Inno, ma per la sua funzione di comporre il tutto in unità. Il 24 è numero di unità.

Non si può dunque accettare l'edizione del cardinale Pitra, che porta a 25 le stanze dell'Inno, includendo il cosiddetto proemio come fosse una stanza; né quella di W. Christ-M. Paranikas, che numera i versi dell'Inno includendo nel computo il proemio; meno ancora quella di C. Del Grande, che nel computo dei versi – fatto a modo suo – include non uno, ma due proemi; e neppure quella del Trypanis, che pur distribuendo le stanze in progressione alfabetica, computa i versi stanza per stanza, quasi che l'Inno constasse di 24 blocchetti giustapposti.

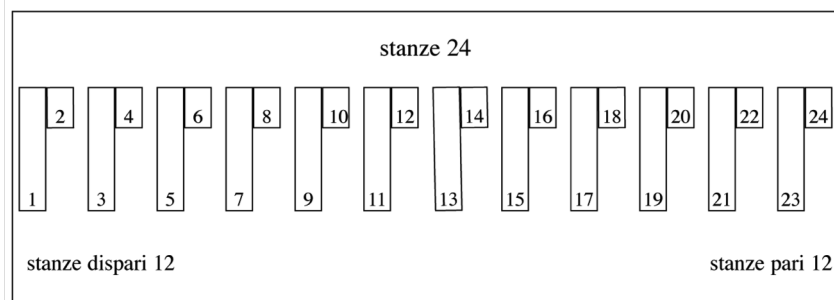
2.2. *Il numero 2: la struttura binaria dell'Inno*

Tutto l'Inno è percorso da “unità binarie”, procede cioè a due a due, però convergenti all'unità. È la trascrizione in metro liturgico della definizione cristologica del Concilio di Calcedonia del 451²: un solo medesimo

¹ Sintetizzo in breve quanto ho diffusamente mostrato nel mio articolo: E.M. TONIOLO, *Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla Madre di Dio»*, in *Ephemerides Liturgicae*, 101 (1987) 267-288; articolo ripreso nel volume: E.M. TONIOLO, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, p. 67-97.

² Cito il testo della definizione del Concilio di Calcedonia: «Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore

Figlio, in due nature ma convergenti nell'unica ipostasi o persona del Verbo. Dunque il numero due, ma convergente all'uno. Graficamente:



L'Inno. Due sono le parti dell'Inno, la prima biblico-liturgica (stanze 1-12), la seconda dommatica (stanze 13-24), distinte ma inscindibilmente unite, tanto da formare non solo una unità progressiva, dalla prima alla ventiquattresima stanza, ma anche da essere concettualmente il prolungamento l'una dell'altra in continuità di pensiero: la *lex orandi*, nella prima parte, la *lex credendi* nella seconda. Ambedue poi sottilmente suddivise in due sezioni: una sezione cristologica (stanze 1-6 e 13-18), l'altra sezione ecclesiologica (stanze 7-12 e 19-24). Così l'Akathistos risulta di due parti chiaramente distinte, ripartite in quattro sezioni.

Le edizioni romane e ateniesi del *Triodion* e quella romana dell'*Anthologion* si attengono appunto a questa norma, e suddividono l'Inno in quattro sezioni, ciascuna preceduta dal *kontakion* Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ.

nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, unico e medesimo Cristo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi (καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης); egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo» (Denzinger-Hünemann, 301-302).

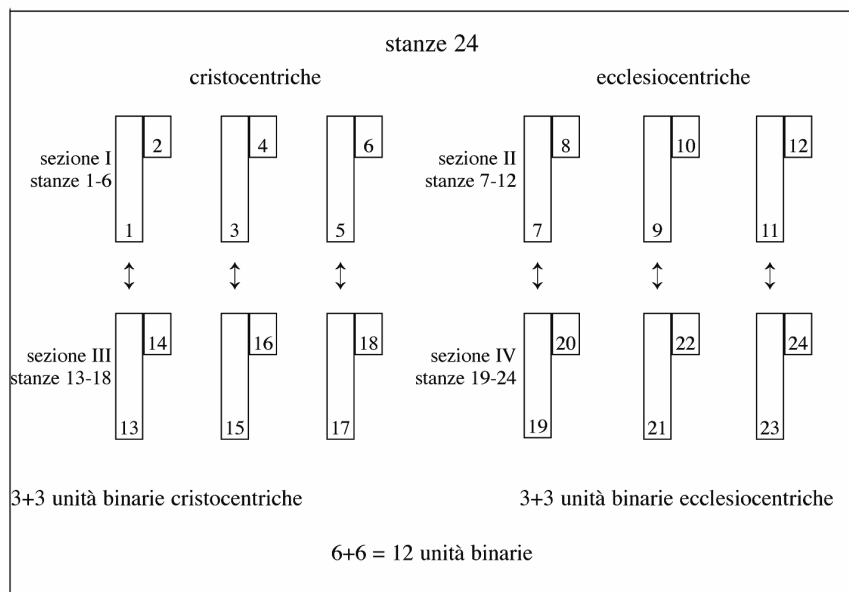
Le stanze. Tutte le stanze hanno una identica fattura metrica nella parte propositiva, cioè nei cinque primi versi di ciascuna stanza, completati dal sesto verso, l'efimnio: il quale nelle stanze dispari è mariocentrico, in quelle pari cristocentrico. Quindi, abbiamo due efimni diversi ma “convergenti”: quello mariologico a quello cristologico, Maria a Cristo.

Le stanze dispari si diversificano per l'inserzione – tra il quinto verso espositivo e l'efimnio mariologico – di dodici salutationsi mariane, che sviluppino il tema proposto nella parte introduttiva.

Le stanze poi procedono a “unità binaria”: cioè la stanza dispari fa corpo metrico e spesso concettuale con quella pari, di modo che la somma dei versi di ambedue le stanze, la dispari e la pari (= 18+6 versi) riconduce all'unità primaria dell'Inno, il numero 24.

Questa “unità binaria” non è stata finora posta in luce da nessuna edizione: tutti gli editori infatti o si limitano a numerare, ciascuno a modo suo, i versi dell'Inno in progressione numerica, o numerano le stanze ad una ad una, in maniera separata l'una dall'altra, pur variando tra loro nel computo dei versi di ciascuna stanza.

Per una più immediata comprensione, presento un grafico di tutte le stanze dell'Akathistos:



I versi. Anche i versi procedono a due a due. Graficamente:

Stanze dispari [stanza I]

1. Ἄγγελος πρωτοστάτης | οὐρανόθεν ἐπέμφθη
2. εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ Χαῖρε·
(*pausa*)
3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ | σωματούμενόν σε θεωρῶν,
4. Κύριε,
(*pausa*)
5. ἐξίστατο καὶ ἴστατο κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
 - [1] Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
 - [2] χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
 - [3] Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις·
 - [4] χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.
 - [5] Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον | ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
 - [6] χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον | καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 - [7] Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις | Βασιλέως καθέδρα·
 - [8] χαῖρε, ὅτι βαστάζεις | τὸν βαστάζοντα πάντα.
 - [9] Χαῖρε, ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
 - [10] χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.
 - [11] Χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·
 - [12] χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.
6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

6 versi + 12 versi = 18 versi

Stanze pari [stanza II]

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

6 versi

Osservando questo grafico, si percepisce immediatamente che i versi sono scanditi a due a due, con pause regolari, ricorrenti sempre identiche in tutto l'Inno, anche nei versi espositivi delle stanze, sia dispari che pari, e soprattutto nelle salutationsi mariane – le dodici salutationsi – le quali si snodano a due a due sul tipo del parallelismo biblico, nelle sue varie forme: sinonimico, antitetico, complementare.

2.3. *Il numero 12: la Sposa dell'Agnello*

Se il numero 2 forma la trama metrica dell'Akathistos, il numero 12 è il numero fondamentale e portante dell'Inno: 12 infatti sono le stanze della prima parte, 12 quelle della seconda; 12 dispari, 12 pari; 12 blocchi di «unità binarie»; 12 le stanze cristocentriche, 12 le stanze ecclesiocentriche; 12 efimni nelle stanze dispari, 12 efimni nelle stanze pari; 12 salutationsi per ognuna delle 12 stanze dispari; 144, cioè 12 al quadrato, i versi della prima parte, 144 i versi della seconda parte; 288 (= 144+144) le sillabe di ogni «unità binaria» di stanze...

Tutto questo ci riconduce all'Apocalisse, non solo alla donna coronata di dodici stelle (cf. Ap 12,1), ma alla città santa (Ap 21,1-21) la nuova Gerusalemme, ivi descritta come la “sposa” dell'Agnello, al quale tutto il cielo canta “alleluia”. Cito il testo:

«La città è cinta da un grande e alto muro *con 12 porte*: sopra queste porte stanno *12 angeli* e nomi scritti, i nomi delle *12 tribù* dei figli di Israele... A oriente *3 porte*, a settentrione *3 porte*, a mezzogiorno *3 porte* e a occidente *3 porte*. Le mura della città poggiano su *12 basamenti*, sopra i quali sono *i 12 nomi* dei *12 Apostoli* dell'Agnello... La città è a forma di quadrato: la sua lunghezza è uguale alla larghezza. L'angelo misurò la città con la canna: sono dodicimila stadi; la lunghezza, la larghezza e l'altezza sono uguali. Ne misurò anche le mura: sono alte centoquarantaquattro braccia, secondo la misura in uso tra gli uomini adoperata dall'angelo».

Ecco la “Sposa” dell'Agnello: ella non ha sposo terreno e non conosce nozze umane: Vergine dunque e Sposa insieme: *νύμφη ἀνύμφευτος*: Maria è la realizzazione perfetta e l'icona escatologica della Chiesa, la sposa senza macchia di Cristo (cf. Ef 5,27), l'Agnello immacolato.

Certo l'autore dell'inno aveva davanti agli occhi, in questa interpretazione mariologica della celeste Gerusalemme, l'omelia di Cirillo pronunciata ad Efeso, dalla quale egli attinse ispirazione e assunse diverse espressioni; essa si conclude:

«... Veneriamo e rendiamo culto all'indivisa Trinità, *celebrando con inni la sempreverGINE Maria, ossia la santa Chiesa, e il Figlio suo e Sposo immacolato* (τὸν ταύτης υἱὸν καὶ νυμφίον ἄσπιλον), al quale appartiene la gloria per i secoli dei secoli. Amen».³

3. La struttura tonica

La disposizione degli accenti dell'Akathistos è come una veste elegante e fluente. L'Inno applica regolarmente la legge dell'isotonia, nel susseguirsi delle stanze e dei versi: isotonia che diventa corrispondenza perfetta nelle salutationsi, ma ha qualche eccezione nelle parti propositive, secondo i codici e le edizioni. Per questo Pitra propose la modifica del verso 75, perchè appunto si scosta nella corrispondenza tonica dagli altri versi simili; anch'io, con Manuzio, a motivo dell'isotonia, ho preferito accentare in modo diverso dagli altri editori una parola nel verso 147.

Presento dunque qui un grafico indicativo.

		Stanze pari
1	↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘	14
2	↘ ↗ ↘ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘	10
3	↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗	18
4	↗ ↘ ↘	3
5	↘ ↗ ↘ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗ ↘ ↘ ↗	17
6	↘ ↘ ↗ ↘ ↘ (efimnio)	5
		Totale sillabe n. 67

³ ACO I, 1, 2, p. 104; PG 77, col. 996.

puto delle sillabe dell'Akathistos sia un multiplo perfetto del 12 e del 24. Perciò ritengo che l'Inno avesse un titolo originale di 12 sillabe: cosa che non si riscontra in nessuna edizione.

4. Lezioni varianti dell'Akathistos

Il numero considerevole di manoscritti greci che trasmettono l'Akathistos – molti già inventariati, altri non ancora – farebbe logicamente pensare a una impossibile edizione “critica” o almeno sicura dell'Inno, almeno fino a che tutti i manoscritti non siano conosciuti e studiati. Tanto più che la maggior parte dei codici che conosciamo risale non oltre il secolo IX, mentre l'Akathistos fu composto nel secolo V. È dunque veramente difficile risalire all'archetipo.

Ma le lezioni varianti che i più noti editori, sulla scorta dei codici, hanno indicato nel loro apparato critico sono assai ridotte e di scarso valore, nell'insieme dell'Inno: il quale si presenta con una sua singolare attendibilità.

Vorrei allora esaminare queste lezioni varianti, per scegliere quelle che meglio rispondono non all'antichità dei codici consultati – tale è il metodo seguito da A. Trypanis – ma a un criterio “complesso” di valutazione, che tenga conto dell'immediato contesto biblico e liturgico in cui si colloca ciascuna variante, per scegliere di conseguenza il lemma dell'Inno che più vi corrisponde. Perciò nell'edizione metrica ho indicato in nota ciascuna principale variante e le edizioni che l'hanno adottata (naturalmente mi riferisco alle edizioni che più sopra ho esaminato), per scegliere la lezione che ritengo più rispondente al testo dell'Inno.

Percorro le singole stanze, citando il rispettivo numero di verso, non delle stanze singole, ma nel computo di tutto l'Inno.

Stanza I

v. 8: τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις: tutte le edizioni hanno questa lezione; solo A. Trypanis sostituisce ἡ ἀνάκλησις con ἡ ἀνάστασις. Ritengo più conforme al contesto e alla tradizione patristica greca la lezione ἡ ἀνάκλησις.

v. 17: δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης. Alcune edizioni hanno δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ πλαστής, altre δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης.

Quest'ultima lezione è fuori dal contesto dell'annunciazione, che la stanza commenta con espliciti o sottintesi riferimenti biblici. Come "adorare" (προσκυνεῖται) infatti colui che non è stato ancora concepito? Che poi lo si dica κτίστης ο πλάστης, concettualmente non varia; però la corrispondenza tematica fra questa salutatione e la parte propositiva della stanza XIII fa propendere indubbiamente per κτίστης, anche per omofonia col verso precedente: δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις.

Stanza II

v. 23: τὴν κύησιν προλέγεις: la maggior parte delle edizioni, in luogo di προλέγεις hanno πὼς λέγεις. Io ritengo esatta la lezione προλέγεις, per due motivi: perché la tradizione patristica preefesina, efesina e calcedonese rifiuta di chiedere a Dio il "come" (farà eccezione proprio la susseguente domanda di Maria, commentata nella stanza III), e perché il contesto dell'Inno presenta Maria turbata non al saluto dell'angelo, come nel racconto evangelico, ma all'annuncio umanamente incomprensibile che egli le ha trasmesso di una verginale maternità.

Stanza III

v. 27: ἐκ λαγόνων ἄγνων υἰόν. Così riporta la maggior parte delle edizioni. Ma stando al criterio isosillabico, questo verso è carente di una sillaba. Il Pitra perciò – seguito dalle edizioni liturgiche romane – ha aggiunto l'enclitica pronominale: μου. Credo giusta l'aggiunta, anche perché la Vergine non interroga sulla possibilità astratta di una concezione verginale, ma se da lei, al concreto, dal suo grembo verginale, possa nascere un figlio. Dunque: ἐκ λαγόνων ἄγνων μου υἰόν. Per ovviare alla difficoltà metrica Trypanis ha portato a tre sillabe il bisillabo υἰόν, in questo modo: υῖόν. Ma ritengo attendibile solo la versione di Pitra.

v. 29: ἔφησεν ἐν φόβῳ, πλὴν κραυγᾶζων οὕτω: così quasi tutte le edizioni. Non è dunque accettabile la lezione di Pitra: ἔφησεν, ὡς ἔφθασε, κραυγᾶζων οὕτω: né la variante di Trypanis, che in luogo di πλὴν trascrive πρίν: non è infatti un prima o un poi, di cui si tratta, ma un atteggiamento riverente di Gabriele verso la Vergine di Nazaret.

v. 34: δι' ἧς κατέβη ὁ θεός. Questo verso è la *crux* degli editori, perché eccede di una sillaba, proprio col δι' ἧς, sulla perfetta isosillabia col suo analogo verso che segue. Ora, tutti i manoscritti e le edizioni lo riproducono

così; per cui Christ-Paranikas congetturò di modificarlo in ἦ: ἦ κατέβη ὁ Θεός. Trypanis avanzò l'ipotesi di espungere l'articolo [ὁ] che precede il sostantivo Θεός: [ὁ] Θεός. In questo modo però, se la soluzione rispetta l'isollabia, infrange l'isotonia del verso con il suo verso parallelo. Dopo aver tanto riflettuto, io ritengo che il δι' ἧς posto all'interno di un verso (unico caso) e non all'inizio, come più volte altrove, si possa ritenere per contrazione (o crasi) di una sola sillaba, come in casi analoghi di Romano il Melode: in tal modo si rispetta tanto l'isosillabia quanto l'isotonia. Altrimenti varierebbe di uno il computo totale delle sillabe dell'Inno.

Stanza IV

v. 45: ἔγκαρπον oppure εὔκαρπον: il concetto è identico; forse è preferibile ἔγκαρπον nel momento della concezione verginale di Maria da potenza dell'Altissimo. Pitra propone ἄκαρπον, ma non ne vedo il motivo.

Stanza V

v. 55: καρποῦ ἀκηράτου in tutte le edizioni: Eustratiadis e Trypanis lo cambiano in καρποῦ ἀθανάτου. Ma credo fuori contesto, trattandosi di frutto che sboccia "intatto" da una pianta, cioè dalla vite, che è Maria.

Stanza VI

v. 69: πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν: così codici ed editori; Pitra corregge, ma forse non a ragione: πρὶν ἄγαμόν σε θεωρῶν.

Stanza VII

v. 75: ὥς πρὸς ποιμένα: così i codici e le edizioni. A Pitra parve giustamente che questa frase ledesse il ritmo tonico; perciò la sostituì con quest'altra, che indubbiamente meglio rispetta l'isotonia: ποιμένα ὄρᾱν: lezione ripresa dall'edizione romana dell'*Horologion* e dell'*Anthologion*: καὶ δραμόντες ποιμένα ὄρᾱν. Tale lezione l'ho riprodotta anch'io nell'edizione metrica.

v. 80: ἀοράτων θηρῶν: così Manuzio e qualche edizione; la maggior parte di esse ha: ἀοράτων ἐχθρῶν. Ma ritengo più esatta la lezione θηρῶν,

per omofonia col verso seguente che finisce con θυρῶν, ma perchè il contesto dell'ovile delle pecore richiama l'incursione di fiere rapaci, se la porta non è sprangata.

Stanza VIII

Nessuna variante

Stanza IX

v. 102: τῆς ἀπάτης τὴν κάμνον σβέσασα: così le edizioni. Trypanis modifica σβέσασα in παύσασα: ma non ne vedo il motivo: si tratta infatti di “spegnere” il fuoco.

v. 110: πυρὸς προσκύνησιν παύσασα: così le edizioni. Trypanis modifica παύσασα in σβέσασα: non a ragione: qui infatti non si tratta di “spegnere” l'adorazione del fuoco, ma di “farla cessare”.

v. 112: πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης: così le edizioni; solo Eustratiadis e Trypanis, contro il significato mistagogico della stanza, riproducono diversamente lo stico: Περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης.

Stanza X

Nessuna variante di rilievo.

Stanza XI

v. 125: ἀνεβόων: così una parte degli editori; altri invece: ἐβόων. Tuttavia quest'ultima variante infrange l'isosillabia e l'isotonia del verso: non è quindi accettabile.

v. 128: due lezioni si competono nelle edizioni: ἡ τῆς ἀπάτης τὴν πλάνην πατήσασα, ed è la lezione più seguita, oppure: ἡ τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσασα. A quest'ultima inclina Pitra seguito dalle edizioni liturgiche romane.

v. 136: ἡ γῆ ἡ τῆς ἐπαγγελίας: così soltanto A. Manuzio. Tutte le edizioni, comprese quelle più critiche di W. Christ-M. Paranikas, S. Eustratiadis e A. Trypanis, hanno: ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, con una sillaba in meno nel verso: contro la norma dell'isosillabia e dell'isotonia. È dunque nel vero il Manuzio.

Stanza XII

v. 143: τὴν ἄρρητον σοφίαν. Le edizioni concordano su ἄρρητον (“arcana sapienza”), solo Christ-Paranikas sostituisce con ἄπειρον σοφίαν (“infinita sapienza”): cosa che non lede il concetto, ma meno si intona al contesto della stanza.

Stanza XIII

v. 147: καὶ φυλάξας ταύτην, ὥσπερ ἦν: solo A. Manuzio ha questa lezione, che credo unica esatta secondo l’isotonia del verso: tutte le altre edizioni invece riportano: καὶ φυλάξας ταύτην, ὥσπερ ἦν. Non varia tuttavia il contenuto.

v. 151: τὸ στέφος τῆς ἐγκρατείας: così la maggior parte delle edizioni; τὸ στέμμα τῆς ἐγκρατείας: Eustratiadis e Trypanis. Ma il concetto è identico.

vv. 156-157: i versi sono intercambiati nell’edizione di Pitra. Eustratiadis e Trypanis invece scambiano il verbo: κυοφοροῦσα λυτρωτὴν αἰχμαλώτους - ἀπογεννώσα ὁδηγὸν πλανωμένους. Non varia il contenuto.

v. 159: πολλῶν παιόντων συγχώρησις le edizioni: lezione indubbiamente da preferire, trattandosi di “soggetti” non di “oggetti”; invece Pitra, Eustratiadis e Trypanis leggono: πολλῶν παισμάτων συγχώρησις.

Stanza XIV

v. 165: διὰ τοῦτο γὰρ ὁ ὑψηλός: così la maggior parte delle edizioni; è infatti contro la norma dell’isosillabia aggiungere θεός, trascrivere cioè: διὰ τοῦτο γὰρ ὁ ὑψηλός θεός, come fanno Querci, il *Triodion* ateniese del 1960 e l’*Horologion* ateniese del 1963. Giustamente Christ-Paranikas, rilevando la discordanza, annota: «duabus syllabis versus abundat».

Stanza XV

v. 173: καὶ τόκος ἐκ παρθένου: così la maggior parte delle edizioni; Pitra invece, seguito dalle edizioni romane dell’*Horologion* (1876) e dell’*Anthologion* (1974), trascrive: ὁ τόκος ἐκ παρθένου: si avrebbe allora un solo movimento di condiscendenza divina, cioè il parto dalla Vergine. Io penso che abbiano ragione le altre edizioni, nelle quali il duplice movimento – la

discesa divina e il parto dalla Vergine – rispondono esattamente alla formula del credo niceno: “discese dal cielo e si è incarnato dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo”.

v. 181: καὶ λοχεῖαν ζευγνῦσα: così tutte le edizioni; solo l'*Anthologion* ha: καὶ γονεῖαν ζευγνῦσα. È un ritocco lessicale non necessario.

Stanza XVI

v. 191: ἀκούοντα δὲ παρὰ πάντων: così, e giustamente, la più parte delle edizioni; infatti l'aggiunta di οὕτως (παρὰ πάντων οὕτως) di alcune edizioni – Querci, *Triodion* atenesiense (1960), *Horologion* atenesiense (1963) e *Anthologion* romano (1974) – aumenta di due sillabe il verso. A ragione dunque Christ-Paranikas lo espunge: così dev'essere.

Stanza XVII

v. 207: πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα: così le edizioni; πλουτίζουσα Manuzio.

Stanza XVIII

vv. 213-214: δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος: così le migliori edizioni; invece Pitra propone: δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς πρόβατον e Trypanis: δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς ὅμοιος. Mentre sarebbe anche accettabile e forse preferibile la lezione di Pitra, appunto per il sotteso parallelismo tra ποιμήν del testo, cioè pastore, e πρόβατον, cioè pecora, che egli propone in sostituzione di ἄνθρωπος, cioè uomo, delle altre edizioni, non si può certo accettare la proposta di Trypanis, di porre ὅμοιος, cioè simile, al posto di ἄνθρωπος. È vero che il Verbo di Dio, che è Dio, facendosi uomo si è fatto in tutto simile (= ὅμοιος) a noi, ma il contesto della stanza non consente questa sostituzione di ἄνθρωπος con ὅμοιος. in questo verso: tanto più che della somiglianza si parla nel verso seguente 215, dove Cristo Pastore viene a chiamare in veste di pecora la pecorella (cioè la stirpe umana). Io propendo per la sostituzione proposta da Pitra, anche per un altro motivo: nel contesto calcedonese, è forte il rilievo dato al binomio θεός-ἄνθρωπος (Dio-uomo), e la precedente stanza XVI l'aveva posto in luce: τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεόν, ἐθεώρει πᾶσι προσιτὸν

ἄνθρωπον: sembra dunque più nel giusto in questa stanza XVIII il secondo binomio: Pastore-agnello (ποιμήν-πρόβατον), già indicato con termini simili nella stanza VII: δραμόντες ποιμένα ὄραν, θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἄμνον ἄμωμον... Χαῖρε, ἄμνου καὶ ποιμένος μήτερ, χαῖρε, αὐτὴ λογικῶν προβάτων: i testi di queste due stanze (VII e XVIII) riecheggiano concetti e termini del celebre inno a Cristo di Clemente Alessandrino (*Pedagogo*, libro III).

Stanza XIX

Nei primi versi della stanza si notano nelle edizioni alcune varianti terminologiche, non di contenuto: nel v. 218: προσφευγόντων in luogo di προστρεχόντων; nel v. 221: οἰκῆσαι in luogo di οἰκήσας.

v. 221: σοὶ πάντας προσφωνεῖν διδάξας: così Pitra e altre edizioni; καὶ πάντας: Manuzio; καὶ πάντας σοι: Querci, Christ-Paranikas, *Triodion* romano 1879, *Triodion* ateniese 1960, *Horologion* ateniese 1963: questa lezione però aumenta il verso di una sillaba (σοι), perciò non è accettabile. Eustratiadis e Trypanis propongono un'altra lezione: καὶ δέξας προσφωνεῖν σοὶ πάντας, che potrebbe essere accettabile, come sillabe, ma è diversa come contenuto: qui infatti il Creatore “mostra”, là invece “insegna” ad acclamare la madre sua.

vv. 226-227: sono invertiti nell'ordine da Pitra e da Eustratiadis.

Stanza XX

v. 237: questo verso è edito con diverse lezioni: ἰσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾠδὰς: Pitra ed Eustratiadis; ἰσαρίθμους γὰρ τῇ ψάμμω ᾠδὰς, con una sillaba in più sull'isosillabia: Querci, *Triodion* ateniese 1960, *Horologion* ateniese 1963, e Christ-Paranikas che tra parentesi quadre espunge l'articolo [τῇ]. Altra diversa lezione è ἰσαρίθμους ψαλμοὺς καὶ ᾠδὰς, edita da Manuzio e ripresa dal *Triodion* del 1569 e del 1738, come pure da Trypanis: ma non ha senso. Non si tratta infatti di eguagliare tra loro salmi e cantici, ma che le odi siano tante da eguagliare la sabbia.

v. 239: anche di questo verso, benché simili nel contenuto, le lezioni edite variano nella forma: la maggior parte hanno: δέδωκας τοῖς σοὶ βοῶσιν; Manuzio: ἔδωκας; Querci e il *Triodion* e l'*Horologion* di Atene: δέδωκας ἡμῖν τοῖς σοὶ βοῶσιν dove l'aggiunta ἡμῖν è contro l'isosillabia; cosa che Christ-Paranikas certo non risolve espungendo tra parentesi qua-

dre due sillabe, ma compromettendo il contenuto in questo modo: δέδωκας ἡμῖν [τοῖς σοῖ] βοῶσιν.

Stanza XXI

v. 245: abbiamo due lezioni varianti letterali, identiche per significato: κραυγῇ δὲ τιμωμένη ταῦτη, oppure: κραυγῇ δὲ τιμωμένη ταῦτα.

v. 247: βολῖς τοῦ ἀδύτου φέγγους: Manuzio, Eustratiadis e Trypanis sostituiscono βολίς con λαμπτήρ.

v. 250-251: anche qui gli editori sostituiscono tra loro alcuni termini: πολύφωτον con πολὺῤῥυτον, πολὺῤῥυτον con πολὺδωρον (Manuzio); πολὺῤῥυτον con πολὺῤῥητον (Trypanis, il *Triodion* e l'*Horologion* di Atene), ma quest'ultima variante non ha senso: poiché un fiume "dalle molte acque" non è un fiume "dalle molte parole": esempio tipico di iotacismo.

v. 257: ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας. Così la maggior parte delle edizioni, ben a ragione. Manuzio: ζωή, μυστικὴ εὐωχία. Pitra: ζωῆς μυστικὴ εὐωχία. Eustratiadis: ζωῆς μυστικῆς εὐωχία.

Stanza XXII

La stanza può dirsi senza lezioni varianti.

Stanza XXIII

v. 265: ἀνυμνοῦμέν σε πάντες. Anche qui ἀνυμνοῦμεν nelle edizioni, εὐφημοῦμεν: Manuzio, Eustratiadis, Trypanis.

v. 280: χρωτὸς τοῦ ἐμοῦ θεραπεία, le edizioni; Eustratiadis e Trypanis sostituiscono: φωτὸς τοῦ ἐμοῦ θεραπεία, che nel contesto non ha senso.

v. 281: ψυχῆς τῆς ἐμῆς σωτηρία, le edizioni; Eustratiadis e Trypanis: ψυχῆς τῆς ἐμῆς προστασία, meno rispondente al contesto.

Stanza XXIV

v. 287: τοὺς συμβοῶντας, così alcune accreditate edizioni; τοὺς ἐκβοῶντας, Manuzio; τοὺς σοὶ βοῶντας: Querci, i *Triodia*, l'*Horologion* ateniense (1963), Eustratiadis e Trypanis. Quest'ultima variante è la lezione che viene proclamata o cantata nelle liturgie. Contro di essa però ho da osservare: l'efimnio ἀλληλούϊα non può essere rivolto a Maria, ma soltan-

to a Cristo; l'Inno si chiuderebbe altrimenti con un errore di prospettiva teologica e cristologica. Non a lei infatti "gridiamo", ma al suo Figlio e nostro Signore: alleluia! Perciò il participio συμβοῶντας, mentre chiude l'Akathistos, include nella lode divina anche la Madre: infatti non solo "noi acclamiamo" come nell'edizione di Manuzio: ἐκβοῶντας, ma "acclamiamo insieme" anche con lei (συμβοῶντας): alleluia! all'unico Signore e Salvatore Gesù Cristo.

5. Il kontakion dell'Akathistos

L'Inno Akathistos aveva certamente un titolo, ma non ha un proemio. O meglio, nella celebrazione liturgica è sempre preceduto da un *kontakion*, ripetuto ogni volta anche quando l'Inno viene suddiviso in quattro sezioni. Tutti i libri liturgici e tutte le edizioni lo portano. Esso apre, per così dire, ogni celebrazione. È la celebre "dedica" dell'Inno alla Theotokos da parte della città di Costantinopoli, posta da sempre sotto il suo patrocinio, e più volte salvata dai nemici col suo prodigioso intervento: è dunque un solenne trionfale rendimento di grazie alla "stratega invincibile", composto dopo la liberazione di Costantinopoli dai Persiani e dagli Avari (anno 626 e 677) e dai Saraceni (anno 718). Di queste liberazioni e della conseguente dedica dell'Inno offrono dettagliata notizia sia il *Sinassario* della festa (PG 92, 1347-1353), sia il *Menologio* di Simeone Metafraste (PG 1353-1372). Autore ne sarebbe o il patriarca Sergio o più verosimilmente il patriarca Germano di Costantinopoli. Lo cito:

ΚΟΝΤΑΚΙΟΝ

Τῇ ὑπερμάχῳ Στρατηγῷ τὰ νικητήρια·
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, Θεοτόκε.
Ἄλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
ἵνα κράζω σοι· Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

(«Invincibile Stratega, a te i canti di vittoria!
Or sottratta a sventure, inni di grazie
a te dedico, io tua città, o Theotokos!
Ma tu che possiedi la forza invincibile,
da ogni sorta di pericoli salvami,
perché t'acclami: Ave, Vergine e Sposa!«).

III.- EDIZIONE METRICA DELL'INNO AKATHISTOS

1. Titolo presunto: ὕμνος “ἀκάθιστος” εἰς τὴν Θεοτόκον.

Indubbiamente l'Akathistos aveva un titolo di 12 sillabe, che facevano corpo con le sillabe dell'Inno: mancano infatti 12 sillabe al computo totale, per essere un multiplo perfetto del numero 12, divisibile anche per 24: cioè sillabe 3456. Ora, $3456 : 24 = 144$, cioè i versi di una parte dell'Inno; $3456 : 12 = 288$, quanti sono i versi di tutto l'Inno.

I codici e le edizioni dei libri liturgici non hanno un titolo preciso: preferiscono indicare il momento in cui viene cantato l'Akathistos: o *per l'Annunciazione*: così Manuzio e i codici usati da Trypanis: εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεράγνου [παναγίας] Θεοτόκου; oppure *per il quinto sabato di quaresima*, come “ufficio” (ἀκολουθία) proprio: ἀκολουθία τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον; così le edizioni del *Triodion*, dell'*Horologion to mega* e dell'*Anthologion*.

Io propendo per ritenere che il termine “ἀκάθιστος” non sia un titolo rubricale (= “non-seduto”), e neppure un'aggiunta casuale, dovuta a insperate vittorie di Costantinopoli sui nemici, come suggerirebbe il *Sinassario* (PG 92, coll. 1347-1353) o il *Menologio* di Simeone Metafraste (PG 92, 1353-1372), ma sia un epiteto volutamente inserito dall'autore dell'Inno nel titolo originale.

2. Praenotanda alle due edizioni

Presento dapprima una edizione metrica secondo il metodo delle edizioni critiche, con il susseguirsi delle stanze e una duplice numerazione dei versi: una progressiva, l'altra all'interno di ogni unità binaria di stanze (stanza dispari+stanza pari). Pongo in nota un succinto apparato critico.

Come segni di interpunzione, uso la stanghetta corta per distinguere gli emistichi; l'apostrofo (') come pausa di respiro, sul tipo musicale.

Nella seconda edizione metrica, invece, seguo tanto la numerazione progressiva dei versi quanto la loro distribuzione logica all'interno delle stanze, sia dispari che pari, per evidenziare meglio la struttura dell'Inno.

Sovrappongo al testo – edito secondo il metodo classico in uso, con i propri segni grafici – i segni tonici, cioè l'accento tonico e l'indicazione delle sillabe non accentate (~). Mi scuso in anticipo di eventuali errori.

3. Edizione metrica corrente

Οἶκος α' [Stanza I]

- 1 1. Ἄγγελος πρωτοστάτης ἰ οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 2. εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τὸ “Χαῖρε”·
 3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ ἰ σωματούμενόν σε θεωρῶν,
 4. Κύριε,
 5 5. ἐξίστατο καὶ ἴστατο, ὁ κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·
 6. Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
 7. χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
 8. Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·
 9. χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.
 10 10. Χαῖρε, ὅψος δυσανάβατον ἰ ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·
 11. χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον ἰ καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 12. Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις ἰ βασιλέως καθέδρα·
 13. χαῖρε, ὅτι βαστάζεις ἰ τὸν βαστάζοντα πάντα.
 14. Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·
 15 15. χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.
 16. Χαῖρε, δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·
 17. χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης.
 18 Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος β' [Stanza II]

- 19 Βλέπουσα ἡ Ἀγία ἰ ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,
 20 20 φησὶ τῷ Γαβριὲλ θαρσαλέως·
 21 Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς ἰ δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
 22. φαίνεται·
 23. ἀσπύρου γὰρ συλλήψεως ὁ τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων·
 24 Ἀλληλοῦιά.

Principali lezioni varianti. SIGLE: Ma = Manuzio; Td = Τριῳδίον (Venezia 1569, Grottaferrata 1738, Roma 1789, Atene 1963, Atene 2001); Hor = Ὁρολόγιον τὸ μέγα (Roma 1876, Atene 1963); Ant = Ἀνθολόγιον (Roma 1974); Qu = Querci (PG 92); Ch = Christ-Paranikas; Pi = Pitra; Eu = Eustratiadis; Tr = Trypanis; To = Toniolo.

STANZA I: v. 8: ἀνάκλησις MaTd(*omnes*)HorAntQuChPiTrTo, ἀνάστασις Eu || v. 17: βρεφουργεῖται ὁ κτίστης Td(1879)HorAntQuChPiTo; βρεφουργεῖται ὁ πλάστης Td(1569)Ma, προσκυνεῖται ὁ πλάστης Td(1738)QuEuTr.

STANZA II: v. 23: προλέγεις Td(1879)EuTrTo, πῶς λέγεις Td(1569,1738, 1963) HorAntQuChPi.

Οἶκος γ' [Stanza III]

- 25 1. Γνώσιν ἄγνωστον γνῶναι ἢ Παρθένος ζητοῦσα,
 2. ἐβόησε πρὸς τὸν λειτουργοῦντα·
 3. Ἐκ λαγόνων ἄγνων μου Υἱόν ἢ πῶς ἐστι τεχθῆναι δυνατόν;
 4. λέξον μοι.
 5. Πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν ἐν φόβῳ, ἢ πλὴν κραυγάζων οὕτω·
- 30 6. Χαῖρε, ἢ βουλῆς ἀπορρήτου μύστις·
 7. χαῖρε, ἢ σιγῆς δεομένων πίστις.
 8. Χαῖρε, ἢ τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον·
 9. χαῖρε, ἢ τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον.
 10. Χαῖρε, ἢ κλίμαξ ἐπουράνιε, ἢ δι' ἣς κατέβη ὁ Θεός·
- 35 11. χαῖρε, ἢ γέφυρα μετάγουσα ἢ τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν.
 12. Χαῖρε, ἢ τὸ τῶν ἀγγέλων ἢ πολυθρύλητον θαῦμα·
 13. χαῖρε, ἢ τὸ τῶν δαιμόνων ἢ πολυθρήνητον τραῦμα.
 14. Χαῖρε, ἢ τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα·
 15. χαῖρε, ἢ τὸ πῶς μηδένα διδάξασα.
- 40 16. Χαῖρε, ἢ σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν·
 17. χαῖρε, ἢ πιστῶν καταυγάζουσα φρένας.
18. Χαῖρε, ἢ Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος δ' [Stanza IV]

19. Δύναμις τοῦ Ὑψίστου ἢ ἐπεσκίασε τότε
 20. πρὸς σύλληψιν τῇ Ἀπειρογάμῳ·
- 45 21. καὶ τὴν ἔγκαρπον ταύτης νηδύν ἢ ὥς ἀγρὸν ὑπέδειξεν ἡδύν
 22. ἅπασιν
 23. τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν ἢ ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA III: v. 27: ἐκ λαγόνων ἄγνων MaTd(1569,1738,1960)Hor(1963)QuCh EuTr, ἐκ λαγόνων ἄγνων μου Td(1879)Hor(1876)AntPiTo, υἱόν (*alii*), ἱόν Tr. || v. 29: ἔφησεν ἐν φόβῳ (*alii*), ἔφησεν ὡς ἔφθασε Pi, πλὴν κραυγάζων οὕτω (*alii*), κραυγάζων οὕτως Pi, πρὶν κραυγάζων οὕτω Tr. || v. 31: σιγῆς δεομένων (*alii*), σιγῇ δεομένων EuTr. || v. 34: δι' ἣς κατέβη (*alii*), ἣ κατέβη Ch per coniecturam, ὁ θεός (*alii*), [ὁ] θεός Tr. || v. 34: πολυθρύλητον MaTd(1569,1738,1879)Hor(1876) QuCh PiTo, πολυθρύλητον Td(1960)Hor(1963)EuTr. || v. 37: πολυθρήνητον (*alii*), πολυθρύλητον Ma.

STANZA IV: v. 45: ἔγκαρπον Td(1569)Hor(1876)AntEuTo, εὐκαρπον MaTd(1879,1960)Hor(1963)QuChTr, ἄκαρπον Pi. || v. 45: ὑπέδειξεν MaTd(1960)

Οἶκος ε' [Stanza V]

1. Ἔχουσα θεοδόχον ἰ ἡ Παρθένος τὴν μήτραν
- 50 2. ἀνέδραμε πρὸς τὴν Ἑλισάβετ·
3. τὸ δὲ βρέφος ἐκείνης εὐθύς, ἰ ἐπιγνὼν τὸν ταύτης ἀσπασμόν·
4. ἔχαιρε·
5. καὶ ἄλμασιν ὡς ἄσμασιν ἑβόα πρὸς τὴν Θεοτόκον·
6. Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα·
- 55 7. χαῖρε, καρποῦ ἀκηράτου κτῆμα.
8. Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλάνθρωπον·
9. χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα.
10. Χαῖρε, ἄρουρα βλαστάνουσα ἰ εὐφορίαν οἰκτιρμῶν·
11. χαῖρε, τράπεζα βαστάζουσα ἰ εὐθηνίαν ἰλασμῶν.
- 60 12. Χαῖρε, ὅτι λειμῶνα ἰ τῆς τρυφῆς ἀναθάλλεις·
13. χαῖρε, ὅτι λιμένα ἰ τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζεις.
14. Χαῖρε, δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα·
15. χαῖρε, παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα.
16. Χαῖρε, Θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία·
- 65 17. χαῖρε, θνητῶν πρὸς Θεὸν παρρησία.
18. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ς' [Stanza VI]

19. Ζάλην ἔνδοθεν ἔχων ἰ λογισμῶν ἀμφιβόλων
20. ὁ σῶφρων Ἰωσήφ ἐταράχθη,
21. πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν, ἰ καὶ κλεψίγαμον ὑπονοῶν,
- 70 22. Ἄμεμπτε·
23. μαθὼν δέ σου τὴν σύλληψιν ἑκ Πνεύματος Ἁγίου, ἔφη·
24. Ἀλληλούϊα.

Hor(1963)AntQuChPiTo, ἀπέδειξε Td(1569,1879)EuTr.

STANZA V: v. 51: ἐπιγνόν Hor(1963)To, ἐπιγνούν MaTd(1569,1738,1879) Hor(1876)AntQuCh, ἐπιγνοῖν Td(1960)EuTr. || v. 53: πρὸς Θεοτόκον Qu, πρὸς τὴν Θεοτόκον (alii). || v. 55: καρποῦ ἀκηράτου (alii), καρποῦ ἀθανάτου EuTr.

STANZA VI: v. 69: πρώην ἄγαμον Hor(1876)Pi, πρὸς τὴν ἄγαμον (alii).

Οἶκος ζ' [Stanza VII]

1. Ἦκουσαν οἱ ποιμένες ἰ τῶν ἀγγέλων ὑμνούντων
2. τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ παρουσίαν·
- 75 3. καὶ δραμόντες ποιμένα ὄραν, ἰ θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἀμνόν
4. ἄμωμον,
5. ἐν τῇ γαστρὶ Μαρίας βοσκηθέντα, ἢ ἦν ὑμνοῦντες εἶπον·
6. Χαῖρε, ἄμνου καὶ ποιμένος μήτερ·
7. χαῖρε, αὐλὴ λογικῶν προβάτων.
- 80 8. Χαῖρε, ἀοράτων θηρῶν ἀμυντήριον·
9. χαῖρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον.
10. Χαῖρε, ὅτι τὰ οὐράνια ἰ συναγάζεται τῇ γῇ·
11. χαῖρε, ὅτι τὰ ἐπίγεια ἰ συγχορεύει οὐρανοῖς.
12. Χαῖρε, τῶν ἀποστόλων ἰ τὸ ἀσίγητον στόμα·
- 85 13. χαῖρε, τῶν ἀθλοφόρων ἰ τὸ ἀνίκητον θάρσος.
14. Χαῖρε, στεῖρρόν τῆς πίστεως ἔρεισμα·
15. χαῖρε, λαμπρὸν τῆς χάριτος γνῶρισμα.
16. Χαῖρε, δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης·
17. χαῖρε, δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν.
- 90 18. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος η' [Stanza VIII]

19. Θεοδρόμον ἀστέρα ἰ θεωρήσαντες μάγοι,
20. τῇ τούτου ἠκολούθησαν αἶγλη·
21. καὶ ὡς λύχνον κρατοῦντες αὐτόν, ἰ δι' αὐτοῦ ἠρεύνων κραταιόν
22. Ἄνακτα·
- 95 23. καὶ φθάσαντες τὸν ἄφθαστον, ἢ ἐχάρησαν αὐτῷ βοῶντες·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA VII: v. 75: ὡς πρὸς ποιμένα (*alii*), ποιμένα ὄραν Hor(1876)AntPi (qui adnotat: ὡς πρὸς ποιμένα edd. et plerique codd. laesa melodia, quam duce Lascharis restituimus)To. || v. 78: μήτερ Td(1879) Hor(1876)AntPiEuTo, μήτηρ (*alii*). || v. 80: θηρῶν MaTd(1879)EuTrTo, ἐχθρῶν Td(1960)Hor(1876,1963)AntQuChPi. || v. 82: συναγάζεται (*alii*), συναγάλλονται EuTr. || v. 83: συγχορεύει οὐρανοῖς (*alii*), συγχορεύουσι πιστοῖς EuTr.

STANZA VIII: nessuna lezione variante.

Οἶκος θ' [Stanza IX]

1. Ἴδον παῖδες Χαλδαίων ἰ ἐν χερσὶ τῆς Παρθένου
2. τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους·
3. καὶ δεσπότην νοοῦντες αὐτόν, ἰ εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν,
- 100 4. ἔσπευσαν
5. τοῖς δώροις θεραπεῦσαι, ὃ καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλογημένῃ·
6. Χαῖρε, ὦ ἀστέρος ἀδύτου μήτηρ·
7. χαῖρε, ὦ αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας.
8. Χαῖρε, ὦ τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον σβέσασα·
- 105 9. χαῖρε, ὦ τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα.
10. Χαῖρε, ὦ τύραννον ἀπάνθρωπον ἰ ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς·
11. χαῖρε, ὦ κύριον φιλάνθρωπον ἰ ἐπιδείξασα Χριστόν.
12. Χαῖρε, ὦ ἡ τῆς βαρβάρου ἰ λυτρουμένη θρησκείας·
13. χαῖρε, ὦ τοῦ βορβόρου ἰ ῥυομένη τῶν ἔργων.
- 110 14. Χαῖρε, ὦ πυρὸς προσκύνησιν παύσασα·
15. χαῖρε, ὦ φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα.
16. Χαῖρε, ὦ πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης·
17. χαῖρε, ὦ πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη.
18. Χαῖρε, ὦ Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ι' [Stanza X]

- 115 19. Κήρυκες θεοφόροι ἰ γεγονότες οἱ μάγοι,
20. ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα·
21. ἐκτελέσαντές σου τὸν χρησμόν, ἰ καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστόν
22. ἅπαντιν,
23. ἀφέντες τὸν Ἡρώδη ὡς ληρώδη, ὃ μὴ εἰδότα ψάλλειν·
- 120 24. Ἀλληλοῦϊά.

STANZA IX: v. 98: χειρὶ (*alii*), χειρσί Td(1879)Eu. || v. 102: μήτηρ Td(1879)Hor(1876)AntPīTo, μήτηρ Td(1960)Hor(1963)QuChEuTr. || v. 104: σβέσασα (*alii*), παύσασα Tr. || v. 110: παύσασα (*alii*), σβέσασα Tr. || v. 112: πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης (*alii*), πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνη Ma, Περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης EuTr.

STANZA X: nessuna lezione variante, se non di segni tipografici.

Οἶκος ια' [Stanza XI]

1. Λάμπσας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἰ φωτισμὸν ἀληθείας,
2. ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος·
3. τὰ γὰρ εἶδωλα ταύτης, Σωτήρ, ἰ μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχύν,
4. πέπτωκεν·
- 125 5. οἱ τούτων δὲ ῥυσθέντες, ' ἀνεβόων πρὸς τὴν Θεοτόκον·
6. Χαῖρε, ' ἀνόρθωσις τῶν ἀνθρώπων·
7. χαῖρε, ' κατάπτωσις τῶν δαιμόνων.
8. Χαῖρε, ' ἡ τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσασα·
9. χαῖρε, ' τῶν εἰδόλων τὸν δόλον ἐλέγξασα.
- 130 10. Χαῖρε, ' θάλασσα ποντίσασα ἰ Φαραὼ τὸν νοητόν·
11. χαῖρε, ' πέτρα ἡ ποτίσασα ἰ τοὺς διψῶντας τὴν ζωήν.
12. Χαῖρε, ' πύρινε στύλε ἰ ὁδηγῶν τοὺς ἐν σκότει·
13. χαῖρε, ' σκέπη τοῦ κόσμου ἰ πλατυτέρα νεφέλης.
14. Χαῖρε, ' τροφή τοῦ μάννα διάδοχε·
- 135 15. χαῖρε, ' τρυφῆς ἀγίας διάκονε.
16. Χαῖρε, ' ἡ γῆ ἡ τῆς ἐπαγγελίας·
17. χαῖρε, ' ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα.
18. Χαῖρε, ' Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ιβ' [Stanza XII]

19. Μέλλοντος Συμεῶνος ἰ τοῦ παρόντος αἰῶνος
- 140 20. μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος,
21. ἐπεδόθης ὡς βρέφος αὐτῷ, ἰ ἀλλ' ἐγνώσθης τούτῳ καὶ θεός
22. τέλειος·
23. διόπερ ἐξεπλάγη σου ' τὴν ἄρρητον σοφίαν, κράζων·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XI: v. 123: ἐνέγκαντα (*alii*), ἐνεγκόντα Ma. || v. 124: πέπτωκεν (*alii*), πέπτωκαν Tr. || v. 125: ἀνεβόων Td(1569,1738,1879)Hor(1876)AntPīTrTo. ἐβόων Td(1960)Hor(1963)QuChEu, νῦν βοῶσι Ma. || v. 128: τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσασα (*alii*), τῆς ἀπάτης τὴν πλάνην πατήσασα Td(1960)Hor(1963)QuChTr. || v. 135: τρυφῆς ἀγίας διάκονε (*alii*), τροφῆς ἀγίας διάκονε Ant. || v. 136: ἡ γῆ ἡ τῆς ἐπαγγελίας MaPīTrTo, ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας (*alii*).

STANZA XII: v. 143: ἄρρητον (*alii*), ἄπειρον Ch. - Si nota nelle edizioni qualche errore tipografico o diversa accentazione.

Οἶκος ιγ' [Stanza XIII]

- 145 1. Νέαν ἔδειξε κτίσιν ἰ ἐμφανίσας ὁ κτίστης
 2. ἡμῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γενομένοις·
 3. ἐξ ἀσπόρου βλαστήσας γαστρός ἰ καὶ φυλάξας ταύτην ὥσπερ ἦν,
 4. ἄφθορον·
 5. ἵνα τὸ θαῦμα βλέποντες, ' ὑμνήσωμεν αὐτήν, βοῶντες·
- 150 6. Χαῖρε, ' τὸ ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας·
 7. χαῖρε, ' τὸ στέφος τῆς ἐγκρατείας.
 8. Χαῖρε, ' ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα·
 9. χαῖρε, ' τῶν ἀγγέλων τὸν βίον ἐμφαίνουσα.
 10. Χαῖρε, ' δένδρον ἀγλαόκαρπον ἰ ἐξ οὗ τρέφονται πιστοί·
- 155 11. χαῖρε, ' ξύλον εὐσκιόφυλλον ἰ ὑφ' οὗ σκέπονται πολλοί.
 12. Χαῖρε, ' κυοφοροῦσα ἰ ὁδηγὸν πλανωμένους·
 13. χαῖρε, ' ἀπογεννώσα ἰ λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις.
 14. Χαῖρε, ' κριτοῦ δικαίου δυσώπησις·
 15. χαῖρε, ' πολλῶν πταιόντων συγχώρησις.
- 160 16. Χαῖρε, ' στολὴ τῶν γυμνῶν παρρησίας·
 17. χαῖρε, ' στοργὴ πάντα πόθον νικῶσα.
24. Χαῖρε, ' Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ιδ' [Stanza XIV]

19. Ξένον τόκον ἰδόντες ἰ ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου,
 20. τὸν νοῦν εἰς οὐρανὸν μεταθέντες·
- 165 21. διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Ὑψηλὸς ἰ ἐπὶ γῆς ἐφάνη ταπεινός
 22. ἄνθρωπος,
 23. βουλόμενος ἐλκύσαι πρὸς τὸ ὕψος ' τοὺς αὐτῷ βοῶντας·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XIII: v. 151: τὸ στέφος (*alii*), τὸ στέμμα Td(1569)EuTr. || v. 152: ἀναστάσεως (*alii*), τῆς ἀναστάσεως Td(1879)Qu. || v. 156-157: κυοφοροῦσα ὁδηγὸν πλανωμένοις, ἀπογεννώσα λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις Pi ordine inverso, κυοφοροῦσα λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις Tr, ἀπογεννώσα ὁδηγὸν πλανωμένους Tr. || v. 159: πολλῶν πταιόντων (*alii*), πολλῶν πταισμάτων PiEuTr.

STANZA XIV: v. 164: οὐρανόν (*alii*), οὐρανοὺς Td(1879)QuEuTr. || v. 159: ὁ ὕψηλός (*alii*), ὁ ὕψηλός add. θεός Td(1960)Hor(1963)QuCh., qui recte adnotat: "duabus syllabis versus abundat". || v. 167: πρὸς τὸ ὕψος (*alii*), πρὸς ὕψος Ma.

Οἶκος ιε' [Stanza XV]

1. Ὅλος ἦν ἐν τοῖς κάτω, ι καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλως
- 170 2. ἀπὴν ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος·
3. συγκατάβασις γὰρ θεϊκή, ι οὐ μετάβασις δὲ τοπική
4. γέγονε
5. καὶ τόκος ἐκ Παρθένου θεολήπτου ὁ ἀκουούσης ταῦτα·
6. Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χώρα·
- 175 7. χαῖρε, σεπτοῦ μυστηρίου θύρα.
8. Χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα·
9. χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα.
10. Χαῖρε, ὄχημα πανάγιον ι τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ·
11. χαῖρε, οἶκημα πανάριστον ι τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ.
- 180 12. Χαῖρε, ἡ τάναντία ι εἰς ταὐτὸ ἀγαγοῦσα·
13. χαῖρε, ἡ παρθενίαν ι καὶ λοχείαν ζευγνῦσα.
14. Χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παράβασις·
15. χαῖρε, δι' ἧς ἠνοίχθη παράδεισος.
16. Χαῖρε, ἡ κλεῖς τῆς Χριστοῦ βασιλείας·
- 185 17. χαῖρε, ἐλπίς ἀγαθῶν αἰωνίων.
18. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ις' [Stanza XVI]

19. Πᾶσα φύσις ἀγγέλων ι κατεπλάγη τὸ μέγα
20. τῆς σῆς ἐνανθρωπήσεως ἔργον·
21. τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεόν, ι ἐθεώρει πᾶσι προσιτόν
- 190 22. ἄνθρωπον,
23. ἡμῖν μὲν συνδιάγοντα, ὁ ἀκούοντα δὲ παρὰ πάντων·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XV: v. 169: οὐδ' ὅλως vel οὐδόλως edd. || v. 173: καὶ τόκος MaTd(1879,1960)Hor(1963)QuChEuTrTo, ὁ τόκος Hor(1876)AntPi. || v. 177: ἀναμφίβολον καύχημα (*alii*), ἀναμφίβολον λάλημα Ma. || v. 180: εἰς ταὐτό (*alii*), εἰς ταὐτόν Ma. || v. 181: λοχείαν (*alii*), γονεῖαν Ant. || v. 183: ἠνοίχθη (*alii*), ἠνοίγει Td(1569).

STANZA XVI: v. 189: ἐθεώρει (*alii*), ἐθεώρουν Eu. || v. 191: παρὰ πάντων (*alii*), παρὰ πάντων + οὕτως Td(1960)Hor(1963)AntQu Ch expungit.

Οἶκος ιζ' [Stanza XVII]

1. Ῥήτορας πολυφθόγγους ἰ ὥς ἰχθύας ἀφώνους
2. ὀρώμεν ἐπὶ σοί, Θεοτόκε·
- 195 3. ἀποροῦσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς ἰ καὶ παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν
4. ἴσχυσας·
5. ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες, ὁ πιστῶς βοῶμεν·
6. Χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δοχεῖον·
7. χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον.
- 200 8. Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα·
9. χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα.
10. Χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν ἰ οἱ δεινοὶ συζητηταί·
11. χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν ἰ οἱ τῶν μύθων ποιηταί.
12. Χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων ἰ τὰς πλοκάς διασπῶσα·
- 205 13. χαῖρε, τῶν Ἀλιέων ἰ τὰς σαγήνας πληροῦσα.
14. Χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα·
15. χαῖρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα.
16. Χαῖρε, ὁλκάς τῶν θελόντων σωθῆναι·
17. χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων.
- 210 18. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ιη' [Stanza XVIII]

19. Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον ἰ ὁ τῶν ὄλων Κοσμήτωρ
20. πρὸς τοῦτον αὐτεπάγγελτος ἦλθε·
21. καὶ ποιμὴν ὑπάρχων ὡς θεός, ἰ δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς
22. πρόβατον·
- 215 23. ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον καλέσας, ὁ ὡς θεὸς ἀκούει·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XVII: v. 203: συζητηταί (*alii*), συζηητικοί Qu. || v. 207: φωτίζουσα (*alii*), πλουτίζουσα Ma.

STANZA XVIII: v. 213: ὡς θεός (*alii*), καὶ θεός Td(1569). || v. 214: ἄνθρωπος (*alii*), πρόβατον PíTo, ὅμοιος Tr. || v. 215: ὡς θεὸς ἀκούει (*alii*), ἀκούει ὡς θεὸς Ma.

Οἶκος ιθ' [Stanza XIX]

1. Τείχος εἰ τῶν παρθένων, ἰ Θεοτόκε Παρθένε,
2. καὶ πάντων τῶν εἰς σέ προστρεχόντων·
3. ὁ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἰ κατεσκεύασέ σε ποιητής,
- 220 4. Ἄχραντε,
5. οἰκήσας ἐν τῇ μήτρᾳ σου, ὅσοι πάντας προσφωνεῖν διδάξας·
6. Χαῖρε, ὅτι στήλη τῆς παρθενίας·
7. χαῖρε, ὅτι πύλη τῆς σωτηρίας.
8. Χαῖρε, ὅτι ἀρχηγὲ νοητῆς ἀναπλάσεως·
- 225 9. χαῖρε, ὅτι χορηγὲ θεϊκῆς ἀγαθότητος.
10. Χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας ἰ τοὺς συλληφθέντας αἰσχροῦς·
11. χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας ἰ τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν.
12. Χαῖρε, ὅτι τὸν φθορέα ἰ τῶν φρενῶν καταργοῦσα·
13. χαῖρε, ὅτι τὸν σπορέα ἰ τῆς ἀγνείας τεκοῦσα.
- 230 14. Χαῖρε, ὅτι παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως·
15. χαῖρε, ὅτι πιστοὺς Κυρίῳ ἀρμόζουσα.
16. Χαῖρε, ὅτι καλὴ κουροτρόφε παρθένων·
17. χαῖρε, ὅτι ψυχῶν νυμφοστόλε ἀγίων.
18. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κ' [Stanza XX]

- 235 19. Ὑμνος ἅπας ἡττάται ἰ συνεκτείνεσθαι σπεύδων
20. τῷ πλήθει τῶν πολλῶν οἰκτιρισμῶν σου·
21. ἱσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾧδᾶς ἰ ἂν προσφέρωμέν σοι, Βασιλεῦ
22. ἄγιε,
23. οὐδὲν τελοῦμεν ἄξιον ὧν δέδωκας τοῖς σοὶ βοῶσιν·
- 240 24. Ἀλληλουῖα.

STANZA XIX: v. 218: προστρεχόντων (*alii*), προσφευγόντων MaEuTr. || v. 183: οἰκήσας (*alii*), οἰκῆσαι Hor(1876)AntPi. || v. 221: σοὶ πάντας (*alii*), καὶ πάντας MaTd(1879), καὶ πάντας σοι (Td1879,1960)Hor(1963)Qu, καὶ δεῖξας προσφωνεῖν σοι πάντας EuTr. || v. 230: ἀσπόρου (*alii*), ἀφθόρου Td(1569). || vv. 226-227: ordine inverso PiEu. || v. 232: παρθένων (*alii*), παρθένη Ma.

STANZA XX: v. 237: ἱσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾧδᾶς PiEu, ἱσαρίθμους ψαλμοὺς καὶ ᾧδᾶς MaTd(1569,1738)Tr, ἱσαρίθμους γὰρ τῇ ψάμμω ᾧδᾶς Td(1960) Hor(1963)Qu Ch expungit [τῇ], ἱσαρίθμους γὰρ τῷ ψάμμω ᾧδᾶς (Td1879). || vv. 239: δέδωκας τοῖς σοὶ βοῶσιν (*alii*), ἔδωκας Ma, δέδωκας ἡμῖν τοῖς σοὶ βοῶσιν Td(1960) Hor(1963)Qu, δέδωκας ἡμῖν [τοῖς σοὶ] βοῶσιν ChTr.

Οἶκος κα' [Stanza XXI]

1. Φωτοδόχον λαμπάδα ἰ τοῖς ἐν σκότει φανείσαν
2. ὀρώμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον·
3. τὸ γὰρ αὔλον ἄπτουσα φῶς ἰ ὁδηγεῖ πρὸς γνώσιν θεϊκὴν
4. ἅπαντας,
- 245 5. αὐγὴ τὸν νοῦν φωτίζουσα, 'κραυγὴ δὲ τιμωμένη ταύτη·
6. Χαῖρε, 'ἀκτὶς νοητοῦ Ἑλίου·
7. χαῖρε, 'βολὶς τοῦ ἀδύτου φέγγους.
8. Χαῖρε, 'ἀστραπὴ τὰς ψυχὰς καταλάμπουσα·
9. χαῖρε, 'ὡς βροντὴ τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα.
- 250 10. Χαῖρε, 'ὅτι τὸν πολύφωτον ἰ ἀνατέλλεις φωτισμόν·
11. χαῖρε, 'ὅτι τὸν πολύρρυθτον ἰ ἀναβλύζεις ποταμόν.
12. Χαῖρε, 'τῆς κολυμβήθρας ἰ ζωγραφοῦσα τὸν τύπον·
13. χαῖρε, 'τῆς ἁμαρτίας ἰ ἀναιροῦσα τὸν ῥύπον.
14. Χαῖρε, 'λουτὴρ ἐκπλύνων συνείδησιν·
- 255 15. χαῖρε, 'κρατὴρ κερνῶν ἀγαλλίασιν.
16. Χαῖρε, 'ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας·
17. χαῖρε, 'ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας.
18. Χαῖρε, 'Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κβ' [Stanza XXII]

19. Χάριν δοῦναι θελήσας ἰ ὀφλημάτων ἀρχαίων
- 260 20. ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων,
21. ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ ἰ πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ
22. χάριτος·
23. καὶ σχίσας τὸ χειρόγραφον, 'ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως·
24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XXI: v. 245: ταύτη Hor(1876)AntChPiEuTo, ταῦτα MaTd(1738,1879, 1960)Hor(1963)QuTr. || v. 247: βολίς (*alii*), λαμπτήρ MaTd(1569)EuTr. || v. 247: πολύφωτον (*alii*), πολύρρυθτον Ma. || v. 251: πολύρρυθτον (*alii*), πολύρρυθτον Td(1960) Hor(1963)Tr, πολύδωρον Ma. || v. 257: ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας (*alii*), ζωὴ, μυστικὴ εὐωχία Ma, ζωῆς μυστικῆς εὐωχία Eu.

STANZA XXII: v. 263: ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως (*alii*), ἀκούει παρὰ πάντων Ma.

Οἶκος κγ' [Stanza XXIII]

- 265 1. Ψάλλοντές σου τὸν τόκον, ἰ ἀνυμνοῦμέν σε πάντες
 2. ὥς ἔμψυχον ναόν, Θεοτόκε·
 3. ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκῆσας γαστρὶ ἰ ὁ συνέχων πάντα τῇ χειρί
 4. Κύριος,
 5. ἡγίασεν, ἐδόξασεν, ' ἐδίδαξε βοᾶν σοι πάντας·
- 270 6. Χαῖρε, ' σκηνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγον·
 7. χαῖρε, ' Ἀγία ἀγίων μείζων.
 8. Χαῖρε, ' κιβωτὲ χρυσοθεῖσα τῷ Πνεύματι·
 9. χαῖρε, ' θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε.
 10. Χαῖρε, ' τίμιον διάδημα ἰ βασιλέων εὐσεβῶν·
- 275 11. χαῖρε, ' καύχημα σεβάσμιον ἰ ἱερέων εὐλαβῶν.
 12. Χαῖρε, ' τῆς Ἐκκλησίας ἰ ὁ ἀσάλευτος πύργος·
 13. χαῖρε, ' τῆς Βασιλείας ἰ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.
 14. Χαῖρε, ' δι' ἧς ἐγείρονται τρόπαια·
 15. χαῖρε, ' δι' ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι.
- 280 16. Χαῖρε, ' χρωτὸς τοῦ ἐμοῦ θεραπεία·
 17. χαῖρε, ' ψυχῆς τῆς ἐμῆς σωτηρία.
18. Χαῖρε, ' Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κδ' [Stanza XXIV]

19. ὦ πανύμνητε Μῆτερ, ἰ ἡ τεκούσα τὸν πάντων
 20. ἀγίων ἀγιώτατον Λόγον,
- 285 21. δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν, ἰ ἀπὸ πάσης ῥῦσαι συμφορᾶς
 22. ἅπαντας·
 23. καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως ' τοὺς συμβοῶντας·
- 288 24. Ἀλληλούϊα.

STANZA XXIII: v. 265: ἀνυμνοῦμεν (*alii*), εὐφημοῦμεν MaEuTr. || v. 267: ὁ συνέχων (*alii*), ὁ κατέχων Tr. || v. 280: χρωτὸς (*alii*), φωτὸς EuTr. || v. 281: σωτηρία (*alii*), προστασία Td(1569)EuTr.

STANZA XXIV: v. 283: Μῆτερ (*alii*), μήτηρ Tr. || v. 287: τοὺς συμβοῶντας Td(1960)Hor(1876)AntChPiTo, τοὺς ἐκβοῶντας Ma, τοὺς σοὶ βοῶντας Td(1569, 1738, 1879, 2001)Hor(1963)QuEuTr.

4. Edizione metrica con segni tonici

Οἶκος α' [Stanza I]

- 1 1. Ἄγγελος πρῶτοστάτης ἰ οὐρανόθεν ἐπέμφθη
 2 2. εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ "Χαίρε".
 3 3. καὶ σὺν τῇ ἁσώματῳ φωνῇ ἰ σώματούμενόν σε θεῶν,
 4 4. Κύριε,
 5 5. ἐξίστατο καὶ ἴστατο ὁ κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα.
 6 [1] Χαίρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει.
 7 [2] χαίρε, δι' ἧς ἡ ἄρὰ ἐκλείψει.
 8 [3] Χαίρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις.
 9 [4] χαίρε, τῶν δακρύων τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις.
 10 [5] Χαίρε, ὅπως δυσανάβατον ἰ ἀνθρώπinois λογισμοῖς.
 11 [6] χαίρε, βάθος δυσθεώρητον ἰ καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 12 [7] Χαίρε, ὅτι ὑπάρχεις ἰ Βασιλέως καθέδρα.
 13 [8] χαίρε, ὅτι βαστάζεις ἰ τὸν βαστάζοντα πάντα.
 14 [9] Χαίρε, ἁσθήρ ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον.
 15 [10] χαίρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.
 16 [11] Χαίρε, δι' ἧς νεοουργεῖται ἡ κτίσις.
 17 [12] χαίρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.
 18 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος β' [Stanza II]

- 19 1. Βλέπουσα ἡ Ἁγία ἰ ἑαυτὴν ἐν ἁγνείᾳ,
 20 2. φησί τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως.
 21 3. Το παρὰδοξόν σου τῆς φωνῆς ἰ δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
 22 4. φαίνεται.
 23 5. ἄσπορον γὰρ συλλήψεως ὁ τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων.
 24 6. Ἀλληλοῦϊα.

Οἶκος γ' [Stanza III]

- 25 1. Γνώσιν ἄγνωστον γινῶναι ἡ Παρθένος ζητοῦσα,
 26 2. ἔβόησε πρὸς τὸν λειτουργούντα·
 27 3. Ἐκ λαγόνων ἄγνων μου Ὑῖόν ἡ πῶς ἔστι τεχθῆναι δυνατόν;
 28 4. λέξον μοι.
 29 5. Πρὸς ἣν ἐκείνος ἔφησεν ἐν φόβῳ, ἡ πλὴν κραυγάζων οὕτω·
- 30 [1] Χαῖρε, βουλῆς ἀπορρήτου μύστις·
 31 [2] χαῖρε, σιγῆς δεομένων πίστις.
 32 [3] Χαῖρε, τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον·
 33 [4] χαῖρε, τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον.
- 34 [5] Χαῖρε, κλίμαξ ἐπουράνιε, ἡ δι' ἣς κατέβη ὁ Θεός·
 35 [6] χαῖρε, γέφυρα μετάγουσα ἡ τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν.
 36 [7] Χαῖρε, τὸ τῶν Ἀγγέλων ἡ πολυθρύλητον θαῦμα·
 37 [8] χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων ἡ πολυθρήνητον τραῦμα.
- 38 [9] Χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα·
 39 [10] χαῖρε, τὸ "πῶς" μηδένα διδάξασα.
 40 [11] Χαῖρε, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνώσιν·
 41 [12] χαῖρε, πιστῶν καταυγάζουσα φρένας.
- 42 6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος δ' [Stanza IV]

- 43 1. Δύναμις τοῦ Ὑψίστου ἡ ἐπεσκίασε τότε
 44 2. πρὸς σύλληψιν τῇ Ἀπειρογάμῳ·
 45 3. καὶ τὴν ἐγκαρπον ταύτης νηδύν ἡ ὥς ἄγρον ὑπέδειξεν ἡδύν
 46 4. ἅπασιν·
 47 5. τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν, ἡ ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως·
 48 6. Ἀλληλοῦῖα.

Οἶκος ε' [Stanza V]

- 49 1. Ἐχούσα θεοδόχον ἡ Παρθένος τὴν μήτραν
 50 2. ἀνέδραμε πρὸς τὴν Ἑλισάβετ·
 51 3. τὸ δὲ βρέφος ἐκείνης εὐθύς, ἡ ἐπιγνὼν τὸν ταύτης ἀσπασμόν
 52 4. ἔχαιρε·
 53 5. καὶ ἄλμασιν ὥς ἄσμασιν ἔβόα πρὸς τὴν Θεοτόκον·
 54 [1] Χαίρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλήμα·
 55 [2] χαίρε, καρποῦ ἀκηράτου κτήμα.
 56 [3] Χαίρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλάνθρωπον·
 57 [4] χαίρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα.
 58 [5] Χαίρε, ἄρουρα βλαστάνουσα ἡ εὐφορίαν οἰκτιρμῶν·
 59 [6] χαίρε, τράπεζα βαστάζουσα ἡ εὐθηνίαν ἰλασμών.
 60 [7] Χαίρε, ὅτι λειμών ἡ τῆς τρυφῆς ἀναθάλλεις·
 61 [8] χαίρε, ὅτι λιμέν ἡ τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζεις.
 62 [9] Χαίρε, δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα·
 63 [10] χαίρε, πάντος τοῦ κόσμου ἐξιλάσμα.
 64 [11] Χαίρε, Θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία·
 65 [12] χαίρε, θνητῶν πρὸς Θεὸν παρρησία.
 66 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ς' [Stanza VI]

- 67 1. Ζάλην ἐνδοθεν ἔχων ἡ λογισμῶν ἀμφιβόλων
 68 2. ὁ σώφρων Ἰωσήφ ἐταράχθη,
 69 3. πρὸς τὴν ἀγαμὸν σέ θεωρῶν, ἡ καὶ κλεψίγαμον ὑπονοῶν,
 70 4. Ἄμεμπτε·
 71 5. μαθὼν δέ σου τὴν σύλληψιν ἡ ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, ἔφη·
 72 6. Ἀλληλουϊά.

Οἶκος ζ' [Stanza VII]

- 73 1. Ἦκούσαν οἱ ποιμένες ἰ τῶν Ἀγγέλων ὑμνούντων
 74 2. τὴν ἑνσάρκον Χριστοῦ παρουσίαν·
 75 3. καὶ δραμόντες Ποιμένα ὄραν, ἰ θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἄμνον
 76 4. ἄμμον,
 77 5. ἐν τῇ γαστρὶ Μαρίας βοσκηθέντα, ἢ ὑμνοῦντες εἶπον·
 78 [1] Χαίρε, ἄμνον καὶ ποιμένος Μήτηρ·
 79 [2] χαίρε, αὐλή λογικῶν προβάτων.
 80 [3] Χαίρε, ἄοράτων θηρῶν ἀμυντήριον·
 81 [4] χαίρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον.
 82 [5] Χαίρε, ὅτι τὰ οὐράνια ἰ συναγάλλεται τῇ γῇ·
 83 [6] χαίρε, ὅτι τὰ ἐπίγεια ἰ συγχορεύει οὐρανοῖς.
 84 [7] Χαίρε, τῶν Ἀποστόλων ἰ τὸ ἀσίγητον στόμα·
 85 [8] χαίρε, τῶν Ἀθλοφόρων ἰ τὸ ἀνίκητον θάρσος.
 86 [9] Χαίρε, στεῖρρόν τῆς πίστεως ἔρεισμα·
 87 [10] χαίρε, λαμπρόν τῆς χάριτος γνώρισμα.
 88 [11] Χαίρε, δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης·
 89 [12] χαίρε, δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν.
 90 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος η' [Stanza VIII]

- 91 1. Θεοδρόμον ἀστέρα ἰ θεωρήσαντες μάγοι,
 92 2. τῇ τούτου ἠκολούθησαν αἵ γλῃ·
 93 3. καὶ ὡς λύχον κρατοῦντες αὐτόν ἰ δι' αὐτοῦ ἡρένων κραταῖόν
 94 4. Ἄνακτα·
 95 5. καὶ φθάσαντες τὸν Ἀφθαστον, ἢ ἐχάρησαν αὐτῷ βοῶντες·
 96 6. Ἀλληλοῦϊα.

Οἶκος θ' [Stanza IX]

- 97 1. Ἴδον παῖδες Χαλδαίων ἰ ἐν χερσὶ τῆς Παρθένου
 98 2. τὸν πλάσαντα χεῖρὶ τοὺς ἀνθρώπους·
 99 3. καὶ Δεσπότην νοοῦντες αὐτόν, ἰ εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν,
 100 4. ἔσπευσαν
 101 5. τοῖς δώροις θεραπεύσαι, ' καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλόγημένῃ·
 102 [1] Χαίρε, ' ἄστέρος ἀδύτου Μήτηρ·
 103 [2] χαίρε, ' αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας.
 104 [3] Χαίρε, ' τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον σβέσασα·
 105 [4] χαίρε, ' τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα.
 106 [5] Χαίρε, ' τύραννον ἀπάνθρωπον ἰ ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς·
 107 [6] χαίρε, ' Κύριον φιλάνθρωπον ἰ ἐπιδείξασα Χριστόν.
 108 [7] Χαίρε, ' ἡ τῆς βαρβάρου ἰ λυτροῦμένη θρησκείας·
 109 [8] χαίρε, ' ἡ τοῦ βορβόρου ἰ ῥυομένη τῶν ἔργων.
 110 [9] Χαίρε, ' πυρὸς προσκύνησιν παύσασα·
 111 [10] χαίρε, ' φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα.
 112 [11] Χαίρε, ' πιστῶν ὁδηγέ σωφροσύνης·
 113 [12] χαίρε, ' πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη.
 114 6. Χαίρε, ' Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ι' [Stanza X]

- 115 1. Κήρυκες θεοφόροι ἰ γεγονότες οἱ μάγοι,
 116 2. ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα·
 117 3. ἐκτελέσαντές σου τὸν χρησμόν, ἰ καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστόν
 118 4. ἅπασιν,
 119 5. ἀφέντες τὸν Ἑρώδη ὡς ληρώδη, ' μὴ εἰδότα ψάλλειν·
 120 6. Ἀλληλοῦῖα.

Οἶκος ια' [Stanza XI]

- 121 1. Λάμψας ἔν τῇ Αἰγύπτῳ ἰ φωτισμόν ἀληθείας,
 122 2. ἔδίδωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος·
 123 3. τὰ γὰρ εἰδῶλα ταύτης, Σωτήρ, ἰ μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχύν,
 124 4. πέπτωκεν·
 125 5. οἱ τούτων δὲ ῥυσθέντες, ὁ ἀνέβῳν πρὸς τὴν Θεοτόκον·
 126 [1] Χαίρε, ὁ ἀνθρώπις τῶν ἀνθρώπων·
 127 [2] χαίρε, ὁ κατὰπτῶσις τῶν δαιμόνων.
 128 [3] Χαίρε, ὁ τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσας·
 129 [4] χαίρε, τῶν εἰδῶλων τὸν δόλον ἐλέγξας·
 130 [5] Χαίρε, ὁ θάλασσα ποντίσας ἰ Φαραῶ τὸν νοητόν·
 131 [6] χαίρε, πέτρα ὁ ποτίσας ἰ τοὺς διψῶντας τὴν ζωήν.
 132 [7] Χαίρε, πύρινε στύλε ἰ ὁδηγῶν τοὺς ἐν σκότει·
 133 [8] χαίρε, σκέπη τοῦ κόσμου ἰ πλατυτέρα νεφέλης.
 134 [9] Χαίρε, τροφή τοῦ μάννα διάδοχε·
 135 [10] χαίρε, τρυφῆς ἁγίας διάκονε.
 136 [11] Χαίρε, ὁ γῆ ὁ τῆς ἐπαγγελίας·
 137 [12] χαίρε, ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα.
 138 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ιβ' [Stanza XII]

- 139 1. Μέλλοντος Συμεῶνος ἰ τοῦ παρόντος αἰῶνος
 140 2. μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος,
 141 3. ἐπεδόθης ὡς βρέφος αὐτῷ, ἰ ἀλλ' ἐγνώσθης τούτῳ καὶ Θεός
 142 4. τέλειος·
 143 5. διόπερ ἐξεπλάγη σοῦ ὁ τὴν ἀρρήτον σοφίαν, κράζων·
 144 6. Ἀλληλοῦϊα.

Οἶκος ιγ' [Stanza XIII]

- 145 1. Νέα̃ν̃ ἔδειξεν̃ κτίσιν̃ ἰ ἔμφανί̃σας̃ ὃ Κτί̃στης
 146 2. ἡμῖν̃ τοῖς̃ ὑπ' αὐτοῦ̃ γενομένοι̃ς·
 147 3. ἔξ̃ ἀσπόρου̃ βλαστή̃σας̃ γαστρός̃ ἰ καὶ φυλά̃ξας̃ ταυτήν̃ ὥσπερ̃ ἦν̃,
 148 4. ἀφθο̃ρον·
 149 5. ἵνα̃ τὸ θαῦμα̃ βλέποντες̃, ' ὑμνή̃σωμεν̃ αὐτήν̃, βοῶντες̃·
 150 [1] Χαίρε̃, ' τὸ ἄνθος̃ τῆς̃ ἀφθα̃ρσίας̃·
 151 [2] χαίρε̃, ' τὸ στέφος̃ τῆς̃ ἐγκρα̃τείας̃.
 152 [3] Χαίρε̃, ' ἀναστά̃σεως̃ τύπον̃ ἐκλά̃μπουσα̃·
 153 [4] χαίρε̃, ' τῶν Ἀγγέ̃λων̃ τὸν βίον̃ ἐμφαί̃νουσα̃.
 154 [5] Χαίρε̃, ' δένδρον̃ ἀγλαό̃καρπον̃ ἰ ἔξ̃ οὗ̃ τρέφονταί̃ πιστοί̃·
 155 [6] χαίρε̃, ' ξύλον̃ εὐσκιό̃φυλλον̃ ἰ ὑφ' οὗ̃ σκέπονται̃ πολλοί̃.
 156 [7] Χαίρε̃, ' κύοφο̃ρούσα̃ ἰ ὁδηγόν̃ πλανώ̃μενοι̃ς·
 157 [8] χαίρε̃, ' ἀπογεν̃νώσα̃ ἰ λυτρω̃τὴν̃ αἰχμα̃λώτοι̃ς.
 158 [9] Χαίρε̃, ' Κρι̃τοῦ̃ δικαίου̃ δισώ̃πησι̃ς·
 159 [10] χαίρε̃, ' πολλῶν̃ παιόν̃των̃ συγχώ̃ρησι̃ς.
 160 [11] Χαίρε̃, ' στολή̃ τῶν γυμνῶν̃ παρ̃ρη̃σίας̃·
 161 [12] χαίρε̃, ' στοργή̃ πάντα̃ πόθον̃ νικῶ̃σα̃.
 162 6. Χαίρε̃, ' Νύμφη̃ ἀνύ̃μφευτε̃.

Οἶκος ιδ' [Stanza XIV]

- 163 1. Ξένον̃ τόκον̃ ἰδόντες̃ ἰ ξενώ̃θωμεν̃ τοῦ̃ κόσμου̃,
 164 2. τὸν νοῦν̃ εἰς̃ οὐρανόν̃ μεταθέ̃ντες·
 165 3. διὰ̃ τοῦτο̃ γάρ̃ ὃ Ὑψηλός̃ ἰ ἐπὶ γῆς̃ ἐφάνη̃ ταπεινός̃
 166 4. ἄνθρωπος̃,
 167 5. βουλό̃μενος̃ ἑλκύ̃σαι̃ πρὸς̃ τὸ ὕψος̃ ' τοὺς̃ αὐτῷ̃ βοῶντας̃·
 168 6. Ἀλληλοῦ̃ϊα̃.

Οἶκος ιε' [Stanza XV]

- 169 1. Ὅλος ἦν ἐν τοῖς κάτῳ, ἰ καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλως
 170 2. ἅπῃν ὃ ἀπερίγραπτος Λόγος·
 171 3. συγκατάβασις γὰρ θεϊκή, ἰ οὐ μετὰ βασις δέ τοπική
 172 4. γέγονε
 173 5. καὶ τόκος ἔκ Παρθένου θεολήπτου, ἁκουούσης ταῦτα·
 174 [1] Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χώρα·
 175 [2] χαῖρε, σεπτοῦ μυστηρίου θύρα.
 176 [3] Χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα·
 177 [4] χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα.
 178 [5] Χαῖρε, ὄχημα πανάγιον ἰ τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ·
 179 [6] χαῖρε, οἶκημα πανάριστον ἰ τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ.
 180 [7] Χαῖρε, ἡ τάναντία ἰ εἰς ταῦτό ἀγαγούσα·
 181 [8] χαῖρε, ἡ παρθενίαν ἰ καὶ λοχεῖαν ζευγνύσα.
 182 [9] Χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παράβασις·
 183 [10] χαῖρε, δι' ἧς ἠνοίχθη παράδεισος.
 184 [11] Χαῖρε, ἡ κλείς τῆς Χριστοῦ βασιλείας·
 185 [12] χαῖρε, ἐλπίς ἀγαθῶν αἰωνίων.
 186 6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ις' [Stanza XVI]

- 187 1. Πᾶσα φύσις Ἀγγέλων ἰ κατεπλάγη τὸ μέγα
 188 2. τῆς σῆς ἐνανθρωπήσεως ἔργον·
 189 3. τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς Θεόν, ἰ ἐθέλει πᾶσι προσιτόν
 190 4. ἄνθρωπον,
 191 5. ἡμῖν μὲν συνδιάγοντα, ἁκούοντα δέ παρὰ πάντων·
 192 6. Ἀλληλούϊα.

Οἶκος ιζ' [Stanza XVII]

- 193 1. Ῥήτορας πολυφθόγγους ἰ ὥς ἰχθύας ἀφώνους
 194 2. ὀρώμεν ἐπὶ σοί, Θεοτόκε·
 195 3. ἀπορούσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς ἰ καὶ παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν
 196 4. ἰσχύσας·
 197 5. ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες, ὁ πιστῶς βοῶμεν·
 198 [1] Χαίρε, σοφίας Θεοῦ δοχείον·
 199 [2] χαίρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον.
 200 [3] Χαίρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα·
 201 [4] χαίρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα.
 202 [5] Χαίρε, ὅτι ἐμωράνθησαν ἰ οἱ δεινοὶ συζητηταί·
 203 [6] χαίρε, ὅτι ἐμαράνθησαν ἰ οἱ τῶν μύθων ποιηταί.
 204 [7] Χαίρε, τῶν Ἀθηναίων ἰ τὰς πλοκάς διασπῶσα·
 205 [8] χαίρε, τῶν Ἀλιέων ἰ τὰς σαγῆνας πληροῦσα.
 206 [9] Χαίρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα·
 207 [10] χαίρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα.
 208 [11] Χαίρε, ὀλκάς τῶν θελόντων σωθῆναι·
 209 [12] χαίρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων.
 210 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος ιη' [Stanza XVIII]

- 211 1. Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον, ἰ ὃ τῶν ὅλων Κοσμήτωρ
 212 2. πρὸς τοῦτον αὐτεπάγγελτος ἦλθε·
 213 3. καὶ ποιμὴν ὑπάρχων ὥς Θεός, ἰ δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς
 214 4. πρόβατον·
 215 5. ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον καλέσας, ὁ ὥς Θεός ἀκούει·
 216 6. Ἀλληλούϊα.

Οἶκος ιθ' [Stanza XIX]

- 217 1. Τείχος εἶ τῶν παρθένων, ἰ Θεοτόκε Παρθένε,
 218 2. καὶ πάντων τῶν εἰς σέ προστρέχόντων·
 219 3. ὃ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἰ κατέσκεύασέ σε Ποιητής,
 220 4. Ἄχραντε,
 221 5. οἰκήσας ἐν τῇ μήτρᾳ σου, ' σοὶ πάντα προσφώνειν διδάξας·
 222 [1] Χαίρε, ' ἡ στήλῃ τῆς παρθενίας·
 223 [2] χαίρε, ' ἡ πύλῃ τῆς σωτηρίας.
 224 [3] Χαίρε, ' ἀρχηγέ νοητῆς ἀναπλάσεως·
 225 [4] χαίρε, ' χορηγέ θεϊκῆς ἀγαθότητος.
 226 [5] Χαίρε, ' σύ γὰρ ἀνγέννησας ἰ τοὺς συλληφθέντας αἰσχροῦς·
 227 [6] χαίρε, ' σύ γὰρ ἐνουθέτησας ἰ τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν.
 228 [7] Χαίρε, ' ἡ τὸν φθορέα ἰ τῶν φρενῶν καταργούσα·
 229 [8] χαίρε, ' ἡ τὸν σπορέα ἰ τῆς ἀγνείας τεκοῦσα.
 230 [9] Χαίρε, ' πᾶστας ἀσπόρου νυμφεύσεως·
 231 [10] χαίρε, ' πιστοὺς Κυρίῳ ἁρμόζουσα.
 232 [11] Χαίρε, ' καλὴ κουροτρόφε παρθένων·
 233 [12] χαίρε, ' ψυχῶν νυμφοστόλε ἀγίων.
 234 6. Χαίρε, ' Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κ' [Stanza XX]

- 235 1. Ὕμνος ἅπας ἡττάται ἰ συνεκτείνεσθαι σπεύδων
 236 2. τῷ πλήθει τῶν πολλῶν οἰκτιρμῶν σου·
 237 3. ἱσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾧδᾶς ἰ ἂν προσφέρωμέν σοί, Βασιλεῦ
 238 4. ἅγιε,
 239 5. οὐδέν τελοῦμεν ἄξιον ' ὣν δέδωκας τοῖς σοί βοῶσιν·
 240 6. Ἀλληλοῦῖα.

Οἶκος κα' [Stanza XXI]

- 241 1. Φωτοδόχον λαμπάδα ἰ τοῖς ἐν σκότει φανείσαν
 242 2. ὀρώμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον·
 243 3. τὸ γὰρ αὐλον ἄπτουσα φῶς ἰ ὁδηγεῖ πρὸς γνώσιν θεϊκὴν
 244 4. ἅπαντας,
 245 5. αὐγῇ τὸν νοῦν φωτίζουσα, ὁ κραυγῇ δὲ τιμωμένη ταύτη·
 246 [1] Χαίρε, ἅκτις νοητοῦ Ἡλίου·
 247 [2] χαίρε, βολίς τοῦ ἀδύτου φέγγους.
 248 [3] Χαίρε, ἀστραπή τὰς ψυχὰς καταλάμπουσα·
 249 [4] χαίρε, ὡς βροντὴ τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα.
 250 [5] Χαίρε, ὅτι τὸν πολύφωτον ἰ ἀνατέλλεις φωτισμόν·
 251 [6] χαίρε, ὅτι τὸν πολύρρυθτον ἰ ἀναβλύζεις ποταμόν.
 252 [7] Χαίρε, τῆς κολυμβήθρας ἰ ζωγραφοῦσα τὸν τύπον·
 253 [8] χαίρε, τῆς ἁμαρτίας ἰ ἀναιρούσα τὸν ῥύπον.
 254 [9] Χαίρε, λουτήρ ἐκπλύνων συνείδησιν·
 255 [10] χαίρε, κρατὴρ κρινῶν ἀγαλλίασιν.
 256 [11] Χαίρε, ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας·
 257 [12] χαίρε, ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας.
 258 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κβ' [Stanza XXII]

- 259 1. Χάριν δοῦναι θελήσας ἰ ὀφλημάτων ἀρχαίων
 260 2. ὁ πάντων χρεώλυτης ἀνθρώπων,
 261 3. ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ ἰ πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ
 262 4. χάριτος·
 263 5. καὶ σχίσας τὸ χειρόγραφον, ἰ ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως·
 264 6. Ἀλληλοῦϊα.

Οἶκος κγ' [Stanza XXIII]

- 265 1. Ψάλλοντές σου τὸν τόκον ἰ ἀννυνοῦμέν σε πάντες
 266 2. ὥς ἐμψυχὸν νάον, Θεοτόκε·
 267 3. ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκήσας γαστρὶ ἰ ὁ συνέχων πάντα τῇ χειρὶ
 268 4. Κύριος,
 269 5. ἡγίασεν, ἐδόξασεν, ' ἐδίδαξε βοᾶν σοὶ πάντας·
- 270 [1] Χαίρε, σκηνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου·
 271 [2] χαίρε, Ἄγία ἁγίων μείζων.
 272 [3] Χαίρε, κιβωτὲ χρυσωθεῖσα τῷ Πνεύματι·
 273 [4] χαίρε, θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε.
- 274 [5] Χαίρε, τίμιον διάδημα ἰ βασιλέων εὐσεβῶν·
 275 [6] χαίρε, καύχημα σεβάσμιον ἰ ἱερέων εὐλαβῶν.
 276 [7] Χαίρε, τῆς Ἐκκλησίας ἰ ὁ ἀσάλευτος πύργος·
 277 [8] χαίρε, τῆς Βασιλείας ἰ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.
- 278 [9] Χαίρε, δι' ἧς ἐγείρονται τρόπαια·
 279 [10] χαίρε, δι' ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι.
 280 [11] Χαίρε, χρωτὸς τοῦ ἑμοῦ θεραπείας·
 281 [12] χαίρε, ψυχῆς τῆς ἐμῆς σωτηρίας.
- 282 6. Χαίρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Οἶκος κδ' [Stanza XXIV]

- 283 1. Ὁ πανύμνητε Μῆτερ, ἰ ἡ τεκούσα τὸν πάντων
 284 2. ἁγίων ἁγιώτατον Λόγον,
 285 3. δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν, ἰ ἀπὸ πάσης ρύσαι συμφοράς
 286 4. ἅπαντας·
 287 5. καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως ' τοὺς σύμβωντας·
 288 6. Ἀλληλοῦϊα.

Conclusione

Mi auguro che questa edizione metrica – la prima in assoluto con segni tonici – possa servire a gustare la bellezza originaria dell’Inno e approfondirne sempre più i mirabili contenuti mistagogici.

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, Città 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 Ὑμνος), 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 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 salutations 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: χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων τὰς πλοκάς διασπῶσα (*ave, degli Ateniesi disgreghi 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, πυρὸς 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 *Ἑπετηρίς 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 diversamente 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 concentrarsi 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 celebri 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 insperatamente 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 Stoudion. 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'irmo 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: Ἀγγελος 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: Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ e la prima Ode dell'Inno: Ἀγγελος πρωτοστάτης.

Cito, fra le tante, l'edizione romana dei *Minea* dell'anno 1898: Μηναῖα τοῦ ὅλου 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. *Acatistus* 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 κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐκδοσις 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. E 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: *Anámnesis. 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 1989, 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. *Anámnesis*, 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 dedicazione 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 (παρήγησις) 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 Cafarnao, 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 χαῖρε 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 χαῖρε 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 χαῖρε 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 χαῖρε, 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 χαίρετισμοί dell'omelia di Sofronio di Gerusalemme († 638) sull'annunciazione, modulati sul χαῖρε, ingentilito nella forma verbale ottativa: χαίροις.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, volgendo 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'insaturabile gioia! Gioisci, o tesoro di gioia eterna che porti Dio! Gioisci, o rigogliosissimo albero della gioia vivificatrice!» (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 salutations mariane (χαρετισμοί) 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 innesca 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 (“godi”, “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 salutationsi, 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 salutationsi 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 (“godi”). 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 salutazioni pongo a capolista per ciascun modo una sola di esse in greco.

“Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς...”: “o altezza imper-
via...”, “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 mini-
stra...” [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...” [stan-
za 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 raccordo (χαῖρε+ nominativo con articolo determinativo) ricorre anch'esso diverse volte nel susseguirsi armonico delle salutazioni. 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'esecrato flagel-
lo...” [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 salutazioni e dai loro paralleli, che in questi casi il nominativo sta per il vocativo.

3. Il *terzo modo* di raccordo (χαῖρε+ participio verbale sostantivato, sia presente che aoristo, con o senza l'articolo ἡ) figura più volte nella sequenza delle salutazioni, 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 disgregi 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 συλληφθέντας αἰσχροῦς· 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 ἐκλάμψει”...: “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 tri-pudiano 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 salutationsi, 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 sustrato 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 HIEROSOLYTITANUS. *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 "*oikoi* - 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. ἤκουσαν	13. Νέαν	19. Τείχος
2. Βλέπουσα	8. Θεοδόρμον	14. Ξένον	20. Ὑμνος
3. Γνωσιν	9. Ἴδον	15. Ὅλος	21. Φωτοδόχον
4. Δύναμις	10. Κήρυκες	16. Πᾶσα	22. Χάριν
5. Ἐχουσα	11. Λάμπας	17. Πήτορας	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 Θεοτόκῃ τὸ “Χαῖρε”·	10
3.	καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ σωματούμενόν σε θεωρῶν,	18
4.	Κύριε,	3
5.	ἑξίστατο καὶ ἴστατο * κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·	17
6.	Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·	10
7.	χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.	10
8.	Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·	13
9.	χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις.	13
10.	Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·	16
11.	χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.	16
12.	Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις βασιλέως καθέδρα·	14
13.	χαῖρε, ὅτι βαστάξεις τὸν βαστάζοντα πάντα.	14
14.	Χαῖρε, ἀστήρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·	11
15.	χαῖρε, γαστήρ 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 Ἄγία ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,	14
20	φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·	10
21	Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ	18
22.	φαίνεται·	3
23.	ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως * τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων·	17
24	Ἄλληλοῦῖα.	5

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 Ipapante (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: «χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε», e le stanze pari acclamando il Signore: «ἀλληλοῦῖα». 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 salutationsi 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 χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, quelle pari con l'efimnio cristologico ἀλληλούϊα.

All'interno delle stanze dispari, tra i 5 versi espositivi e l'efimnio, l'autore ha introdotto 12 acclamazioni (χαίρετισμοί), 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 χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, forma corpo non con le 12 salutationsi 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 παρὰδοξόν σου τῆς φωνῆς | δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
- 4 φαίνεται·
(*pausa*)
- 5 ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως * τὴν κύσιν προλέγεις, κράζων·
- 6 Ἀλληλούϊα.

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: χαῖρε, 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.

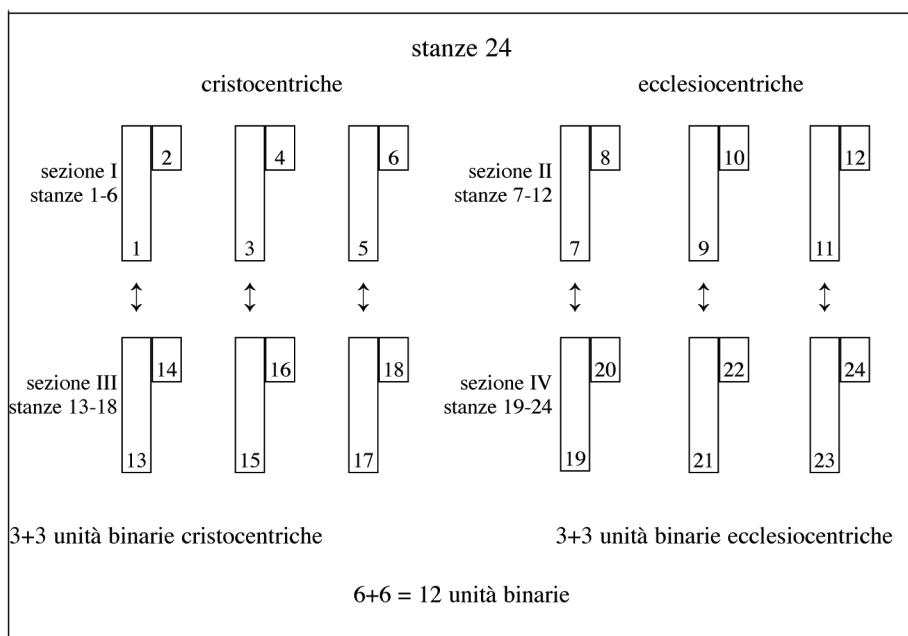
Nella prima parte, infatti, le stanze 1-6 presentano la *epifania* del Verbo, il suo primo manifestarsi nella carne assunta da Maria: manifestazione alla stessa Madre Vergine, poi a Giovanni nel grembo materno, poi a Giuseppe; nelle stanze 7-12, sempre della prima parte, accentrate sul *Natale* di Cristo,

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 fondamentale 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 CONCILIUM 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 (ἀλληλούϊα).

b) *Le salutazioni.* 12 sono le salutazioni 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 *diofisismo 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" (ὁρος) 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 τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,</p> <p>2. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,</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. 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>4. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·</p> <p>5. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,</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>7. ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον·</p> <p>8. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως</p> <p>9. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,</p> <p>10. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,</p> <p>11. ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεόν, λόγον, κύριον, Ἰησοῦν, Χριστόν.</p> | <p>3. Dio veramente e uomo veramente, [composto] egli stesso di anima razionale e di corpo,</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. generato certo dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,</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. 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. 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. ed essendo confluito in un'unica persona e in un'unica ipostasi,</p> <p>10. egli non è spartito o diviso in due persone,</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» (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως 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*” (ἐν πρόσωπον) e quello di “*ipostasi*” (μίαν ὑπόστασιν), superando in tal modo le prolungate e serrate polemiche orientali sui termini in causa: φύσις, πρόσωπον, ὑπόστασις. 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 (χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε), uno cristologico (ἀλληλοῦία). 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 costatazione 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 salutations 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, ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα·
4. χαῖρε, τῶν ἀγγέλων τὸν βίον ἐμφαίνουσα.

Ave, o fiore dell'incorruttilità;

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 salutations (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 | ὅφ’ οὗ σκέπονται πολλοί.
7. Χαῖρε, κυοφοροῦσα | ὁδηγὸν πλανωμένοις·
8. χαῖρε, ἀπογεννώσα | λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις.

*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 (*homootisios*) con noi secondo l’umanità.

Infatti è avvenuta l’unione (*bénosis*) 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:

Χαίροις 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 abitata, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro dell'ortodossia, tempio indissolubile, ricettacolo dell'Incontenibile, Madre e Vergine...

χαίροις ἡ τὸν ἀχώρητον χωρήσασα
ἐν μήτρᾳ ἀγία παρθενικῇ·

Gioisci, tu che hai contenuto nel santo grembo verginale l'Incontenibile:

δι' ἧς τριάς ἀγία δοξάζεται καὶ
προσκυνεῖται εἰς πᾶσαν τὴν
οἰκουμένην,

per te la santa Trinità è glorificata e adorata su tutta la terra;

δι' ἧς οὐρανὸς ἀγάλλεται,

per te si rallegra il cielo;

δι' ἧς ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι εὐ-
φραίνονται,

per te gli angeli e gli arcangeli esultano;

δι' ἧς δαίμονες φυγαδεύονται,

per te i demoni sono messi in fuga;

δι' ἧς διάβολος πειράζων ἔπescen ἐξ
οὐρανοῦ,

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 ἅγιον γίνεται τοῖς
πιστεύουσι,

per te il santo battesimo è donato ai credenti;

δι' ἧς ἔλαιον ἀγαλλιάσεως,

per te vi è l'olio di esultanza;

δι' ἧς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην
ἐκκλησίαι τεθεμελίωνται,

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* (δὲ ἵς):
 - 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,
ὑμνοῦντας τὴν ἀειπαρθένον Μαρίαν,
δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ τὸν
ταύτης υἱὸν καὶ νυμφίον ἄσπιλον, ὅτι
αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων. 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 τάναντία | εἰς ταῦτὸ ἀγαγοῦσα·
χαῖρε, ἡ παρθέναν | καὶ λοχεῖαν 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: δηλονότι 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:

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

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. STAEHLIN, *Clemens Alexandrinus*, GCS III, 66), e una identificazione concettuale e terminologica in un'opera del IV secolo, gli *Acta Archelai* di Ege monio (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 (ὁρος): «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:

Ἀλληλουῖα, ὅτι ἐβασίλευσεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ, χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιωμεν, καὶ δῶμεν τὴν δόξαν αὐτῷ,

ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν 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 ἀγίαν Ἱερουσαλὴμ 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· ἴδου 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 γυνή) 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 coniat dal'autore: Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε e Ἀλληλούια.

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 sposalizio 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*: Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ. 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 PSEUDO-CRISOSTOMO, *Omelia sull'annunciazione e contro l'empio Ario*: PG 62, col. 765.

Ἀνύμφευτος 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 ἀνύμφευτος, 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 ἀνύμφευτε divenne quasi una definizione della verginità di Maria sposata a Dio per la salvezza del mondo.

d) Ἀλληλούϊα

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 ESICHIO DI GERUSALEMME, *Omelia V, sulla Madre di Dio*, 1: PG 93, col. 1461. Si consulti l'edizione critica delle Omelie di Esichio sulla Madre di Dio e l'introduzione storico-ambientale di M. AUBINEAU, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Vol. I: *Les Homélies I-XV*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978, pp.118-205.

⁶⁶ BASILIO DI SELEUCIA, *Omelia sulla Madre di Dio*, 5: «Quale discorso potrebbe addentrarsi nell'inaccessibile pelago di un parto senza nozze (τῆς ἀνυμφεύτου λοχείας πέλαγος)? (PG 85, col. 445); 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 γεννήσασσαν): 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 ἀνύμφευτε.

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, ' πιστοῦς 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" (δεῖξω 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 (κύριως) – 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).

AKATHISTOS

INNO ALLA MADRE DI DIO

Commento al testo

SEQUENZA TEMATICA DELLE STANZE

1. Il saluto dell'angelo a Maria
2. Il turbamento riflessivo della Vergine
3. La Vergine mistagoga all'arcano mistero
4. Il concepimento verginale e divino
5. La Visitazione
6. La rivelazione del mistero a Giuseppe

7. L'adorazione dei pastori
8. L'arrivo dei magi
9. L'adorazione dei magi
10. Il cammino di ritorno dei magi
11. Ingresso ed esodo dall'Egitto
12. L'Incontro con Simeone

13. La Vergine, Nuova Eva
14. Il Verbo discese per innalzarci al cielo
15. La Theotokos, sede di Dio e porta del cielo
16. Lo stupore degli angeli davanti al Dio incarnato
17. La Vergine partorienti, mistero di fede
18. Il Verbo incarnato, Pastore e Agnello

19. La SempreverGINE e la verginità della Chiesa
20. Salgano incessanti i canti di grazie al Signore
21. Maria fonte dei misteri pasquali
22. Cristo venne per annullare la nostra condanna
23. La celeste Protettrice della Chiesa e dell'Impero
24. La Supplice (*deisis*)

L'inno Akathistos è un sapiente ordito liturgico-dommatico di teologia mariana, proposta in modo apparentemente facile e piacevole, addirittura laudativo, ma con tutti i sottintesi sapienziali della metodologia alessandrina: esso infatti propone ai fedeli che lo cantano o ascoltano il "senso ovvio" degli eventi e dei misteri; lascia agli iniziati di scoprirne e capirne il "senso profondo".

In questo commento mistagogico, stanza dopo stanza, verso per verso, presuppongo una previa conoscenza della struttura dell'Inno: cioè, che esso si divide in due parti, uguali per lunghezza e fattura, di 12 stanze ciascuna.

LA PRIMA PARTE segue ordinatamente la distribuzione tematica del ciclo natalizio bizantino del secolo V, comprendente:

- *Annunciazione* (stanze 1-4);
- *Visitazione* (stanza 5);
- *Rivelazione a Giuseppe* (stanza 6);
- *Adorazione dei pastori* (stanza 7);
- *Adorazione dei magi* (stanze 8-10);
- *Fuga e ritorno dall'Egitto* (stanza 11);
- *Presentazione al tempio o Ipapante* (stanza 12).

LA SECONDA PARTE propone in sequenza sei principali verità mariane credute e professate nel secolo V, cioè:

- *Il verginale concepimento* (stanze 13+14);
- *La divina maternità* (stanze 15+16);
- *Il parto verginale* (stanze 17+18);
- *La perpetua verginità*, modello di verginità alla Chiesa (stanze 19+20);
- *La maternità pasquale* nei Sacramenti dell'iniziazione (stanze 21+22);
- *La protezione celeste* (stanze 23-24).

TUTTE LE STANZE iniziano con 6 versi che propongono il tema, e si chiudono rispettivamente con un efimnio mariologico (le stanze dispari) o con un efimnio cristologico (le stanze pari).

NELLE STANZE DISPARI è stato introdotto, prima dell'efimnio mariologico, un blocco di "12 salutazioni", che sviluppano mistagogicamente il tema di volta in volta proposto. In questo commento, ho denominato "*prologo*" la parte propositiva delle stanze dispari, per distinguerlo dalle "12 salutazioni".

LE 12 SALUTAZIONI si articolano in tre unità di quattro versi ciascuna, diverse per metro, sillabe e accenti: le salutazioni sono strutturalmente identiche a due a due in tutte le stanze dispari.

STANZA I (Οἶκος α')

Il saluto dell'angelo a Maria

I.– PROLOGO

1. Ἄγγελος πρωτοστάτης | οὐρανόθεν ἐπέμφθη
2. εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῃ τὸ “Χαῖρε”.
3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ | σωματούμενόν σε θεωρῶν,
4. Κύριε,
5. ἐξίστατο καὶ ἴστατο, ’κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·

[Un angelo primo-assistente fu mandato dal cielo per dire alla Theotokos il “gioisci”. E insieme alla sua voce incorporea contemplandoti incorporato, o Signore, sbigottì e stette, acclamando a lei tali cose]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

L’Akathistos prende l’avvio dall’Annunciazione a Maria, centro della storia di salvezza da cui tutto si irradia – risalendo fino ad Adamo e oltre –, e da cui tutto promana, riempiendo di sé il tempo fino all’ultimo giorno e all’eternità beata. È davvero giunta in Maria la “pienezza del tempo”.

Va previamente ricordato che l’annuncio recato da Dio per mezzo di Gabriele a Maria, nella prospettiva dei Padri greci dei secoli IV e V (quindi: pre-efesini, efesini e calcedonesi), non è finalizzato, come noi comunemente pensiamo, al consenso della Vergine all’evento dell’incarnazione del Verbo nel suo seno, ma piuttosto a introdurla nel mistero, di cui sarà portatrice. Dio infatti è il *Kyrios*, il Signore di ogni creatura, e può quindi operare in ogni creatura secondo il suo beneplacito. Il “sì” di Maria non è evidenziato né dall’omiletica greca del tempo né dall’Akathistos: non è un presupposto, ma è già incluso nel fatto che il Verbo assume la Vergine a strumento della sua incarnazione. L’annuncio dell’angelo è dunque una vera e propria mistagogia: Maria è la prima ad essere introdotta nel mistero nascosto dai secoli in Dio.

Il testo biblico che soggiace alla prima stanza è dunque il racconto dell’annuncio a Maria, del Vangelo di Luca (1,26-38), ma secondo l’interpretazione dei Padri pre-efesini e calcedonesi:

«Nel sesto mese, l’angelo Gabriele fu mandato da Dio (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) in una città della Galilea, chiamata Nazaret, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria. Entrando da lei, disse: “Rallegrati (χαῖρε), o piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1,26-28)».

1. Ἄγγελος πρωτοστάτης. È la prima parola dell'Inno. "Un angelo": nel contesto è Gabriele, come esplicitamente si afferma nella seconda stanza. L'angelo però che viene mandato è il primo delle schiere degli angeli. Un angelo definito "πρωτοστάτης", cioè "primo assistente", così come – commentano gli esegeti – erano i più alti funzionari delle corti orientali, i soli ammessi alla presenza del re. Tale infatti si dice Gabriele aparendo a Zaccaria nel tempio di Gerusalemme (Lc 1,19): «Io sono Gabriele che sto al cospetto di Dio».

οὐρανόθεν ἐπέμφθη, "fu mandato dal cielo" (οὐρανόθεν, "dal cielo"). Questa locuzione avverbiale οὐρανόθεν nel Nuovo Testamento si trova solo due volte, in At 14,17 («concedendovi *dal cielo* piogge e stagioni») e in At 23,13 (Paolo racconta: «vidi... una luce *dal cielo*»); in ambedue i casi si parla di "cielo" come di luogo. Nell'Akathistos invece οὐρανόθεν sta per l' ἀπὸ τοῦ θεοῦ, "da Dio", di Lc 1,26: l'angelo infatti viene mandato non da un luogo, ma da Dio in persona. Il termine οὐρανόθεν è simile all'altra espressione biblica: ἄνωθεν, "dall'alto", cioè da Dio (Gv 3,3.7.31; 19,11; Gc 1,17; 3,15.17).

Sorprende tuttavia che l'innografo abbia cambiato il soggetto, sostituendo a Dio Padre il suo Figlio, il Verbo, come si ricava dal contesto. Nessuno di noi, credo, ha mai pensato che l'invio dell'angelo non sia opera del Padre, ma sia opera del Figlio; ricordando anche la lettera ai Galati (4,4), dove è ancora il Padre che manda nel mondo il Figlio, perché riceviamo l'adozione a figli.

Questa trasposizione di soggetti è comprensibile solo se si ricorre al testo patristico da cui l'Akathistos certamente dipende. Si tratta della più antica omelia mariana greca, pseudo-epigrafica ma sicuramente di ambiente cappadoce, che si collega alla tradizione di Basilio Magno ed ebbe una larghissima diffusione. *Incipit*: "Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ... ὁ μέγας Βασίλειος - Domenica scorsa... *il grande Basilio*"... Fu pronunciata dunque durante l'episcopato di Basilio Magno († 379). L'omelia in oggetto è il primo commento che possediamo alla pericope lucana dell'Annunciazione.¹ L'omileta cita per

¹ PSEUDO-CHRYSOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae et contra impium Arium*. Edizione: PG 62, 763-770. Catalogazione: BHG 1144h, 1076u e CPG 4677. La tradizione manoscritta attribuisce quasi unanimemente l'omelia al Crisostomo, qualche codice a Gregorio di Nissa o ad Anfiochio di Iconio. È certo comunque, secondo i migliori critici, che l'attribuzione al Crisostomo è indebita: si tratta di uno splendido

intero il testo di Lc 1,26-28; poi lo commenta. Riproduco in traduzione italiana il brano che direttamente ci interessa:

«Nel sesto mese – sia di Zaccaria, da quando era stato punito di mutezza per la sua incredulità; sia di Elisabetta, da quando aveva germinato quell’inatteso rampollo; sia di Giovanni Battista, che da sei mesi stava nel carcere del ventre; sia del Precursore, che si preparava nei luoghi della sterilità; sia della lucerna, che risplendeva nei luoghi tenebrosi del ventre – *l’angelo Gabriele fu inviato dal Sole della giustizia* (Ml 3, 20). “Va’ – gli disse – a Nazaret, la città della Galilea, dalla vergine Maria sposata all’artigiano Giuseppe: poiché per la salvezza degli uomini, la sposo io questa Vergine, io l’artefice di tutta la creazione. *Significare la mia serena discesa in lei, perché non si turbi la Vergine accogliendomi senza averlo prima saputo*; istruiscila in anticipo sul mio amore per gli uomini, per il quale voglio da lei uscire nel mondo come uomo, affinché apprendendo l’evento predisposto, non si spaventi quando si compie. Preannunciale il piano divino, affinché non si agiti al vedere subitamente gonfiarsi il seno. Compi veloce il tuo viaggio: *ivi infatti mi troverai, dove ora ti mando; ivi ti anticipo, pur rimanendo qui. Io verrò da lei prima e dopo di te*: tu recale l’annuncio della mia venuta; io, invisibilmente presente, sigillerò coi fatti le tue parole. In quel grembo verginale io voglio rinnovare il genere umano; per mia condiscendenza voglio rifondere l’immagine che feci e con una nuova plasmazione voglio curare l’antica formazione”».²

Da notare, nel testo dell’omelia, non solo l’invio dell’angelo, ma anche il *perché* del suo annuncio che precede e accompagna l’Incarnazione: perché cioè la Vergine non si turbi accogliendo il Verbo senza averlo prima saputo.³

L’angelo Gabriele dunque viene inviato dal “Sole di giustizia” (cf. Ml 3,20: «Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il

documento mariano di fine secolo IV, di matrice cappadoce, con tutta probabilità di Gregorio di Nissa, autore al quale l’Akathistos fa continuo riferimento. È la prima omelia mariana greca. Una breve analisi dell’omelia in R. CARO, *La Homilética Mariana Griega en el Siglo V*, in *Marian Library Studies*, New Series, vol. 4, University of Dayton 1972, p. 538-545.

² *Ivi*: PG 62, 765.

³ Questa interpretazione è condivisa anche dalla scuola antiochena. È celebre in tal senso l’esegesi di Giovanni Crisostomo, il quale si chiede perché l’angelo apparve a Giuseppe solo dopo il concepimento e a Maria prima di esso; e risponde: «Perché la Vergine non si turbasse e si sconcertasse ancora di più. Ed era verosimile che, non conoscendo la verità delle cose, avrebbe escogitato per sé qualcosa di assurdo: non riuscendo a sopportare il disonore, si sarebbe impiccata o uccisa con la spada...» (IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in Matthaei evangelium*, 4,5: PG 57, 45).

sole di giustizia»), cioè – secondo l’interpretazione dei Padri – dal Verbo del Padre che si farà carne dalla Vergine Maria per la salvezza degli uomini.

2. εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τὸ Χαῖρε: “per dire il ‘Gioisci’ alla Madre di Dio”. L’angelo mandato da Dio porta non solo un saluto, ma un dono singolare congiunto al saluto: la gioia: “Gioisci, o piena di grazia!”. La gioia vera, la felicità autentica e duratura, è il sogno e l’aspirazione dell’uomo, e caratterizza in particolare tutta la cultura greca. Qui però si tratta non più e soltanto di gioia offerta da una creatura a un’altra creatura, ma della stessa fonte della gioia, Dio che si fa creatura: inizia così “l’evangelo”, il “lieto annunzio”, che riempirà di gioia tutta la storia umana e si protenderà senza fine nell’eterna beatitudine. Maria è la destinataria e insieme lo spazio umano privilegiato, da cui sgorgherà perenne questa “gioia” divina. Perciò tutto l’inno Akathistos, seguendo una tradizione già in uso in campo omiletico,⁴ fa proprio il saluto dell’angelo e per 156 volte ripete alla Madre di Dio: χαῖρε, “gioisci!”.

Dopo Efeso e Calcedonia, la Vergine Maria è ormai chiamata Θεοτόκος in maniera costante e in senso vero e proprio, anche senza aggiungere a Θεοτόκος il nome anagrafico di Maria o quello biblico di vergine. Nell’Akathistos i titoli dati a Maria sono molto sobri.

3. καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ ἰσωματούμενόν σε θεωρῶν,
4. Κύριε.

[e insieme alla sua voce incorporea contemplandoti incorporato, o Signore,]

καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ: “al suo incorporeo saluto”. Quale saluto? Il testo lo sottintende. Gabriele infatti, secondo il Vangelo di Luca, saluta la Vergine di Nazaret con le parole: ὁ κύριος μετὰ σοῦ, «il Signore è con te!» (Lc 1,28). L’autore dell’inno interpreta quest’espressione lucana non come un augurio per un tempo e un’azione futura, ma come la dichiarazione di un fatto compiuto, di un evento divino già attuato in Maria, e proprio alla sua “voce incorporea”. Infatti il “Signore” (ὁ κύριος) di cui parla l’angelo non è Dio Padre, ma il Verbo che contemporaneamente scende assumendo carne dalla Vergine.

⁴ Vedi: DAVIDE M. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, Edizioni Marianum, Roma 1963. Il repertorio dei testi greci ivi riprodotti alle pagine 61-96 trascrive l’edizione apparsa sulla rivista *Marianum*, 24 (1962) 119-128.

Un parallelo di quest'azione divina contemporanea alla "voce" di una creatura lo abbiamo nella Visitazione (Lc 1,39-45), dove Elisabetta esclama: "... appena la voce del tuo saluto (ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου) è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo (Lc 1,44).

L'omelia greca più sopra citata afferma proprio questo. Il Verbo eterno dice a Gabriele:

«Compi veloce il tuo viaggio: *ivi infatti mi troverai, dove ora ti mando; ivi ti anticipo, pur rimanendo qui. Io verrò da lei prima e dopo di te*: tu recale l'annuncio della mia venuta; io, invisibilmente presente, sigillerò coi fatti le tue parole».⁵

σωματούμενόν σε θεωρῶν, Κύριε: "contemplandoti incorporato, (cioè: *fatto "corpo"*) Signore". L'Angelo, inviato "dal cielo", insieme col suo saluto "incorporeo", perché appunto un angelo non ha corpo, vede già "incorporato" in Maria il Verbo che lo ha mandato. L'autore dell'Inno – come del resto alcuni Padri greci del secolo IV e V – privilegiando e anticipando l'iniziativa divina sul consenso della Vergine, sembra distinguere un duplice momento dell'Incarnazione del Verbo: la sua discesa dal cielo in quel corpo che egli assume da Maria riempiendolo della sua divina presenza – e ciò immediatamente, contemporaneamente al saluto dell'angelo (cf. stanza I) –, e l'infusione dell'anima che lo rende uomo perfetto come noi: vero uomo, dotato di anima razionale, di mente, di volontà, di libero arbitrio e di tutto ciò che per natura è nostro (cf. stanza IV).

Non voglio entrare in questo spinoso problema che l'Akathistos lascia aperto. L'Inno infatti risente del contesto rovente dell'apollinarismo – che negava in Cristo l'anima razionale – e delle discussioni cristologiche pre-efesine e calcedonesi sul come intendere «il Verbo si fece carne» (Gv 1,14) o «si fece uomo». È la celebre contrapposizione: *Verbum caro* (Λόγος σάρξ), *Verbum homo* (Λόγος ἄνθρωπος).⁶

⁵ PSEUDO-CHRYSOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae*, cit.: PG 62, 765.

⁶ Per una breve ma critica esposizione sull'argomento delle posizioni di Apollinare di Laodicea, dei Cappadoci, di Nestorio, di Cirillo alessandrino e del Concilio di Efeso, rinvio ad A. AMATO, *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988 [Corso di teologia sistematica, 4], pp. 177-209 (con bibliografia).

Basilio Magno, nella sua celebre omelia sul Natale di Cristo (*incipit*: Χριστοῦ γέννησις), commentando Mt 1,20: «Ciò che è stato generato in lei, è opera dello Spirito

II.– Le 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει.
 [2.] χαῖρε, δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.
 [3.] Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις.
 [4.] χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις.

*[Ave, per Te brillerà la gioia;
 ave, per Te cesserà la maledizione.
 Ave, richiamo di Adamo caduto;
 ave, riscatto delle lacrime di Eva].*

- [5.] Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον | ἀνθρωπίνους λογισμοῖς.
 [6.] χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον | καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.
 [7.] Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις | βασιλέως καθέδρα.
 [8.] χαῖρε, ὅτι βαστάζεις | τὸν βαστάζοντα πάντα.

*[Ave, altezza impervia | ai ragionamenti umani;
 ave, profondità insondabile | anche agli occhi degli angeli.
 Ave, perché tu sei | il seggio del Re;
 ave, perché tu porti | Colui che porta l'universo].*

- [9.] Χαῖρε, ἀσπὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον.
 [10.] χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.
 [11.] Χαῖρε, δι' ἧς νεοουργεῖται ἡ κτίσις.
 [12.] χαῖρε, δι' ἧς βρεφουργεῖται ὁ κτίστης.

Santo», scrive: «Da ciò appare manifesto che la formazione del corpo del Signore non avvenne secondo la comune generazione della carne. Subito infatti il feto raggiunse la perfezione e non fu formato attraverso progressive plasmazioni. Lo indicano le parole del vangelo. Effettivamente non è detto: “Quel che è stato creato”, ma: “Quello che è stato generato”. Dunque la carne, plasmata nella santificazione, fu degna di essere unita alla divinità dell’Unigenito» (BASILIUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 2: PG 31, 1460). Per Basilio dunque la discesa dello Spirito Santo in Maria santifica o pre-santifica la carne che il Verbo unisce immediatamente alla sua divinità, qualunque sia il momento dell’infusione dell’anima umana nel feto.

A monte di questa distinzione tra “incarnazione” e “umanazione” del Figlio di Dio sta forse l’esegesi di Origene sulla preesistenza dell’anima di Cristo, eternamente e inseparabilmente unita al Verbo divino e a Lui fusa come il ferro nel fuoco, anima con la quale egli, adombrando la Vergine, si unisce al vero corpo assunto da Maria (cfr. ORIGENES, *De principiis*, II, 6, 1-7: PG 11, 209-215).

Anche nei simboli apostolici di provenienza palestinese sembra che ambedue i momenti dell’Incarnazione siano accennati, non sempre con le stesse parole; e il Simbolo di Nicea, che ad essi si appoggia, afferma dell’unico Figlio di Dio: «per noi gli uomini e per la nostra salvezza discese e *si fece carne, si fece uomo...* (κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα...)», distinguendo ma congiungendo in uno l’incarnazione e l’umanazione del Verbo di Dio.

*[Ave, o stella che preannunci il Sole,
ave, o grembo dell'incarnazione divina.
Ave, per Te si rinnova la creazione;
ave, per Te il Creatore si fa bambino].*

Le 12 *salutazioni* di gioia: “Gioisci!” – che noi impropriamente, anche se per collaudata consuetudine antica, traduciamo con “Ave” – ci pongono insieme con l’angelo davanti al mistero della Vergine Madre di Dio, in cui si compie la storia, si attuano le profezie, si rinnova la creazione.

La trama biblica che soggiace alle *dodici salutazioni* è costituita – per quanto possiamo arguire – dalle più grandi promesse e predizioni divine sul Salvatore e sulla salvezza: Gen 3,1-20; Is 7,10-14; 2Sam 7,12-16 (*par.* 1Cr 17,11-14); Sal 88/89,4.30; Sal 131/132,11-12; (cf. Lc 1,32-33 e Lc 11,27); Sal 109/110,4; Is. 9,5; Gen 1,1.

La stanza focalizza il percorso della *historia salutis* che, partendo dalla caduta di Adamo e di Eva, giunge fino all’incarnazione del Redentore. Tuttavia per cogliere, al di sotto delle splendide salutazioni, il loro sostrato mistagogico, bisogna non fermarsi alla lettera, ma cercarne le profonde radici bibliche.

[1.] Χαῖρε, δι’ ἧς ἡ χαρά ἐκλάμψει·

[2.] χαῖρε, δι’ ἧς ἡ ἀρά ἐκλείψει.

*[Ave, per Te brillerà la gioia;
ave, per Te cesserà la maledizione].*

Il parallelo ἡ χαρά - ἡ ἀρά (“la gioia - la condanna”) ci riporta al testo biblico della Genesi, in particolare alla “condanna” di Eva a partorire i figli nel dolore,⁷ in opposizione alla “gioia” recata dall’angelo a Maria (Lc 1,28).

⁷ Leggiamo in Gen 3,6: «Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch’egli ne mangiò». E in Gen 3,16-24 leggiamo: «Alla donna [Dio] disse: “Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, *con dolore* partorirai figli” ... All’uomo disse: “Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell’albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, *maledetto sia* il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!” ... Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché

La condanna della donna è antica, la soluzione dalla condanna verrà con Maria, col suo parto verginale nella gioia. Da notare i due verbi al futuro: ἐκλάμψει - ἐκλείψει (“splenderà - si eclisserà”). L’antitesi Eva-Maria risale ai primi autori cristiani, in particolare a Giustino e Ireneo.⁸ Ma la contrapposizione tra ἀρά e χαρά è più propria degli autori e omileti greci a partire dal secolo IV. Ricordo in particolare Severiano di Gabala.⁹ Però la formula-

lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Scacciò l’uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all’albero della vita».

⁸ Giustino nel *Dialogo con Trifone giudeo* afferma: «... Si fece uomo dalla Vergine, affinché per quella stessa via per la quale – cagionata dal serpente – ebbe principio la disobbedienza, per la medesima via venisse similmente distrutta. Eva infatti, essendo vergine e incorrotta, dopo aver concepito la parola del serpente, partorì disobbedienza e morte. Invece la Vergine (Μαρία ἡ παρθένος), dopo aver accolto fede e gioia – recandole l’angelo Gabriele il lieto annunzio che lo Spirito del Signore verrebbe sopra di lei e l’adombrerebbe la Virtù dell’Altissimo e che perciò il nato da lei santo sarebbe Figlio di Dio – rispose: “Mi avvenga secondo la tua parola” (Lc 1,38). E da lei è nato Costui, del quale abbiamo mostrato che tante Scritture parlano: per mezzo di lui Dio annienta sia il serpente che gli angeli e gli uomini a lui simili, ma opera la liberazione dalla morte in coloro che si pentono delle opere malvagie e credono in lui» (IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, 100. PG 6, 709-712).

Di Ireneo possediamo diversi testi che instaurano il parallelo tra Maria ed Eva. Cito solo qualche brano, tra i più conosciuti e celebri: «... Come Eva, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria... obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano... Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all’obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l’ha sciolto per la sua fede» (IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 22, 4: PG 7, 958-960); e più avanti: «... Come quella [Eva] si lasciò sedurre in modo da disobbedire a Dio, così questa [Maria] si lasciò persuadere in modo da obbedire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse avvocatessa della vergine Eva; e come il genere umano fu legato alla morte per mezzo di una vergine, così ne fu liberato per mezzo di una vergine, perché la disobbedienza di una vergine fu controbilanciata dall’obbedienza di una vergine» (*ibid.*, V, 19: PG 7, 1175-1176).

Notiamo tuttavia che tanto Giustino quanto Ireneo pongono in parallelo antitetico l’obbedienza di Maria con la disobbedienza di Eva, e le conseguenze di peccato e di morte da quest’ultima introdotte nel genere umano con la Vita che Maria dona al mondo generando Cristo. Non si fa parola di condanna o di dolore in contrappunto con la gioia annunciata dall’angelo Gabriele a Maria, a meno che non leggiamo in questa linea l’espressione di Giustino: “accogliendo fede e gioia”.

⁹ Il contrappunto tra la condanna al dolore inflitta da Dio a Eva e la gioia annunciata da Gabriele a Maria appare specialmente nell’omiletica greca del IV e V secolo.

Già la prima omelia greca di matrice cappadoce più sopra ricordata scrive: «Rallegrati, piena di grazia! Eva tua progenitrice, per aver trasgredito la legge, ebbe la condanna di partorire i figli nel dolore: a te s’addice il godere!... Rallegrati, o piena di

zione del testo, in perfetto parallelismo simmetrico, dipende sicuramente dall'omelia di Basilio di Seleucia.¹⁰

[3.] Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις·

[4.] χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις.

grazia! È cessata la maledizione, è tolta la corruzione, appassirono le cose tristi, fiorirono le cose liete» (PSEUDO-CHRYSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae*, cit., PG 62, 765-766).

Severiano di Gabala commenta ancor più chiaramente il “gioisci” dell’angelo come soluzione della condanna di Eva: «... Poiché non era conveniente che la donna condannata generasse l’Innocente, viene colui che per la prima volta, mediante la gioia, scioglie il dolore di Eva (ἔρχεται ὁ λύων πρῶτον τῆς Εὕας τὴν λύπην διὰ χαρᾶς). Viene l’angelo a dire alla Vergine: “Gioisci, o piena di grazia!”. Con quel “gioisci” egli scioglie la catena del dolore. “Gioisci”: è venuto colui che scioglie il dolore. “Gioisci, o piena di grazia”, poiché fino ad ora maledetta» (PSEUDO-CHRYSTOMUS, *Homilia de mundi creatione*, 10: PG 56, 497-498).

Esplícito è anche l’esegeta Esichio di Gerusalemme nella sua prima omelia sulla Madre di Dio: «A Maria innanzitutto l’angelo Gabriele proclamò per primo: “Gioisci, o piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1,28)... Principio di gioia fu subito il lieto annuncio che le rivolse Gabriele. Poiché infatti la prima vergine rimaneva come racchiusa nei dolori che Dio le aveva inflitto dopo la trasgressione e in gran numero i gemiti uscivano da lei ed ogni donna per lei era nel dolore e ogni parto per lei avveniva nelle doglie: la seconda vergine, mediante l’annuncio, gettò lungi da sé tutta la tristezza e dissipò la nebbia che avvolgeva il partorire delle donne; fece risplendere in suo luogo alle compagne la luce del gaudio, avendo udito dalla bocca di Gabriele: “Gioisci, o piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1,28)» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *In sanctam Mariam Theotokon homilia*, 1: PG 93, 1453. Edizione critica: M. AUBINEAU, *Les homélies festales d’Hésychius de Jérusalem*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978, p. 194).

Proclo di Costantinopoli, nel quinto discorso sulla Madre di Dio, scrive: «Dicimole: “Benedetta tu fra le donne” (Lc 1,42), la sola che medicasti il dolore di Eva, la sola che asciugasti le lacrime della travagliata (ἡ μόνη τῆς Εὕας θεραπεύσασα τὴν λύπην, ἡ μόνη τὰ τῆς στεναζούσης ἀπομάξασα δάκρυα), la sola che portasti il riscatto del mondo» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Oratio V. Laudatio in sanctam Virginem ac Dei genitricem Mariam*, 3: PG 65, 720).

¹⁰ Altrettanto esplicita (ed è fonte diretta dell’Akathistos) è l’omelia di Basilio di Seleucia: «Per questo [Gabriele] inizia il suo saluto dalla gioia e dalla grazia: “Gioisci, o piena di grazia, il Signore è con te” (Lc 1,28). “Gioisci, o piena di grazia”: assumi un volto gioioso. Da te infatti nascerà la gioia di tutti (ἐκ σοῦ γὰρ ἡ πάντων τεχθήσεται χαρά), che farà cessare l’antica loro maledizione (καὶ παύσει τούτων τὴν ἀρχαίαν ἀράν), annientando il potere della morte e donando a tutti la speranza della risurrezione (ἀναστάσεως ἐλπίδα)» (BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio 39. In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 5: PG 85, 444).

Notiamo anche i verbi al futuro (τεχθήσεται χαρά - παύσει... τὴν ἀρχαίαν ἀράν), che ricorreranno simili nell’inno Akathistos (ἡ χαρὰ ἐκλάμψει - ἡ ἀρὰ ἐκλείψει).

[*Ave, richiamo di Adamo caduto;
ave, riscatto delle lacrime di Eva*].

Dall'oggetto (*gioia-maledizione*) il testo passa alle persone (*Adamo-Eva*). "Adamo caduto" richiama ambedue i momenti del peccato originale: la disubbidienza, per cui "cadde" dallo stato d'innocenza e dall'amicizia di Dio, e la conseguente condanna, per cui "cadde" dalla condizione privilegiata di felicità e di immortalità, in cui era stato creato, e – condannato alla morte – fu scacciato dal paradiso terrestre. L'Akathistos sembra consideri non tanto il peccato, quanto la "condanna" alla quale Adamo fu sottoposto, e la sua futura liberazione, col "richiamo" al paradiso perduto. Tutte le edizioni dell'Inno infatti hanno il termine tecnico: ἡ ἀνάκλησις - "il richiamo". Solo l'edizione di A. Trypanis – forse per istituire un contrappunto col participio aoristo πεσόντος – "caduto" – sostituisce ἀνάκλησις (*richiamo*) con ἀνάστασις (*risurrezione*). Ma l'omiletica e l'innografia greca, come pure l'iconografia bizantina della risurrezione di Cristo, confermano la lezione ἀνάκλησις comune a tutte le edizioni:¹¹ lezione che trova riscontro anche nella stanza XIII dell'Akathistos. Infatti, con la risurrezione di Cristo, nato da Maria per la redenzione umana, il genere umano (di cui Adamo ed Eva sono i prototipi) è ricondotto nuovamente all'amicizia con Dio e al paradiso.

Anche di Eva si deve dire che rappresenta tutto il sesso femminile: la donna condannata a partorire i figli nel dolore è "riscattata" o "prosciolta dalle lacrime" in Maria, la Vergine che partorirà Dio non nelle doglie, ma nel gaudio.

- [5.] Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον | ἀνθρωπίνους λογισμοῖς·
[6.] χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον | καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.

[*Ave, altezza impervia | ai ragionamenti umani;
ave, profondità insondabile | anche agli occhi degli angeli*].

Queste due salutazioni (vv. 5-6) prolungano e dilatano il mistero della Madre di Dio.

¹¹ Cito, come esempio, l'inno II sul Natale di Romano il Melode, con la scenografia di Adamo e di Eva che accorrono alla grotta dove Gesù è nato, e invocano la perorazione della Vergine Madre al Figlio perché li sciolga dalla condanna e dal dolore. Edizione critica a cura di J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*: SC 110, pp. 88-110.

ὑψος (*altezza*) – βάθος (*profondità*): sono le due dimensioni verticali del “mistero”: del mistero di Dio unitrino, del mistero del Verbo incarnato, e quindi anche del mistero della Theotokos che è incluso in esso.

San Paolo ricorda le quattro dimensioni cosmiche del mistero (Ef 3,17-19):

«Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio».

Ma l'Akathistos si richiama indubbiamente in modo implicito a Is. 7,10-14, secondo l'esegesi dei Padri della Chiesa. Sarebbe stato infatti inconcepibile che un inno di tale grandiosità avesse ignorato la celebre profezia di Isaia sull'Emmanuele, interpretata e sostenuta con tanta forza da Giustino, da Ireneo, da Origene, da Eusebio e da tutti i Padri. L'Inno, poggiando su due termini della profezia di Isaia già evidenziati da Ireneo, sottolinea la dimensione del “segno” dell'Emmanuele, segno nelle altezze (ὑψος) impervie ai ragionamenti dell'uomo, segno nelle profondità (βάθος), inaccessibili anche agli occhi degli angeli.¹² Nessuna creatura infatti,

¹² Ecco il testo di Is 7,10-14, secondo la versione greca dei LXX: «Il Signore parlò ancora ad Acaz: “Chiedi un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto (αἴτησαι σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ εἰς ὑψος)”. Ma Acaz rispose: “Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore”. Allora Isaia disse: “Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele (διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσει τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ)».

Ireneo commenta in più luoghi il brano di Isaia. Cito il testo più conosciuto: «Perciò il Signore stesso ci diede un segno, nel profondo e su nelle altezze (*in profundum, in altitudinem sursum*), segno che l'uomo non domandò, poiché non si sarebbe mai aspettato che una vergine potesse diventare gravida, lei che era vergine, e partorisce un figlio e che il frutto di questo parto fosse il “Dio con noi”, e che egli discendesse nelle profondità della terra a cercare la pecora che era perduta, cioè la sua propria creatura, e salisse in alto ad offrire e presentare al Padre l'uomo che era stato ritrovato...» (IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 19,3: PG 7, 941).

Nel contesto delle discussioni trinitarie e cristologiche dei secoli IV e V l'attenzione si spostò dall'importanza soteriologica di Is. 7,14 (assunto anche da Mt 1,22-23) alla incomprensibilità dei misteri divini, di fronte ai troppi “indagatori dei misteri”. Anche l'incarnazione del Verbo è mistero incomprensibile ad ogni creatura, tanto agli uomini quanto agli angeli. Due immagini plastiche dell'inno lo connotano: altezza impervia, profondità insondabile.

né in cielo né in terra, potrà mai comprendere il mistero divino dell'incarnazione. Conseguentemente, nessuna creatura potrà mai raggiungere o scandagliare il mistero della Madre di Dio.

- [7.] Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις | βασιλέως καθέδρα·
 [8.] χαῖρε, ὅτι βαστάζεις | τὸν βαστάζοντα πάντα.

*[Ave, perché tu sei | il seggio del Re;
 ave, perché tu porti | Colui che porta l'universo].*

Dopo l'implicito richiamo dell'Akathistos a Gen 3,15 e Is 7,10-14, il terzo riferimento biblico [vv. 7-8] dell'Inno è alla solenne promessa fatta da Dio a Davide, che leggiamo in 2Sam 7,8-16, e parallelamente in 1Cr 17,11-14, ed è cantata nei salmi 88/89,4.30 e soprattutto 131/132,11-12: «Il Signore ha giurato a Davide e non ritratterà la sua parola: “Il frutto del tuo grembo io metterò sul tuo trono”», dove – secondo l'esegesi patristica – per “grembo” si deve intendere un grembo femminile, cioè di una figlia di Davide.¹³

È ciò che Gabriele annuncia a Maria: «Concepirai nel grembo (συλήψῃ ἐν γαστρὶ) e partorirai un figlio... Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre...» (Lc 1,31-32). Maria è il trono (o la cattedra, il *seggio*) dove siede incarnato il Re celeste, e il suo seno porta colui che porta l'universo. Il verbo: “portare” (βαστάζω) è forse assunto dalla benedizione della donna anonima rivolta a Gesù: «Beato il grembo che ti ha portato (βαστάσασα)...» (Lc 11,27). Dire che il Cristo porta l'universo ci ricorda

¹³ La promessa fatta da Dio a Davide, convalidata con giuramento («Il Signore ha giurato a Davide, e non ritratterà la sua parola: “Il frutto del tuo grembo io metterò sul tuo trono - ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου...”» – Sal 132,11) è il punto nodale al quale giunge l'alleanza di Iahweh con Abramo e i patriarchi e dal quale riparte la linea genealogica per terminare a Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo (cf. Mt 1,1-17).

Che il testo non parli di “viscere” di Davide in maniera generica, ma di “grembo materno” (κοιλία), quindi di una “figlia” di Davide partorienti, prima Giustino, poi Ireneo e gli altri Padri lo hanno commentato, alla luce anche di Is 7,14. Ireneo scrive: «Dio aveva promesso [a Davide] un re che sarebbe nato “dal frutto del suo seno” – cosa che è propria di una vergine incinta – e non “dal frutto dei suoi lombi” – cosa che è propria di un uomo che genera e di una donna che concepisce per opera di un uomo. Dunque, la Scrittura esclude, nella promessa, l'opera generativa dell'uomo, o piuttosto neppure la ricorda, perché colui che sarebbe nato non veniva “dalla volontà dell'uomo” (Gv 1,13)...» (IRENÆUS, *Adversus haereses*, III, 21,5; PG 7, 951).

invece la lettera agli Ebrei 1,3: «Egli sostiene tutto con la potenza della sua parola» (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ).

[9.] Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον·

[10.] χαῖρε, γαστήρ ἐνθέου σαρκώσεως.

[*Ave, o stella che preannunci il Sole,
ave, o grembo dell'incarnazione divina.*]

Il quarto riferimento biblico [vv. 9-10] è al salmo messianico 109/110,3 (nella versione greca dei LXX), testo già utilizzato da Giustino: «Prima della stella del mattino da un grembo io ti ho generato – ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε».¹⁴ Il contrappunto omofonico delle due salutazioni dell'Akathistos (ἀστήρ - γαστήρ) mostra il compi-

¹⁴ A chi legge le attuali versioni della Bibbia non è facile risalire all'antica esegesi proto-patristica dal Salmo 109/110,3. Oggi infatti leggiamo: «A te il principato nel giorno della tua potenza tra santi splendori; dal seno dell'aurora, come rugiada, io ti ho generato». Molto diversamente suonava la traduzione greca dei Settanta e anche l'antica versione latina: «ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε – in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te – negli splendori dei santi dal grembo prima della stella del mattino ti ho generato».

Il primo commentatore cristiano, san Giustino martire, in dialogo apologetico col giudeo Trifone, affermava: «E le parole di David: “Negli splendori dei tuoi santi, dal ventre, prima della stella del mattino io ti ho generato (Sal 109,3)”, non vi indicano che fin dal principio il Dio e Padre di tutti l'avrebbe fatto nascere anche da ventre umano?» (IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, 63; PG 6, 620-621).

Più vicino all'Akathistos, e certo conosciuto dal suo autore, è il commento ai Salmi di Eusebio di Cesarea, discepolo di Origene, il quale mette a confronto con la versione dei Settanta altre versioni giudaiche dell'Antico Testamento, già conosciute e utilizzate da Origene. Scrive: «A te il principato nel giorno della tua potenza tra santi splendori: dal seno dell'aurora come rugiada ti ho generato» (Sal 109, 3). Aquila dice: “Dal seno suscitato di buon mattino per te la rugiada della tua fanciullezza”. Mentre Simmaco: “Come rugiada di buon mattino per te la tua giovinezza”. Vi è ancora una quinta versione: “Dall'utero, di buon mattino per te la rugiada della tua giovinezza”. Con tali espressioni egli sembra significare il modo della sua generazione carnale. Dall'utero, infatti, dice, sarà la rugiada mattutina della tua fanciullezza oppure dall'utero diverrà per te la tua rugiada mattutina nella tua giovinezza. Con ciò credo che venga dichiarato che la sua generazione carnale è costituita non dal seme di un uomo, ma dallo Spirito Santo. Infatti, come rugiada che defluisce dall'alto del cielo, così nell'utero gravido di sua madre fu fatta la costituzione della carne nella sua fanciullezza. Ma, al posto di “dal ventre” o dall' “utero”, l'ebraico usa “Mariam”. A tal proposito, stando all'ascolto di un altro, so che il termine ebraico qui sta ad indicare il nome di Maria; sicché con essi Maria viene menzionata per nome» (EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Commentaria in Psalmos*, Ps. 109.4; PG 23, 1341).

mento di questa profezia: Maria è insieme la stella (ἀστήρ), la “stella del mattino” (che precede e rivela il Sole, cioè Cristo, “Sole di giustizia”: Mt 3,20) ed è il grembo (γαστήρ) dove si compie la divina incarnazione – cioè l’unione delle due nature, la natura divina e la natura umana – nell’unica persona del Verbo.¹⁵

[11.] Χαῖρε, δι’ ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·

[12.] χαῖρε, δι’ ἧς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.

*[Ave, per Te si rinnova la creazione;
ave, per Te il Creatore si fa bambino].*

Queste due ultime salutationsi [vv. 11-12] chiudono, per così dire, la linea delle promesse dell’Antico Testamento, e allargano lo sguardo da Israele a tutto il creato. Due punti vengono focalizzati: chi è Colui che viene nella storia umana? e in qual modo si farà uomo?

Ad ambedue i quesiti aveva già indirettamente risposto il profeta Isaia nei capitoli sull’Emmanuele. Nel capitolo 7,1-14 aveva indicato la vergine che lo avrebbe portato in grembo e partorito; nel capitolo 9,5-6 aveva più esplicitamente parlato della sua identità divina. Cito:

«Un bambino è nato per noi (παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν),
ci è stato dato un figlio (υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν).
Sulle sue spalle è il potere e il suo nome sarà:
Consigliere mirabile, Dio potente,
Padre per sempre, Principe della pace...».

Le salutationsi dilatano l’orizzonte, in un voluto contrappunto tra κτίσις e Κτίστης (creazione – Creatore). Colui che sta per nascere è il Creatore dell’universo; e, pur essendo eterno e immenso, “si fa bambino” (βρεφουργεῖται).

¹⁵ Basilio Magno, nell’omelia sul Natale di Cristo, descriveva il grembo di Maria come l’officina in cui si uniscono le due nature nel Verbo: «O uomo, che cosa ti faremo? Finché Iddio rimane in cielo, tu non lo cerchi. Ora che egli discende verso di te e con te si intrattiene mediante il suo corpo, tu non sei disposto ad accoglierlo, ma cerchi la ragione per cui sei potuto diventare familiare con Dio. Apprendi dunque che Dio è nella carne, perché bisognava che fosse santificata questa carne, già maledetta; che fosse corroborata questa carne infiacchita; che fosse ricondotta all’amicizia con Dio questa carne a lui nemica e venisse riportata in cielo la carne che dal paradiso era caduta. E qual è l’officina di questa economia? Il corpo di una santa Vergine. E quali i principi attivi di questa generazione? Lo Spirito Santo e la potenza adombrante dell’Altissimo» (BASILIUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 3: PG 31, 1464).

Ma in quale modo Dio “si farà bambino”? Innovando la creazione, cioè innovando le stesse leggi che egli ha dato al creato. L’omiletica greca del periodo efesino spesso ritorna sul fatto che la natura non conosce un concepimento (e parto) verginali. Unico caso è Maria.

Il testo fondamentale che sta alla base di queste due salutationsi è indubbiamente la lettera di Leone Magno a Flaviano di Costantinopoli (anno 429), letta e applaudita al concilio di Calcedonia, nella quale il Papa, citando anche contro Eutiche i due testi di Isaia sopra ricordati, scrive:

«Quella generazione singolarmente mirabile e mirabilmente singolare non si deve intendere nel senso che *attraverso la novità della creazione* (*per novitatem creationis*) sia stata rimossa la peculiarità del genere: lo Spirito Santo diede la fecondità alla vergine, la verità invece del corpo è stata presa dal corpo...».¹⁶

L’evento dell’incarnazione attua un nuovo ordine di realtà, regolate da leggi nuove: un concepimento e un parto verginale, che la natura non conosce ed è opera di Dio; anzi, al centro di questa nuova creazione è lo stesso Creatore diventato bambino. Il tema sarà ripreso e ampliato nel prologo della stanza XIII dell’Inno: “Νέαν ἔδειξεν κτίσιν ἐμφανίσας ὁ Κτίστης ἡμῖν ... – Una nuova creazione mostrò il Creatore aparendo tra noi...”.

In conclusione: l’iniziativa di Dio, che con l’annuncio dell’angelo manda dal cielo il suo Verbo ad assumere dalla Vergine la carne, è sulla linea del compimento preannunciato dalle Sacre Scritture e realizzato dalla sapienza e potenza divina: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio “fatto” da donna...» (Gal 4,4-5).

STANZA II (Οἶκος β')

Il turbamento riflessivo della Vergine

1. Βλέπουσα ἡ Ἄγία | ἑαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ,
2. φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
3. Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς | δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
4. φαίνεται·
5. ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως ὅ τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων·
6. Ἀλληλοῦϊα.

¹⁶ LEO MAGNUS, *Epistola 28 (tomus ad Flavianum)*, 2: PL 54, 761.

[Mirandosi la Santa donata a castità, dice audacemente a Gabriele: La singolarità della tua parola all'anima mia inaccettabile appare: tu infatti preannunci un concepimento senza seme, esclamando: Alleluia!].

La stanza II è come la conclusione della stanza I, perché forma strutturalmente con essa una “unità binaria” di 24 versi; ma ne è il logico prolungamento concettuale, secondo il sostrato biblico che l’Inno segue. Infatti, il testo della stanza II, in prosa poetica, segue e interpreta la pericope di Lc 1,29-33:

«A queste parole [dell’angelo] ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto (ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος). L’angelo le disse: “Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell’Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine”».

Nucleo della seconda stanza – sottinteso, ma chiaramente presupposto – sono però le seguenti parole di Maria a Gabriele: «Io non conosco uomo» (ἄνδρα οὐ γινώσκω).

L’Akathistos infatti non si sofferma sul turbamento di Maria all’inusitato saluto dell’angelo (Lc 1,28: ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη), turbamento motivato – secondo Origene – dall’inconsueta parola “piena di grazia” (κεχαριτωμένη), che non trova riscontro nelle Sacre Scritture. Scrive il grande esegeta:

«Poiché l’angelo salutò Maria con una formula nuova che non sono riuscito a trovare in nessun altro passo delle Scritture, sento di dover dire qualcosa al riguardo. Non ricordo infatti dove si possa leggere altrove nelle Scritture ciò che egli dice: “Ave, piena di grazia” (Lc 1,28), che in greco si dice κεχαριτωμένη. Mai tali parole: “Ave, piena di grazia” furono rivolte ad un uomo. Questo saluto è riservato solo a Maria. Se infatti Maria avesse saputo che un discorso di tal genere fosse stato rivolto a qualcun altro – ella possedeva infatti la conoscenza della Legge, era santa, e conosceva bene, per quotidiana meditazione, gli oracoli dei profeti – non l’avrebbe certo spaventata come insolita quella salvezza. Perciò l’angelo le parla: “Non temere, Maria, perché tu hai trovato grazia dinanzi al Signore. Ecco, concepirai nel tuo seno e partorirai un figlio, e gli porrai nome Gesù. Egli sarà grande e sarà chiamato Figlio dell’Altissimo” (Lc 1,30-32)».¹⁷

¹⁷ ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, VI, 7: PG 13, 1815-1816; SC 87, p. 148-149.

L'Inno si concentra sull'interna riflessione della Vergine – a cui dà voce – all'inaudito annuncio che Gabriele le porta, di una maternità verginale (cf. Lc 1,30-33): diventar dunque madre, lei che è vergine: cosa che la natura ignora e la mente dell'uomo non conosce. Di qui il turbamento profondo (il termine usato da Luca lo sottolinea: διεταράχθη) e quasi lo sbigottimento di Maria all'annuncio di Gabriele.

1. Βλέπουσα ἡ Ἁγία | ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ
[Mirandosi la Santa donata a castità]

Maria sa di essere vergine: tale si contempla (βλέπουσα... ἐαυτὴν ἐν ἀγνείᾳ), in una castità “consacrata” al Signore. L'appellativo usato qui dall'Akathistos (“la Santa” – ἡ Ἁγία), e ripetuto senza articolo nella stanza XXIII, richiama il testo di Paolo sulle vergini: 1Cor 7,25-34, dove l'apostolo afferma: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere *santa* nel corpo e nello spirito»; e certamente si riallaccia al testo di Origene sopra citato, il quale dice della Vergine di Nazaret che «era santa, e conosceva bene, per quotidiana meditazione, gli oracoli dei profeti – “*et erat sancta, et prophetarum vaticinia cotidiana meditatione cognoverat*”». Per Origene infatti la santità è un presupposto per interpretare nello Spirito le parole di Dio e la loro meditazione quotidiana è indice di un cammino progressivo verso la perfezione. Maria dunque conosceva certamente anche l'oracolo di Isaia sulla vergine partoriente (Is 7,14). Ma certo non poteva conoscere il modo con cui la profezia si sarebbe compiuta.

L'Akathistos non parla di un “voto” di verginità di Maria – come Agostino –, ma lascia chiaramente intendere la sua risoluzione di vivere per sempre “in castità”: tale ella si vede e si considera davanti a Dio.

2. φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως·
3. Το παράδοξόν σου τῆς φωνῆς | δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
4. φαίνεται·
[dice audacemente a Gabriele: La singolarità della tua parola all'anima inaccettabile appare]:

Gabriele avrebbe dovuto sapere – e certamente lo sa, perché viene dall'alto – che ella era consacrata in verginità al Signore: quindi il suo messaggio le sembra strano, inconsueto, fuori del normale (παράδοξον), perciò

umanamente inaccettabile (δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ). Glielo dice con audacia (φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως), dandone il motivo:

5. ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως ὅτι τὴν κύησιν προλέγεις, κράζων...
[tu infatti preannunci un concepimento senza seme, esclamando: Alleluia!].

La maggior parte delle edizioni dell'Akathistos, in luogo di τὴν κύησιν προλέγεις hanno τὴν κύησιν πῶς λέγεις; in forma interrogativa: "come affermi il parto?" Ma il contesto esclude questa lezione; tanto più che subito dopo segue la motivazione della perplessità della Vergine, con la congiunzione dimostrativa γάρ - "infatti". L'angelo *infatti* le ha predetto o preannunciato il parto (τὴν κύησιν), quindi una vera maternità: "Tu infatti predici la gravidanza di un concepimento senza seme".

Basilio di Seleucia, nell'*Omelia sulla Madre di Dio* che è alla base dell'Akathistos, commenta il saluto dell'angelo a Maria in modo analogo all'omiletica greca del IV-V secolo. Scrive:

«Quella vedendolo – dice – si turbò (διεταράχθη) alle sue parole», cioè per la straordinarietà delle cose dette. Ma Gabriele, affinché, stando perplessa, non si turbasse, con parole di conforto previene la nescienza, e dice: "Non temere, o Maria": il temere infatti è di coloro che stanno in disaccordo; ma tu "hai trovato grazia presso Dio". Di poi, indicando la grazia che è superiore ad ogni grazia, prosegue dicendo: "Ecco concepirai nel seno e partorirai un figlio. Questi sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo e il Signore Iddio gli darà il trono di Davide suo padre; e regnerà sulla casa di Giacobbe per sempre: e il suo regno non avrà fine..."¹⁸.

La stanza II congiunge (come già in Origene) il saluto e l'annuncio dell'angelo, e su quest'ultimo si sofferma, per motivare il profondo turbamento della Vergine. Continua infatti Basilio di Seleucia:

«Rispose Maria all'angelo: "Come mi avverrà questo, giacché non conosco uomo?". Non s'è mai riscontrato fra le donne – disse – altro modo di concepire, all'infuori dell'unione con l'uomo. Ma per me, che da tale esperienza son pura, come sarà ciò possibile? *Il tuo annunzio così insolito contiene un'assicurazione inammissibile*. Come germoglierò un frutto, io che sono senza seme? Come darò alla luce un figlio, io che sono senza nozze?»¹⁹.

¹⁸ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Homilia in sanctissimam Deiparae annuntiationem*, 5: PG 85, 444.

¹⁹ *Ibidem*.

È chiara la dipendenza quasi letterale dell'Akathistos dall'Omelia di Basilio di Seleucia:

Basilio

Τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς
δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ
φαίνεται.

Akathistos

Τὸ παράδοξον τῆς σῆς ἐπαγγελίας
δυσπαράδεκτον ἔχει πληροφορίαν.

La stanza II dunque, partendo implicitamente dalla domanda di Maria all'angelo: "Come avverrà per me questo, poiché non conosco uomo? – πῶς ἔσται μοι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;" – si arresta sull'impossibilità umana di un concepimento senza unione della donna con l'uomo, di una gravidanza senza seme maschile. Il proseguimento si avrà nella stanza III.

Tema centrale della stanza è pertanto la verginità di Maria di fronte a una annunciata reale maternità, ma verginale.

STANZA III (Οἶκος γ')

La Vergine mistagoga all'arcano mistero

I.– PROLOGO

1. Γινῶσιν ἄγνωστον γινῶναι | ἡ Παρθένος ζητοῦσα,
2. ἐβόησε πρὸς τὸν λειτουργοῦντα·
3. Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν μου ὕϊόν | πῶς ἐστι τεχθῆναι δυνατόν;
4. λέξον μοι.
5. Πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν ἐν φόβῳ, ὃ πλὴν κραυγάζων οὔτω·

[Cercando la Vergine di conoscere una conoscenza inconoscibile proclamò al messaggero: Dal casto mio seno un figlio come è possibile che sia partorito? Dimmelo. Ed egli le rivolse con timore la parola, proclamando soltanto così:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

La stanza III dell'Akathistos ci immette nel vivo di un tema affascinante e dibattuto da sempre, che ha travagliato e diviso il pensiero umano e anche la tradizione cristiana:²⁰ il rapporto tra fede e ragione, di fronte al

²⁰ Nel secolo IV il problema del rapporto tra fede e ragione, tra mistero indagato con la mente o semplicemente accolto per fede, si acutizzò al punto da dividere per secoli

“mistero”, in particolare al mistero della Trinità divina e della divina incarnazione del Verbo.

La stanza III dell’Akathistos si apre presentando proprio la Vergine Maria come prima protagonista della “ricerca conoscitiva” del mistero del Figlio, che ella sta per concepire.

1. Γνωσιν ἄγνωστον γινῶναι | ἡ Παρθένος ζητοῦσα...

[Cercando la Vergine di conoscere una conoscenza inconoscibile]...

Alla base della stanza sta l’espressione di Luca 1,34: «Come avverrà questo? perché non conosco uomo – πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;». L’Inno si ferma su questo “come” (πῶς), e lo interpreta quasi domanda di conoscere un mistero inconoscibile, del quale la Vergine cercava (ζητοῦσα) la spiegazione.

la Chiesa e l’Impero romano. Ario (256-336), prete di Alessandria imbevuto di filosofie platoniche, applicò al dogma trinitario i paradigmi neoplatonici, affermando categoricamente che il Verbo creante non era eternamente generato dal Padre, ma era stato lui stesso “creato” per essere strumento della creazione dell’universo: la clausola ariana: “vi fu quando non era”, scatenò la reazione dell’ortodossia, che prevalse nel primo Concilio ecumenico di Nicea, il quale compose la formula di fede nicena. Ma le vicende si alternarono tra le due posizioni, con scomuniche ed esili. Si aggiunse a metà secolo IV anche l’eresia “pneumatomaca”, originata forse dal Vescovo di Costantinopoli Macedonio: negava la divinità dello Spirito Santo e la sua eterna processione dal Padre.

Contemporaneamente la discussione e la polemica si spostò dal campo trinitario a quello cristologico, sul modo cioè di intendere l’unione delle due nature in Cristo. Qui il vescovo di Laodicea Apollinare (310-390), di fede nicena, per salvaguardare nel Cristo l’impassibilità e l’impeccabilità, sostenne che incarnandosi il Verbo assunse la corporeità umana, ma senza anima razionale.

Tale posizione, contestata in modo ortodosso dai Cappadoci e da altri Padri latini e orientali, diede origine alla opposta posizione antiochena: che in Cristo ci fossero – unite solo “esistenzialmente”, ma non “ipostaticamente” – due nature perfette e due persone. Questa dottrina trovò il suo fautore nel secolo V nel vescovo di Costantinopoli Nestorio (381-451), e provocò il Concilio di Efeso (431), che dichiarò vera *Theotokos* la Vergine Maria, perché aveva generato non un uomo con persona umana, ma lo stesso Verbo di Dio, “secondo la carne” che da lei assunse. Le controversie cristologiche però si prolungarono fino e oltre il Concilio di Calcedonia (451).

Per una visione più approfondita della cristologia dei secoli IV e V, rinvio al trattato cristologico di A. AMATO, *Gesù il Signore*. Saggio di cristologia, Edizioni Dehoniane di Bologna 1988 [*Corso di teologia sistematica*, 4], spec. pp. 161-233.

Questo è il contesto dottrinale immediato, dal quale fiorisce l’Akathistos

Tuttavia, non si tratta di una domanda astratta, ma legata a ciò che l'angelo le aveva annunciato, come subito appresso il testo chiarisce:

2. ἐβόησε πρὸς τὸν λειτουργοῦντα·
3. Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν μου Ὑῖόν | πῶς ἐστι τεχθῆναι δυνατόν;
4. λέξον μοι.

[... esclamò verso il messaggero: Dalle caste mie viscere com'è possibile che sia generato un figlio? Dimmelo!].

Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν μου Ὑῖόν. Dal punto di vista metrico, rilevo innanzitutto che la maggior parte delle edizioni, anche liturgiche, omette il pronome μου, privando di una sillaba il verso, contro la legge dell'isosillabia seguita rigidamente dall'Inno. Per cui la domanda di Maria sarebbe allora solo su una possibilità ipotetica di un parto verginale. La Vergine di Nazaret invece domanda, in concreto, come possa dal "suo" seno verginale nascere un figlio.

Il testo biblico che l'Akathistos segue, testimoniato da parecchi codici greci, ed è comune all'omiletica greca del tempo, legge così Lc 1,34: «πῶς ἔσται μοι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; come *mi* avverrà questo? poi- ché non conosco uomo».

La domanda della Vergine e la seguente risposta di Gabriele vengono attentamente commentati dagli omileti greci. Così, ad esempio, l'omelia greca cappadoce Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ che è la fonte indubbia dell'Akathistos, commenta il "come mi avverrà questo?" di Maria:

«Rispose Maria all'angelo: "Come (πῶς) mi avverrà questo, dato che non conosco uomo?" (Lc 1,34). Giuseppe è mio sposo, non mio marito: questo è il patto nuziale che precedette il pegno sponsale. Come dunque potrò concepire senza nozze? Come germoglierò un frutto senza il coltivatore? In me per prima si muta il corso della natura? In me per prima si cambia la legge del partorire? Solo in me si troverà un modo insolito di procreare i figli? Solo in me sarà rinnovato l'antico uso di generare? Istruiscimi chiaramente, o angelo, sull'enigma del tuo dire, spiegami il senso delle tue parole, interpretami l'efficacia del tuo bell'annuncio, guidami a questo parto insolito, affinché in breve apprenda il *mistero* che sto per partorire, conosca come le cose impossibili diventino possibili, comprenda come le cose impervie si facciano praticabili, intenda come le inaccessibili possano trovare un accesso, oda come la grazia rinnovi in meglio la natura, o come la natura serva alla grazia.

Rispondendo, l'angelo le disse: "Lo Spirito Santo verrà su di te" (Lc 1, 35). Hai inteso l'artefice, non investigare il modo; hai inteso il plasmatore, non

indagare l'opera: lascia dunque il lavoro allo Spirito! "Lo Spirito Santo verrà su di te, e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà" (Lc 1,35). Ebbi ordine di dirti solo questo, che partorirai un figlio; ma come lo partorirai, te lo insegnerà manifestamente colui stesso che da te nascerà. Io t'ho recato l'annuncio come servo: il Signore stesso continuerà l'opera, lui che ne sa il modo. Io sono ministro degli ordini regali, non interprete dei divini voleri. Non oso insegnarti ciò che non appresi, non oso spiegare le cose che non conobbi, non oso notificare la misteriosità del fatto, non sono in grado di chiarire l'annuncio. Proclamo il prodigio, ma sono incapace a dirne il modo: non indago ciò che supera ogni indagine, non perseguo cose irraggiungibili, non m'ingerisco inopportuna-mente in quel che eccede le mie forze, non chiamo a rendiconto la grazia che supera ogni dire, non discuto sull'inspiegabile generazione».²¹

Il caso di Maria è infatti un caso singolare, unico, che fa eccezione alla regola comune. La sua domanda non nasce da un atteggiamento di incredulità, come quello di Zaccaria, o di curiosità indiscreta o da futile desiderio di indagine razionale. Zaccaria si aveva obiettato (Lc 1,18): "Da che cosa conoscerò questo? (κατὰ τί γινώσκειν τοῦτο;)". Per accogliere l'annuncio di Gabriele pretendeva un segno, che subito ebbe. La domanda di Maria invece è saggia e umile insieme: verte non sulla "possibilità" dell'evento, ma sulla modalità con la quale si compirà. Ella sa che il modo normale di diven

²¹ PSEUDO-CHRYSOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae et contra impium Arium*, cit.: PG 62, 766-767.

In modo analogo si esprime Basilio di Seleucia nell'omelia sulla Madre di Dio, che è fonte diretta dell'Akathistos:

«Rispose Maria all'angelo: "Come *mi* avverrà questo, poiché non conosco uomo?". Non s'è mai riscontrato fra le donne – disse – altro modo di concepire, all'infuori dell'unione con l'uomo. Ma per me, che da tale esperienza sono pura, come sarà ciò possibile? Il tuo annuncio così insolito contiene un'assicurazione inammissibile. Come germoglierò un frutto, io che sono senza seme? Come darò alla luce un figlio, io che sono senza nozze? Ragionevole domanda mi hai rivolto – disse l'arcangelo – e con indulgenza ti darò risposta, portando conferma al parto, ma astenendomi dal dirne il modo. Questo dunque è quello che io ho potuto conoscere. Il concepimento non avverrà per fecondazione di uomo; ma lo produrrà la venuta dello Spirito Santo e l'adombramento della virtù dell'Altissimo. Perché allora obietti la legge di natura al Legislatore della natura? Potresti tu forse accogliere il tuo stesso Fattore, senza che Egli te ne comunichi la virtù? Hai tu forse un grembo più vasto del cielo? Eccedi forse in ampiezza l'universo, che pur non riesce di sua natura a contenerlo? Ma ti è vicino il soccorritore. "La virtù dell'Altissimo ti adombrerà". Se non ti adombrasse infatti tale virtù non potresti contenere l'Incontenibile; e se il nascituro non concorresse al proprio parto, non potrebbe il fango portare il suo Plasmatore" (BASILIUS SELEUCIENSIS, *Homilia in sanctissimam Deiparae annuntiationem*, 5: PG 85, 444-445).

tar madre richiede l'unione con l'uomo: perciò domanda spiegazione sul "come" possano conciliarsi in lei verginità e maternità: la sua verginità consacrata a Dio e questa maternità annunciatale da Dio stesso per bocca di un angelo. È con tutto il suo essere che ella si pone in ascolto di un annunzio inaudito, e chiede con ansia d'amore di essere introdotta nel "mistero" di cui Lei stessa sarà portatrice. Ma nessuno, neppure un angelo può introdurre una creatura umana nel mistero divino, se Dio stesso non si fa Guida e Via al mistero rivelato, e Dono di comunione per un mistero amorosamente partecipato.

Così hanno interpretato la domanda di Maria anche gli altri omileti del IV e V secolo: i quali, pur restando fermi sulla posizione di non chiedere mai a Dio il "come", inclinano giustamente all'indulgenza verso la Vergine, confermando che ha saggiamente domandato, e perciò non può essere rimproverata.²²

L'immagine della Theotokos che emerge da questi testi è quella della vergine prudente e sapiente, che non accetta supinamente neppure l'annun-

²² Così, secondo l'esegeta Esichio di Gerusalemme († 451), l'angelo risponde a Maria: «Non mi fu comandato, o Vergine, di dire il come (τὸ πῶς), ma di prestar servizio nell'annunciarti il fatto. Ammira dunque il mistero ed accogli senza esitare il lieto annuncio».

«Se tu avessi conosciuto uomo, non avresti potuto partorire Dio, che per te si compiacque prendere da te, ma senza corruzione, la forma di servo; non avresti potuto diventare lo strumento dell'incarnazione del Creatore di tutte le cose. Ma poiché sei pura da unione di uomo, poiché hai serbato incorrotto il tuo tempio e la tua tenda monda da ogni sozzura, il Padre verrà su di te, lo Spirito ti adombrerà e l'Unigenito da te nascerà con la carne. Tu dunque non esitare affatto circa i misteri futuri» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *Sermo IV de sancta Maria Deipara*: PG 93, 1446.1453).

Ugualmente Antipatro di Bostra († dopo il 457), contemporaneo di Basilio di Seleucia, scriveva:

«La Vergine, udendo dire *parto e figlio*, chiese: "Come mi avverrà questo, perché non conosco uomo?" (Lc 1, 34). Domandò: "Come mi avverrà questo?", non per contraddire, ma per imparare. Io – disse – io sola rinnoverò la natura? In me saranno sciolte le leggi della procreazione? Dimmi il modo, o cittadino del cielo: poiché nuovo è il tuo annunzio...

"Lo Spirito Santo – soggiunge Gabriele – verrà su di te e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà" (Lc 1, 35). Accogli, o Vergine, ciò che è stato detto e non indagare ciò che è stato taciuto. Io attesto il parto, ma ignoro il modo. Venni a te come nunzio, non come interprete dell'Incarnazione; fui mandato quale messaggero, non come maestro della venuta del Signore. Come avverrà questo? Il come (τὸ πῶς) lo sa colui che è presente. Infatti, che già sia presente lo so: da te ne traspare evidente il segno; ma non so dirne il modo" (ANTIPATER BOSTRENUS, *Homilia de Praecursore*: PG 85, 1763-1776).

cio di un angelo, ma chiede doverosa spiegazione sul “come” esso si compirà in lei.

5. Πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν, ἐν φόβῳ ὅτι πλὴν κραυγάζων οὕτω·
[Alla quale egli parlò con timore, limitandosi ad acclamarla così:]

L'angelo, col timore dovuto verso Colei che già vede portare in seno il suo Signore, le parla con riverenza, limitandosi solo ad acclamarla.

II.- LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, βουλῆς ἀπορρήτου μύστις·
 [2.] χαῖρε, σιγῆς δεομένων πίστις.
 [3.] Χαῖρε, τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον·
 [4.] χαῖρε, τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον.
*[Ave, mistagoga all'ineffabile Consiglio;
 ave, prova di realtà bisognose di silenzio.
 Ave, preludio dei portenti di Cristo;
 ave, compendio delle sue verità].*
- [5.] Χαῖρε, κλίμαξ ἐπουράνιε, ἡ δι' ἣς κατέβη ὁ Θεός·
 [6.] χαῖρε, γέφυρα μετάγουσα ἡ τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν.
 [7.] Χαῖρε, τὸ τῶν ἀγγέλων ἡ πολυθρύλητον θαῦμα·
 [8.] χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων ἡ πολυθρήνητον τραῦμα.
*[Ave, scala celeste per cui Dio è disceso;
 ave, ponte che trasporti i terrestri al cielo.
 Ave, degli angeli conclamato portento;
 ave, dei demoni deplorata disfatta].*
- [9.] Χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα·
 [10.] χαῖρε, τὸ πῶς μηδένα διδάξασα.
 [11.] Χαῖρε, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν·
 [12.] χαῖρε, πιστῶν καταυγάζουσα φρένας.
*[Ave, tu che ineffabilmente hai generato la Luce;
 ave, tu che il “modo” a nessuno hai svelato.
 Ave, tu che trascendi la conoscenza dei sapienti;
 ave, tu che illumini i cuori dei credenti].*

Le 12 *salutazioni*, in tre quadri successivi di quattro versi ciascuno, presentano: 1. la Vergine di Nazaret è iniziata e iniziatrice del mistero divino, cioè mistagoga dell'ineffabile mistero dell'incarnazione eternamente voluto da

Dio (vv. [1]-[4]); 2. i protagonisti del mistero salvifico (vv. [5]-[8]); 3. la Vergine di Nazaret, essa stessa mistero radioso di fede (vv. [8]-[12]).

[1.] Χαῖρε, βουλῆς ἀπορρήτου μύστις·

[2.] χαῖρε, σιγῆς δεομένων πίστις.

*[Ave, mistagoga all'ineffabile Consiglio;
ave, prova di realtà bisognose di silenzio].*

Il primo quadro (vv. [1]-[4]) presenta Maria davanti all'eterno disegno del Padre sulla salvezza del genere umano, come colei che è chiamata a conoscere i segreti divini, per diventarne portatrice al mondo.

βουλή – “Consiglio”. È il progetto divino, la divina volontà nella storia della salvezza umana. Il termine ricorre con questo significato già a partire da Giustino martire; e nel contesto biblico di riferimento dell'Akathistos è presente in Is 9,5, dove il bambino che nascerà è chiamato “angelo del Gran Consiglio” (Μεγάλης Βουλῆς ἄγγελος). Si tratta, ovviamente, dell'incarnazione del Verbo, che Gabriele sta annunciando a Maria.

Μύστις – “iniziatrice, mistagoga”. Sarebbe stato più rispondente alla Vergine di Nazaret, in quel momento che precede l'incarnazione, chiamarla μύστις – cioè “iniziata”, in forma passiva: tanto più che ambedue i termini greci si pronunciano allo stesso modo. Ma tutti i codici e le edizioni concordano nel trasmettere non μύστις ma μύστις, in forma attiva: “iniziatrice” all'ineffabile mistero. Maria dunque è colei che, iniziata per prima, inizia anche gli altri e li introduce nell'ineffabile disegno divino.

Πίστις – “fede, prova, garanzia...”. Maria è la prova certa, il documento indubitato di “cose bisognose di silenzio”, circonlocuzione che sta a dire un “evento inenarrabile”. Diremmo: Maria è la comprega di una realtà che mente umana non può né immaginare né tradurre in parola.

[3.] Χαῖρε, τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον·

[4.] χαῖρε, τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον.

*[Ave, preludio dei portentosi di Cristo;
ave, compendio delle sue verità].*

Προοίμιον – “proemio, preludio, inizio” – τῶν θαυμάτων Χριστοῦ – “dei prodigi o miracoli di Cristo”. Maria infatti è il primo dei prodigi compiuti da Cristo: il suo parto verginale nel darlo alla luce è davvero il primo prodigio operato dal Verbo incarnato, cioè da Cristo.

Κεφάλαιον: Maria è anche “la somma, il compendio”, delle verità che riguardano il Cristo, vero Dio e vero uomo: la divina maternità è infatti il fondamento delle verità cristologiche, e il titolo “Theotokos” – affermano i Padri – contiene da solo tutto il mistero della divina economia.

[5.] Χαῖρε, κλῖμαξ ἐπουράνιε, ἰ δι’ ἧς κατέβη ὁ Θεός·

[6.] χαῖρε, γέφυρα μετάγουσα ἰ τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν.

[*Ave, scala celeste per cui Dio è disceso;*

ave, ponte che trasporti i terrestri al cielo].

Il secondo quadro (vv. [5]-[8]) mostra come questo mistero indicibile che si compie in Maria veda protagonisti Dio e gli uomini; e come spettatori ma compartecipi gli angeli e i demoni.

Κλῖμαξ ἐπουράνιε. Dapprima un rilievo critico. Questo verso dell’Akathistos è la “*crux interpretum*”, perché eccede di una sillaba la metrica costante dell’Inno, costituendo una anomalia omofonica e sillabica, che gli editori diversamente spiegano.

Il contenuto però non varia: per mezzo di Maria, come attraverso una scala “sovraceleste”, il Figlio di Dio discese dal cielo sulla terra (il simbolo niceno afferma: “per noi gli uomini e per la nostra salvezza discese” e il simbolo costantinopolitano aggiunge “dai cieli”). Maria è paragonata alla scala che vide in sogno Giacobbe (Gen 28,11-16), sulla quale scendevano e salivano gli angeli. Ora però non sono più gli angeli, ma è Dio che scende personalmente attraverso questa “scala”, cioè attraverso di lei, fino a noi.

Γέφυρα. Maria è cantata anche come ponte che tragitta i “nati dalla terra” al cielo: ovviamente, non è lei in persona che li possa trasportare dalla terra al cielo, ma Colui che da lei è nato: egli è la via che conduce al Padre e al regno dei cieli. Il termine “ponte”, posto intenzionalmente come contrappunto a “scala”, l’Akathistos non lo desume dalla Scrittura, ma dall’omiletica efesina. Proclo infatti indicava Maria come “ponte” di Dio verso gli uomini, sinonimo quindi di “scala” per la quale è disceso.²³

²³ Proclo di Costantinopoli, nella Omelia I sulla Madre di Dio, letta ad Efeso, scrive: «Ci ha dunque qui convocati la santa Madre di Dio, la Vergine Maria, l’incontaminato cimiento della verginità, il razionale paradiso del secondo Adamo, l’officina delle nature di Cristo, il mercato del commercio salvifico, il talamo nel quale il Verbo sposò la carne, l’umano animato rovetto che il fuoco di un parto divino non consumse (cf. Es 3, 2); la nube

L'Inno però inverte i soggetti. Mentre nella “scala” vede la discesa di Dio dal cielo sulla terra, nel “ponte” vede l'ascesa degli uomini verso il cielo, cioè verso Dio.

[7.] Χαῖρε, τὸ τῶν ἀγγέλων | πολυθύλητον θαῦμα·

[8.] χαῖρε, τὸ τῶν δαιμόνων | πολυθρήνητον τραῦμα.

*[Ave, degli angeli conclamato portento;
ave, dei demoni deplorata disfatta].*

Spettatori ma compartecipi di questo evento celeste sono tanto gli angeli quanto i demoni. L'endiade antitetica angeli-demoni trova la sua fonte immediata nell'Omelia IV di Cirillo, dove si legge:

«per te il cielo si rallegra
per te gli angeli e gli arcangeli esultano,
per te i demoni sono messi in fuga,
per te il diavolo tentatore è caduto dal cielo,
per te la creatura decaduta e ricondotta ai cieli...».²⁴

La menzione degli angeli esultanti ci richiama al Natale di Cristo, quando – come narra il vangelo di Luca 2,9-14:

«apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste, che lodava Dio e diceva: “Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini, che egli ama”».

Per capire invece come i demoni deplorino la loro disfatta per mezzo di colui che da Maria è nato, ricordo Origene nella apologia contro Celso, dove egli interpreta la venuta dei magi dall'Oriente come segno manifesto della loro sconfitta. Infatti, mentre gli angeli scendono esultanti cantando gloria a Dio sul Cristo neonato, i demoni sono spodestati dal loro potere proprio in virtù di colui che nasce Bambino da Maria a Betlemme, in quanto la predicazione del vangelo e la venuta alla fede dei popoli li priva del loro incontestato dominio.²⁵

veramente leggera che portò unito a un corpo colui che siede sopra i cherubini (cf. Is 19,1); il purissimo vello della pioggia celeste (cf. Gdc 6, 37), col quale il pastore si rivestì della pecorella: Maria, ancella e madre, vergine e cielo, l'unico ponte (γέφυρα) di Dio verso gli uomini...» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I*: PG 65, 680).

²⁴ CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Homilia IV Ephesi habita*: PG 77, 992.

²⁵ Origene scrive: «Rivolgendomi ai Greci, io dirò che i maghi, i quali sono in contatto con i demoni, e con le loro formule li evocano, riescono a fare quel che vogliono

Diversi omileti greci di questo periodo descrivono il disappunto, anzi l'esecrazione del diavolo e dei suoi angeli, contro la Vergine partoriente, perché ha dato alla luce il Figlio di Dio «che si manifestò per distruggere le opere del diavolo» (1 Gv 3,8).²⁶

[9.] Χαῖρε, τὸ φῶς ἀρρήτως γεννήσασα·

[10.] χαῖρε, τὸ πῶς μηδένα διδάξασα.

*[Ave, tu che ineffabilmente hai generato la Luce;
ave, tu che il "modo" a nessuno hai svelato].*

Il terzo quadro che compone le salutationsi (vv. [9]-[12]) si sofferma su Maria, avvolta dal mistero, anzi, essa stessa diventata un mistero incomprensibile a mente umana: il grande mistero della Madre di Dio.

Τὸ φῶς... : "tu che in modo ineffabile hai generato la Luce". L'Akathistos manifestamente si ispira al prologo del vangelo di Giovanni (1,4-14):

«... In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre... Veniva nel mondo la luce vera (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), quella che illumina ogni uomo... E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi...».

secondo l'arte che hanno imparato, dacché nulla di più divino e di più potente dei demoni e della formula che li invoca appare mai o vien pronunziato; ma se qualche potenza più divina si mostra, i poteri dei demoni vengono annullati, non potendo essi resistere alla vista del fulgore della divinità. Appare dunque naturale che anche alla nascita di Gesù, quando "uno stuolo della milizia celeste", come scrisse Luca (Lc 2,13) ed io credo fermamente, lodò Dio e disse: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli, e pace in terra agli uomini di buona volontà", la conseguenza di questo fu che i demoni perdettero il loro potere e la loro forza, dacché il loro incantesimo fu rotto e distrutta la loro potenza; essi non furono distrutti soltanto dagli angeli che scesero sulle regioni terrene per la nascita di Gesù, ma anche dallo stesso spirito di Gesù e dalla divinità che era in lui" (ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 60: PG 11, 769-772).

²⁶ «Quali parole il nemico del genere umano va verosimilmente dicendo tra sé e sé, mentre vede che, per mezzo della donna, noi siamo stati ripristinati nella primitiva adozione di figli? Non si domanderà forse ripetutamente: Come è successo che quello strumento che all'inizio aveva collaborato con me, ora mi si è messo contro? La donna, che mi ha aiutato a conseguire la tirannia sul genere umano, questa volta mi ha deposto dal mio potere tirannico. L'antica Eva mi ha innalzato; la nuova mi ha sprofondato... Ma qual è la causa di tutte queste cose che mi sono capitate? Chi mai se non colei che generò l'autore di questi prodigi? Certamente sarebbe stato meglio per me se non avessi tratto in inganno l'antica Eva; meglio sarebbe stato se non l'avessi sedotta tramite il serpente. Che vantaggio infatti mi è venuto dalla tentazione, se coloro che avevo ridotto in servitù li vedo ora recuperare la primitiva libertà e diventare eredi dello stesso regno dei cieli?» (CHRYSIPPUS HIEROSOLYMITANUS, *Oratio in sancta Mariam Deiparam*, 3-4: PO 19, 336-343).

Maria ha generato fatta carne dalle sue carni verginali la Luce: quella Luce che il Padre eternamente ha generato a sé consostanziale, come afferma il simbolo niceno: «... Figlio di Dio, generato dal Padre unigenito, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce...». Ora, se la generazione del Figlio dal Padre prima di tutti i secoli è realtà assolutamente incomprensibile e ineffabile a creatura angelica e umana, altrettanto lo è la sua verginale generazione dalla Madre nel tempo: ambedue infatti appartengono a Dio.

Tò πῶς... : “a nessuno hai insegnato ‘il come’”. A monte di questa affermazione sta forse la posizione di Origene, come afferma Henri Crouzel:

«La conoscenza che riceve il mistico è per essenza inespriabile: è un contatto diretto tra lo Spirito divino e lo spirito umano, almeno in una certa misura, al di là di ogni mediazione di concetto, segno e parola».²⁷

Se dunque si può ritenere di tutti gli spirituali che l’esperienza mistica loro concessa è inespriabile con parole umane e incomunicabile, che si dovrà dire della Theotokos, la “Spirituale” per antonomasia – come la definiscono gli omileti efesini – iniziata come nessuno al “mistero”, e come nessun’altra creatura investita dalla pienezza dello Spirito Santo e adombrata dal Verbo in persona, il quale assumendo da lei forma umana le imprime la sua “forma” divina? Ella può solo e deve affermare il fatto; a nessuno potrà mai svelarne il “modo”.

[11.] Χαῖρε, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν·

[12.] χαῖρε, πιστῶν καταυγάζουσα φρένας.

*[Ave, tu che trascendi la conoscenza dei sapienti;
ave, tu che illumini i cuori dei credenti].*

Chiude le salutazioni il tema che percorre fino ad oggi i secoli: il rapporto tra ragione e fede, tra conoscenza o inconoscibilità dei divini misteri.²⁸

²⁷ H. CROUZEL, *Origene*, Edizioni Borla, Roma 1966, p. 172.

²⁸ Non penso fuori tema ricordare quanto afferma in merito il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Dei Filius de fide catholica*, al cap. 4: *De fide et ratione*: «Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una certa conoscenza e certo fecondissima dei misteri, sia grazie all’analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri tra loro e con il fine ultimo dell’uomo. Mai però essa è resa capace di penetrarli come le verità che formano il suo oggetto proprio. I misteri divini infatti, per loro intrinseca natura, sorpassano talmente l’intelligenza creata, che anche se trasmessi per divina rivelazione e

σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν – “Tu trascendi la conoscenza dei sapienti”. L’Akathistos sembra schierarsi con la scuola che nega alla ragione umana qualunque possibilità di “conoscere”, o più esattamente di “comprendere” il mistero: tema dibattuto nel IV e V secolo, per opposizione ad Ario, Apollinare e ad altre sette ritenute eretiche, che poggiavano le loro dottrine sulla “razionalità” o meno delle verità proposte da credere. Su questo argomento era ritornato più volte Teodoto di Ancira, nelle omelie sul Natale lette ad Efeso e nel suo commento al simbolo niceno.²⁹

πιστῶν καταυγάζουσα φρένας – “Tu illumini i cuori dei credenti”. Solo con la fede, dunque, si accoglie il mistero: la conoscenza per fede tuttavia non è oscura, ma radiosa: non è notte, ma luce meridiana. Tutti i misteri, secondo Origene, sono realtà luminose. Anche il mistero di Maria dunque e la sua maternità divina sono luce per i credenti, ne rischiarano le menti (φρένας = “l’animo, la ragione, l’intelligenza”). L’antitesi usata dall’Inno (σοφῶν - πιστῶν) contrappone appunto allo sforzo conoscitivo dei dotti la semplice fede dei fedeli. Il tema sarà ripreso e ampliato nella stanza XVII.

STANZA IV (Οἶκος δ')

Il concepimento verginale e divino

1. Δύναμις τοῦ Ὑψίστου | ἐπεσκίασε τότε
2. πρὸς σύλληψιν τῇ Ἀπειρογάμῳ·
3. καὶ τὴν ἔγκαρπον ταύτης νηδύν | ὥς ἄγρον ὑπέδειξεν ἡδύν
4. ἅπασιν
5. τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν ' ἐν τῷ ψάλλειν οὕτως·
6. Ἀλληλούϊα.

[La Virtù dell'Altissimo adombrò allora l'Ignara di nozze perché concepisse; e il suo seno fruttuoso lo rese qual campo soave per tutti, quanti vogliono mietere salvezza cantando così: Alleluia!].

ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nel velo della fede e quasi avviluppati in una caligine, fino a quando, in questa vita mortale, “siamo in esilio lontani dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione” (2Cor 5,6s.)» (DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizione bilingue, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, n. 3616)

²⁹ «Io credo infatti che chi ben riflette debba sapere ciò che si può indagare di Dio, e ciò che si deve credere. Le cose che opera secondo la nostra natura, si può tentare di indagarle col pensiero; ma le cose che prodigiosamente opera al di sopra del nostro pensiero e della natura, dobbiamo ritenerle per fede, non scrutarle con la ragione» (THEODOTUS ANCYRANUS, *Expositio symboli nicaeni*, 4: PG 77, 1320).

La stanza IV, facendo un passaggio immediato dal dialogo della Vergine di Nazaret con l'angelo al compimento dell'evento annunciato, si ferma sull'incarnazione del Verbo in Maria, o più precisamente sul vero e immediato concepimento del Figlio di Dio nel suo utero verginale.

L'Akathistos infatti – con nostra meraviglia – non accenna alla risposta di Maria e alla sua esultante adesione alle parole di Gabriele: «Ecco la serva del Signore: mi avvenga secondo la tua parola - ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥήμά σου» (Lc 1,38): la sottintende, nonostante che l'omelia cappadoce, che l'Inno ha fin qui seguito, sviluppasse anche in modo adeguato la risposta di Maria.³⁰

1. Δύναμις τοῦ Ὑψίστου | ἐπεσκίασε τότε
2. πρὸς σύλληψιν τῇ Ἀπειρογάμῳ·

[La Virtù dell'Altissimo adombrò allora l'Ignara di nozze perché concepisse;]

Τότε – “allora”. Cioè, dopo che l'angelo, partendo da Maria, risali al cielo. È il momento solenne dell'incarnazione, mediante un vero concepimento umano del Verbo nell'utero della Vergine, la “Inesperta di nozze” (τῇ Ἀπειρογάμῳ). È il momento in cui scende come ombra fecondatrice la Potenza dell'Altissimo.

Δύναμις τοῦ Ὑψίστου – “la Potenza dell'Altissimo”. Non c'è alcun dubbio che questa espressione designi qui la seconda persona della Trinità, il Figlio di Dio. È lui che opera il suo stesso concepimento in Maria, “adombrandola”.

³⁰ «Che risponde dunque, dopo queste parole, la santa Maria, la vergine di corpo e di anima, la pia e timorata ed ossequiente, l'ambizione dell'umana natura, la porta della nostra vita, la procuratrice della nostra salvezza? Favorevolmente accogliendo la voce dell'angelo, risponde: “Ecco la serva del Signore, mi avvenga secondo la tua parola” (Lc 1,38). Come serva mi sottometto al cenno del Padrone; come argilla sto nelle mani del vasaio: poiché vuole con autorità il Plasmatore, compia in me il suo volere; poiché egli lo vuole con amore per gli uomini, operi prodigiosamente in me la straordinaria generazione. Mi avvenga secondo la tua parola; si compiano in me queste tue parole, e la cosa sia manifestissima e vera.

“E l'angelo partì da lei” (Lc 1,38), lui ch'era venuto dal cielo, aveva istruito e preparato la Vergine, l'aveva ammaestrata, per quanto capiva: udì da lei quel che anch'egli desiderava di apprendere; e di nuovo salì dond'era disceso, lasciando quaggiù colui che l'aveva mandato, e ritrovandolo pure lassù, nei cieli, adorato da tutte le schiere degli angeli» (PSEUDO-CHRYSTOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem Deiparae et contra impium Arium*: PG 62, 767-768).

Nasce spontanea la domanda, su come interpretare le parole dell'angelo Gabriele: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la Potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35). Chi è dunque che opera l'incarnazione: lo stesso Verbo (cioè la Potenza dell'Altissimo) o lo Spirito Santo? Il simbolo costantinopolitano dell'anno 381 aveva aggiunto al termine generico *σαρκωθέντα* del simbolo niceno dell'anno 325 il complemento esplicativo: *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* – “incarnato da Spirito Santo e da Maria la Vergine”. Sembrava dunque pacifico che fosse lo Spirito Santo colui che operava l'incarnazione del Figlio di Dio dalla Vergine Maria. Tanto più che Mt 1,25 afferma esplicitamente, interpretando in sogno l'evento a Giuseppe: «... quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo (ἐκ πνεύματος ἑστί ἁγίου)».

Tuttavia, c'è sempre stata nella tradizione tanto greca quanto latina, e perdura fino ad oggi, una incertezza nell'interpretare “Spirito Santo e Potenza dell'Altissimo” come due realtà distinte, come riferentesi a due distinte persone divine – il Figlio e lo Spirito Santo – oppure come termini sinonimi per indicare soltanto lo Spirito Santo. La tradizione patristica greca aveva più volte spiegato che lo Spirito Santo sarebbe sceso sopra Maria per “santificarla”, al fine di concepire santamente il Santo.

Gregorio Nisseno, di indiscussa autorità presso gli autori efesini e calcedonesi, in diverse opere ama affermare che la “Potenza dell'Altissimo”, cioè il Verbo, operò l'incarnazione, congiuntamente allo Spirito Santo. Cito:

«“Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra” (Lc 1,35). O beato quel seno che per la sua straordinaria purezza ha attirato su di sé i beni dell'anima! Nel caso di tutti gli altri uomini, è già molto se un'anima riesce ad accogliere dentro di sé la presenza dello Spirito Santo; nel caso di Maria è la carne che diventa dimora dello Spirito Santo.

Ma anche “la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra”. Che cosa significa questo arcano discorso? Che Cristo è la potenza e la sapienza di Dio, come dice l'Apostolo (1Cor 1,24). La potenza dell'Altissimo dunque, che è Cristo, mediante la venuta dello Spirito Santo, prende forma nella Vergine». ³¹

³¹ GREGORIUS NYSSENUS, *In diem natalem Christi*: PG 46, 1140-1141. – Anche in altri luoghi delle sue opere il Nisseno riafferma la causalità efficiente del Verbo nel suo concepimento da Maria, ma unito alla Spirito Santo santificatore: ad es., *Adversus Apollinarem*, 6: PG 45, 1136; *Homilia I in Resurrectionem*: PG 46, 616: «Allora la Sapienza si costruì una casa (Prov 9,1) e la potenza adombrante formò dentro un'immagine come una specie di sigillo. Allora la divina potenza si mescolò con ambedue gli

L'Akathistos in questa stanza nomina solo la Potenza dell'Altissimo; nella stanza VI invece riprenderà l'espressione di Mt 1,25: «generato da Spirito Santo». È importante tuttavia rilevare che in questo contesto è stata scartata l'esegesi di Origene, il quale – secondo la sua teoria sulla preesistenza delle anime – vedeva nella “adombrazione” della Potenza dell'Altissimo, che è il Verbo, la discesa in Maria dell'anima di Cristo, anima preesistente ed eternamente inseparabilmente unita al Verbo in cielo.³²

3. καὶ τὴν ἔγκαρπον ταύτης νηδύν | ὡς ἄγρον ὑπέδειξεν ἡδύν

4. ἅπανσι

5. τοῖς θέλουσι θερίζειν σωτηρίαν ἑν τῷ ψάλλειν οὕτως.

[e il suo seno fruttuoso lo rese qual campo soave per tutti, quanti vogliono mietere salvezza cantando così: Alleluia!].

Adombrato dalla Virtù dell'Altissimo, il grembo di Maria diventa come un dolce campo di grano (ἄγρον ὑπέδειξεν ἡδύν), per chiunque voglia con fede mietere (θερίζειν) la propria salvezza. L'immagine del “campo” paragonato al “grembo materno” è forse desunta dal Cantico dei Cantici 7,3: «Il tuo ventre è un covone di grano, circondato da gigli». Più probabile è invece la dipendenza dell'Akathistos dall'Omelia sulla Madre di Dio di Proclo di Costantinopoli, letta ad Efeso, che paragona il grembo fecondo della Theotokos a un campo ferace di grano:

«O seno, nel quale fu composto l'atto della nostra liberazione! O ventre, nel quale furono foggiate le armi contro il demonio! O campo, nel quale il coltivatore dell'umana natura fece germogliare senza seme la spiga! O tempio, in cui Dio divenne sacerdote, non col mutare natura, ma con l'indossare per la sua misericordia colui che è secondo l'ordine di Melchisedek!».³³

elementi di cui consta la natura umana, intendo dire l'anima e il corpo, unendosi ugualmente all'una e all'altro»; *Epistula* III: PG 46, 1021; *In Canticum Cantorum*, 13: PG 44, 1052-1053: «La sua concezione non è avvenuta tramite il commercio sessuale; il suo parto non rimase per nulla inquinato; la sua nascita non ha conosciuto il dolore; il suo talamo è stata la potenza dell'Altissimo, la quale ha ricoperto quasi come una nube la verginità stessa; fiaccola nuziale era lo splendore dello Spirito Santo».

³² L'immagine dell'“ombra” dell'Altissimo che copre la Vergine era stata più volte adoperata da Origene per significare il concepimento del Verbo, mediante la discesa dell'anima preesistente nella carne che si formava da Maria. Cf. H. CROUZEL, *Origène. Homélie sur Luc. Introduction: La Théologie mariale d'Origène*: SC 87, pp. 11-22.

³³ PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in santam Dei Genitricem*, 3: PG 65, 684.

Però, l'accostamento del grembo della Vergine diventato "fruttuoso" (ἔγκαρπον) come un campo di frumento, non lo si potrebbe capire senza ricorrere alla metafora del Pane del cielo, che è l'Eucaristia:

«Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo (Gv 6,51)».

Vi è infatti un nesso causale fra l'incarnazione e il Pane del cielo, l'Eucaristia: "*Ave verum corpus natum de Maria Virgine*": nesso che sarà prolungato nella stanza V con l'immagine della vite, cioè del Vino e del banchetto eucaristico.

STANZA V (Οἶκος ε')

La Visitazione

I.- PROLOGO

1. Ἐχουσα θεοδόχον | ἡ Παρθένος τὴν μήτραν
2. ἀνέδραμε πρὸς τὴν Ἑλισάβετ·
3. τὸ δὲ βρέφος ἐκείνης εὐθὺς, | ἐπιγνὼν τὸν ταύτης ἀσπασμόν
4. ἔχαιρε·
5. καὶ ἄλμασιν ὡς ἄσμασιν ἔβόα πρὸς τὴν Θεοτόκον·

[Avendo la Vergine accolto Dio nel seno, salì correndo da Elisabetta. Ma il bambino di lei immediatamente riconoscendo di questa il saluto, esultò, e con salti come con canti acclamava la Madre di Dio].

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

La stanza V ha come centro la visita di Maria ad Elisabetta: visita che nel vangelo di Luca segue immediatamente il racconto dell'annunciazione. Tale continuità si riscontra anche nella liturgia dell'avvento di tutti i riti. Scrive Lc 1,39-45:

«In quei giorni Maria si mise in viaggio verso la montagna e raggiunse in fretta una città di Giuda. Entrata nella casa di Zaccaria, salutò Elisabetta. Appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, il bambino le sussultò nel grembo. Elisabetta fu piena di Spirito Santo ed esclamò a gran voce: "Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno! A che debbo che la madre del mio Signore venga a me? Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo. E beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore"».

Ἐχουσα θεοδόχον | ἡ Παρθένος τὴν μήτραν – “Avendo la Vergine la matrice accoglitrice di Dio”... (cioè, avendo la Vergine accolto Dio nel seno). Il *prologo* della stanza introduce Maria che, gravida di Dio (ἔχουσα θεοδόχον... τὴν μήτραν), corre premurosa verso Elisabetta (cf. Lc 1,39). L’incarnazione era avvenuta e aveva trasformato la Vergine in dimora vivente di Dio, arca che porta il Signore (cf. Lc 1,43); il Verbo aveva reso strumento e veicolo della sua presenza santificante la Madre, la quale, sollecita di comunicare il dono dello Spirito Santo che era disceso su di lei e la grazia del Figlio, era corsa in fretta da Elisabetta e per prima le aveva rivolto il saluto. Il suo saluto divenne effusione di Spirito Santo. È questa l’esegesi dei Padri greci e latini, a partire da Origene. Il Precursore nel grembo materno fu il primo a sperimentare l’efficacia del saluto di Maria e a gioirne.

Θεοδόχον – “accoglitrice di Dio”, in forma aggettivata. Il termine θεοδόχος – “accoglitrice di Dio” – in forma sostantivata, era stato contrapposto a θεοτόκος – “genitrice di Dio” – nell’accesa polemica nestoriana che precedette e seguì il concilio di Efeso (431). Nestorio infatti, nel secondo discorso pronunciato a Costantinopoli nell’anno 429, letto e condannato dai Padri al concilio di Efeso, aveva opposto θεοδόχος al titolo θεοτόκος propugnato da Cirillo. Cirillo poi, dopo il concilio, scrivendo ai suoi chierici, da parte sua aveva negato il θεοδόχος e ribadito come vero l’unico titolo θεοτόκος, proclamato ad Efeso.³⁴

³⁴ Il termine θεοδόχος, che letteralmente significa “chi accoglie Dio”, sia uomo che donna, non è così importante come θεοτόκος. È usato come aggettivo o come sostantivo; viene attribuito tanto a Gesù quanto alla Vergine Maria, e anche – più raramente – ad alcuni santi o altre creature in rapporto con Dio, come mostra G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (ristampa 1968), p. 625.

Mario Mercatore ci ha conservato un brano del secondo discorso di Nestorio (anno 429), letto e oppugnato a Efeso: «Dominicae itaque humanitatis susceptionem colamus, incarnationis sacramentum hymnis incessabilibus extollamus, susceptricem dei virginem, cum deo ratiocinamur, cum deo ad divina non elevemus (τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ συνθεολογῶμεν μορφῇ, τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ μὴ συνθεολογῶμεν παρθένον). *Theodocho* (θεοδόχον) dico, non *theocon* (θεοτόκον), ch [χ] litteram, non cappa [κ] exprimi volens» (E. SCHWARTZ, ACO, I, 5, p. 37).

Per Nestorio dunque il termine θεοτόκος non può essere attribuito in modo proprio e diretto alla Vergine, perché non da lei e dalla sua sostanza ha origine la natura divina del Verbo, Figlio di Dio, ma solo quella umana.

La risposta di Cirillo è nella lettera 10, ai suoi chierici, dopo il concilio di Efeso, nella quale contesta il θεοδόχος proposto da Nestorio (PG 77, 64-68).

Al tempo di Calcedonia, quando fu composto l'Akathistos, il termine *θεοδόχος* non creava più alcun problema. Meno ancora dopo Calcedonia: lo troviamo tranquillamente usato per indicare tanto la persona della Vergine quanto il suo corpo o il suo grembo in diversi autori, come lo Pseudo-Dionigi Areopagita, Severo Antiocheno, Giorgio Pisida, Modesto e Sofronio di Gerusalemme, Teotecnio di Livia, Giovanni Damasceno, e altri ancora.³⁵

L'Akathistos dunque usa il termine *θεοδόχος*, apponendolo come aggettivo non alla persona di Maria, ma al suo utero, al suo seno che aveva accolto Dio fatto carne in lei.

ἐπιγινὼν τὸν ταύτης ἀσπασμὸν ἔχαιρε – “(il bambino) riconoscendo il suo saluto, gioia”. È nota l'esegesi di Origene, seguita poi da Ambrogio e dalla tradizione greca e latina:

«... “Ecco, appena il tuo saluto è giunto alle mie orecchie, il fanciullo ha trasalito di gioia nel mio seno” (Lc 1,44). L'anima del beato Giovanni era santa: ancora chiuso nel seno di sua madre e sul punto di venire al mondo, conosceva colui che Israele ignorava; per questo esultò, e non soltanto esultò, ma esultò nella gioia. Aveva compreso che il Signore era venuto per santificare il suo servitore, ancor prima che nascesse dal ventre materno ...».³⁶

καὶ ἄλμασιν ὡς ᾄσμασιν – “e con salti quasi fossero canti” –. L'Inno interpreta questa esultanza, questi sussulti di gioia del bimbo racchiuso nel grembo di Elisabetta davanti alla Madre di Dio. Non interpreta invece la risposta benedicente di Elisabetta al saluto di Maria, pur tenendola presente nelle 12 salutazioni.

II.– LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα·
- [2.] χαῖρε, καρποῦ ἀκηράτου κτήμα.
- [3.] Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλόανθρωπον·
- [4.] χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα.

Di questa accesa polemica si fa portavoce in favore di Cirillo contro Nestorio un'omelia pseudo-atanasiana databile agli anni 429-430, quindi un anno prima del concilio di Efeso. *Incipit*: Μυστήριον ξένον βλέπω (PG 28, 960-972).

³⁵ Cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, cit., p. 625.

³⁶ ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, VII, 8: PG 13, 1818.

*[Ave, tralcio di un Pollone immarcescibile;
ave, possesso di un Frutto illibato.
Ave, cultrice del Coltivatore filantropo;
ave, Tu germi il Piantatore della vita].*

- [5.] Χαῖρε, ἄρουρα βλαστάνουσα | εὐφορίαν οἰκτιρμῶν·
[6.] χαῖρε, τράπεζα βαστάζουσα | εὐθηνίαν ἰλασμῶν.
[7.] Χαῖρε, ὅτι λειμῶνα | τῆς τρυφῆς ἀναθάλλεις·
[8.] χαῖρε, ὅτι λιμένα | τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζεις.

*[Ave, campo che cresci feracità di perdoni;
ave, mensa che porti copiosità di indulgenze.
Ave, Tu che rifiorisci un prato di delizie;
ave, Tu che prepari il rifugio delle anime].*

- [9.] Χαῖρε, δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα·
[10.] χαῖρε, παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα.
[11.] Χαῖρε, Θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία·
[12.] χαῖρε, θνητῶν πρὸς Θεὸν παρρησία.

*[Ave, incenso accetto d'intercessione;
ave, sacrificio espiatorio di tutto il mondo.
Ave, compiacenza di Dio verso i mortali;
ave, fiducia dei mortali verso Dio].*

Le 12 *salutazioni* sviluppano in tre quadri successivi di quattro versi ciascuno, tutt'e tre in contesto eucaristico e sacerdotale: 1. la vite (o la vigna) (vv. [1]-[4]); 2. la mensa eucaristica (vv. [5]-[8]); 3. il santuario (vv. [9]-[12]).

Esse si snodano nel contesto biblico della “casa di Zaccaria” (Lc 1,40), sacerdote (cf. Lc 1,5ss.), e della benedizione di Elisabetta, che «piena di Spirito Santo esclamò a gran voce: “Benedetta tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo grembo”» (Lc 1,41-42): si svolgono cioè attorno al tema del “frutto”, della “benedizione” e del “culto”.

Molti testi biblici sottostanno impliciti a queste *salutazioni*: in primo luogo, il raccordo fra l'annuncio a Zaccaria nel tempio (Lc 1,5-25), l'annuncio a Maria (Lc 1,26-38) e la visita ad Elisabetta (Lc 1,39-45). Poi testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che riguardano le immagini agricole (la vite, il podere, il campo, il prato, il pascolo) o si riferiscono al culto e alle azioni culturali (mensa, altare, incenso, sacrificio, espiazione, propiziazione...).

Per capire il pensiero dell'autore dell'Inno, e quindi tradurlo esattamente le espressioni, non facilmente comprensibili, bisogna porsi da una

angolatura mistagogica. La stanza V è come la preparazione ad una celebrazione eucaristica: preparazione dei doni e della mensa eucaristica (v. [1]-[8]), preparazione dei ministri (v. [9]-[12]).

[1.] Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα·

[2.] χαῖρε, καρποῦ ἀκηράτου κτῆμα.

*[Ave, tralcio di un Pollone immarcescibile;
ave, possedimento di un Frutto illibato].*

Il primo quadro sviluppa, con sottinteso eucaristico, il tema della vite e della vigna. Se la stanza IV ha accennato al “campo di grano”, che compone il Pane vivo disceso dal cielo (Gv 6,51), la stanza V completa il discorso con la vite e il suo frutto, col Vino cioè che fa parte essenziale del banchetto eucaristico.

βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα – “tralcio di un germoglio immarcescibile”. L'autore dell'Inno per le prime quattro salutationsi (relative alla vite e alla vigna) si è certamente ispirato all'immagine della vite e dei tralci (Gv 15,1-8), che Gesù applica a sé e ai discepoli: «Io sono la vera vite (ἄμπελος) e il Padre mio è il vignaiolo (γεωργός). Ogni tralcio (κλήμα) che in me non porta frutto (καρπὸν), lo toglie e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto... Io sono la vite, voi i tralci...»: testo da cui ha desunto tre termini: κλήμα (tralcio), καρπός (frutto), γεωργός (agricoltore o vignaiolo). Si è anche quasi certamente ispirato alla parabola di Gesù sulla vigna e i vignaioli (Mt 21,33; Mc 12,1; Lc 20,9) da cui assume il termine “piantare”: “Tu *germini* il *piantatore* della nostra vita – φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα”.

La prima salutatione è un *rebus* per i traduttori: Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα. Il termine κλήμα, tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, può essere tradotto solo con “tralcio”, non con “pianta” o “ramoscello” o “virgulto”. E qui sorge la vera difficoltà interpretativa. Se alla base delle prime quattro salutationsi sta davvero Gv 15,1-8 (la vite e i tralci), e non altri testi biblici, come ad esempio Is 11,1: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici», in che modo può riferirsi a Gesù l'immagine di “tralcio”, se egli stesso afferma di essere la “vite”, e “tralci” (κλήματα) i discepoli? (Gv 15,1.5). E Maria che genera il Signore come può esser detta “tralcio” della “vite” che è Gesù, se è la sua Madre?

La difficoltà si scioglie solo se si ha presente come vengono piantate le viti. Per produrre una nuova vite, in antico, e anche oggi in molte parti del mondo, si recide e si pianta in terra un tralcio che abbia un germoglio: il tralcio reciso mette radici nella terra, il suo germoglio diventa la nuova vite, che crescendo dà frutto. In questo senso Maria, la Madre, può essere detta “tralcio” che produce o fiorisce o germina un rampollo immarcescibile, inattaccabile agli insetti: produce cioè, la “vite” che è Cristo: ella è il magliolo, la talea, Cristo ne è il Virgulto, la vite novella.

Non è quindi esatto tradurre, invertendo i concetti: “germoglio di pianta imperitura”, o “ramoscello dell’immarcescibile pianta”, o “virgulto di pianta che non dissecca”, ecc., come ricorre in diverse traduzioni italiane, perché, nel contesto della cristologia efesina e calcedonese, caso mai Maria è la pianta, Cristo il suo virgulto o germoglio immarcescibile (βλαστὸς ἀμάραντος). Un aiuto in questa direzione ci offre un lemma di Plutarco, che Lorenzo Rocci ha ripreso nel suo celebre vocabolario greco-italiano: ὁ βλαστὸς τοῦ κλήματος: “il germoglio o pollone del magliolo”.³⁷

καρποῦ ἀκηράτου κτήμα – “possedimento di un frutto intatto”. Alla base della seconda salvezza è l’acclamazione di Elisabetta: «Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto (ὁ καρπός) del tuo seno» (Lc 1,42). Il grembo di Maria che porta Gesù, possiede in sé il “frutto intatto” che è Cristo, Grappolo che spremuto diventerà sull’altare il suo Sangue donato.

κτήμα – “possedimento, proprietà, potere”. Nel contesto agricolo, prevale il significato di “potere” o “proprietà campestre”: immagine che viene subito dopo sviluppata col ricorso al vignaiolo e alla piantagione.

ἀκηράτου – “intatto, integro”, meglio che “illibato”: il Grappolo che è in possesso della Madre, che dal suo grembo come da proprietà terriera fiorisce, non subisce menomazioni di sorta. Come è “immarcescibile” in quanto Germoglio, perché innestato su un tralcio inattaccabile agli insetti, altrettanto integro da infiltrazioni nocive è il Frutto che ella porta in seno.

[3.] Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλόανθρωπον·

[4.] χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα.

[Ave, cultrice del Coltivatore filantropo;
ave, Tu germi il Piantatore della vita].

³⁷ L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*. Nona edizione, Firenze 1955, p. 1053.

γεωργὸν γεωργοῦσα φιλάνθρωπον – “coltivatrice del Coltivatore filantropo”. Ritornando al testo ispiratore di Gv 15,1-8, notiamo una trasposizione di soggetti operata dall’Inno: l’agricoltore o vignaiolo (γεωργός) nel testo biblico è il Padre; nell’Akathistos è Cristo, “l’amante degli uomini”. Maria lo custodisce e quasi lo coltiva nel seno, dopo averlo verginalmente concepito: egli dunque è il suo frutto. Ma è insieme suo Dio: egli è l’autore della nostra vita (cf At 3,15), colui che la fa nascere e crescere sulla terra: dunque è anche agricoltore, vignaiolo, orticoltore. È lui che Maria cresce nel grembo per darlo alla luce (φύουσα).

[5.] Χαῖρε, ἄρουρα βλαστάνουσα | εὐφορίαν οἰκτιρμῶν·

[6.] χαῖρε, τράπεζα βαστάζουσα | εὐθηνίαν ἰλασμῶν.

*[Ave, campo che cresci feracità di perdoni;
ave, mensa che porti copiosità di indulgenze].*

Il secondo quadro delle salutazioni (vv. [5]-[8]) si sposta dalla vigna al campo e alla mensa.

ἄρουρα. Non si tratta di “terra” (γῆ): né della terra del paradiso (Gen 2,4-7), alla quale fanno spesso riferimento i Padri a cominciare da Ireneo per dire che Maria è la vera “terra vergine” del Nuovo Adamo; non si tratta neppure della terra promessa (γῆ τῆς ἐπαγγελίας: Eb 11,9) o di quella che ricordano i Salmi 84 (85),12: «La verità germoglierà dalla terra...» e Sal 66 (67),7: «La terra ha dato il suo frutto. Ci benedica Dio, il nostro Dio», ambedue interpretati spesso in senso mariologico. Si tratta solo di “campo”, in rapporto al suo germogliare e fruttificare, in specie in rapporto al campo di frumento. Fonte dell’Inno è certamente la celeberrima omelia di Proclo letta ad Efeso e inclusa negli atti del Concilio: «O campo (ἄρουρα), nel quale il coltivatore dell’umana natura fece germogliare senza seme la spiga!». ³⁸ Maria è il “campo” incolto che ha germinato un’esuberanza di compassioni: Cristo, fonte di ogni divina pietà.

τράπεζα. Dal tema della vigna e del campo, l’Akathistos passa alla mensa e al banchetto. La “tavola” (τράπεζα), ricordata in Eb 9,2 (con ascendenze bibliche), sulla quale ieri si ponevano i pani della proposizione, è figura di Maria, “mensa” che porta (βαστάζουσα) “un’abbondanza di perdoni”, Cristo, il quale dall’altare continua ad elargire inesauribili

³⁸ PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Oratio* I: PG 65, 684.

misericordie (εὐφορίαν οἰκτιρμῶν – εὐθηνίαν ἱλασμῶν): le due salutationi (vv. [5]-[6]) procedono in parallelo simmetrico e omofonico.

[7.] Χαῖρε, ὅτι λειμῶνα | τῆς τρυφῆς ἀναθάλλεις·

[8.] χαῖρε, ὅτι λιμένα | τῶν ψυχῶν ἐτοιμάζεις.

*[Ave, Tu che rifiorisci un prato di delizie;
ave, Tu che prepari il rifugio delle anime].*

Ne consegue che la Vergine Madre fa rifiorire dal suo grembo un “prato di delizie” (λειμῶνα τῆς τρυφῆς), ossia un pascolo delizioso (v. [7]), e prepara per le anime un porto e un asilo (λιμένα) dove trovare ristoro e rifugio (v. [8]). Viene spontaneo ricordare il salmo 22 (23),1-5, dove il Signore, pastore del gregge, lo conduce a pascoli ubertosi e ad esso prepara una mensa:

«Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla.

Su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce...

Davanti a me tu prepari una mensa sotto gli occhi dei miei nemici.

Ungi di olio il mio capo; il mio calice trabocca».

[9.] Χαῖρε, δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα·

[10.] χαῖρε, παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα.

*[Ave, incenso accetto d'intercessione;
ave, sacrificio espiatorio di tutto il mondo].*

Il terzo quadro ci introduce nel santuario, anzi nel luogo più sacro del tempio di Gerusalemme, il “santo dei santi”, dove Maria – secondo un’antica tradizione apocrifia – visse la sua infanzia, interamente consacrata al Signore come oblazione verginale per l’umanità intera. L’Akathistos prende lo spunto dal vangelo di Luca, che narra come la Vergine gravida sia corsa da Elisabetta e sia entrata “nella casa di Zaccaria” (Lc 1,40). La figura del sacerdote Zaccaria impronta le salutationi, perché

«avvenne che, mentre Zaccaria svolgeva le sue funzioni sacerdotali davanti al Signore durante il turno della sua classe, gli toccò in sorte, secondo l’usanza del servizio sacerdotale, di entrare nel tempio del Signore per fare l’offerta dell’incenso. Fuori, tutta l’assemblea del popolo stava pregando nell’ora dell’incenso (Lc 1,8-10) ...».

La Lettera agli Ebrei ricorda che l’altare d’oro per l’incenso era collocato nel “Santo dei Santi”, là dove era pure l’arca dell’alleanza tutta rive-

stata d'oro (cf. Eb 9,4-5), coperta dal propiziatório, sul quale il sommo sacerdote, una volta all'anno, compiva il rito dell'espiazione (cf. Eb 9,7). La descrizione si raccorda con quanto si legge in Es 35-39, e specialmente in Es 40,5: «Metterai l'altare d'oro per l'incenso davanti all'arca della Testimonianza». L'Akathistos dunque sembra contemplare Maria nel "Santo dei Santi", come poco dopo farà la liturgia bizantina istituendo la festa della Presentazione della Vergine al tempio (εἰσοδος εἰς τὰ ἅγια), il 21 novembre. Sarebbe, questo, l'unico accenno dell'Akathistos a una tradizione apocryfa, ma comunque attestata da Padri greci. In particolare, l'Inno dipende dall'Omelia sul Natale di Gregorio di Nissa, il quale scrive:

«Essendo la bambina cresciuta e non avendo più bisogno di essere allattata, [i genitori] si affrettarono a portarla al tempio per offrirle 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 (1Sam 1,24ss.); poi quando divenne adolescente, tennero consiglio per decidere che cosa fare di quel corpo santo senza offendere il Signore...».³⁹

L'Akathistos dunque vede la Vergine nel "santuario", come orante supplice per la riconciliazione del mondo, e le applica due auguste figure del culto di Israele: l'incenso e il sacrificio propiziatório. Altre figure sacre saranno riprese nella stanza XXIII.

δεκτὸν πρεσβείας θυμίαμα. Maria viene paragonata a un "gradito incenso di intercessione". Zaccaria era entrato nel santuario per fare l'offerta dell'incenso, nell'ora dell'incenso, sull'altare dell'incenso. E l'angelo Gabriele, apprendendogli, gli aveva annunciato che la sua supplica (δέησις σου) era stata esaudita (Lc 1,9-13). Qui tuttavia si tratta soltanto di un accostamento verbale tra incenso e supplica. Più esplicitamente invece il Sal. 140 (141),2 canta: «Stia davanti a te la mia preghiera come incenso» (ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου); e in Ap 5,8 i ventiquattro vegliardi si prostrano davanti all'Agnello, «avendo ciascuno un'arpa e copepe d'oro colme di profumi, che sono le preghiere dei santi». La Vergine dunque è "gradito incenso di intercessione", forse per le sue intense preghiere, certamente per la sua vita immacolata e santa, che salì gradita come profumo d'incenso davanti al trono dell'Altissimo e come "supplica" accettabile al suo cospetto. Gabriele glielo confermò: «Tu hai trovato grazia presso Dio» (Lc 1,30).

³⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *In diem natalem Christi*: PG 46, 1140.

παντὸς τοῦ κόσμου ἐξίλασμα – “sacrificio espiatorio di tutto il mondo”. Immagine ardita è quella che usa l’Akathistos. Ci riporta al giorno solenne e al rito annuale dell’espiazione (cf. Es 30,10; Lv 16,1-28), nel quale solo il sommo sacerdote entrava nel santuario, «una volta all’anno, e non senza portare del sangue, che egli offre per se stesso e per i peccati d’ignoranza del popolo» (Eb 9,7). Ora, Maria è un sacrificio espiatorio non solo per Israele, ma “per tutto il mondo”. L’Inno si richiama implicitamente alla prima lettera di Giovanni, nella quale l’apostolo afferma che «Dio ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione (ἱλασμόν) per i nostri peccati» (1Gv 4,10). «Egli è vittima di espiazione (ἱλασμός) per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1Gv 2,2).

In che senso la Vergine potrebbe essere detta “sacrificio espiatorio” o vittima di propiziazione per tutto il mondo? Riflettendo, penso che questo si debba dire di lei, secondo la costante tradizione patristica antica, seguita nel medio evo dalla tradizione bizantina, perché Maria, e solo Maria, è “la Vergine”, come professano i simboli di fede, i concili e attestano i Padri. Infatti, per i Padri, sia orientali che occidentali, la verginità è consacrazione. La vergine è una vittima, un’offerta pura davanti al Signore, per sé, per i propri cari, per tutti. Maria poi non è “una vergine” tra le vergini: è “la Vergine”, la “*Virgo Dei*”. Non è questo il luogo di citare a conferma i commenti sulla verginità di padri greci (tra i quali Gregorio Nisseno) e latini (specialmente Ambrogio).

Nessun incenso dunque poteva placare il Signore, nessuna propiziazione poteva riconciliarlo con gli uomini, se non una vita santa e una mediazione supplice a lui gradita più che profumo d’incenso: tale fu Maria. Le ferventi preghiere della Vergine salirono come colonna d’incenso davanti al trono dell’Altissimo e la sua vita fu come sacrificio propiziatore ai suoi occhi.

[11.] Χαῖρε, Θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία·

[12.] χαῖρε, θνητῶν πρὸς Θεὸν παρρησία.

*[Ave, compiacenza di Dio verso i mortali;
ave, fiducia dei mortali verso Dio].*

Conseguentemente, si inaugura un nuovo duplice atteggiamento, discendente e ascendente: il nuovo atteggiamento di Dio verso i mortali, e il nuovo atteggiamento dei mortali verso Dio.

Θεοῦ πρὸς θνητοὺς εὐδοκία – “compiacimento” o “beneplacito di Dio verso i mortali”. Il termine εὐδοκία ci riporta innanzitutto al Natale di Cristo e al canto degli angeli: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace, tra gli uomini del suo compiacimento» (ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας). Paolo scrive (Ef 1,3-5):

«Benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo,
che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo.
In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo
per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità,
predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo,
secondo il beneplacito della sua volontà (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ)....».

La “compiacenza di Dio verso i mortali” è dunque un chinarsi della sua benevolenza, del suo indulgente amore verso di loro. Ora, proprio Maria è l’oggetto di questa sua benevolenza: per mezzo di lei infatti nasce Cristo, il Figlio, sul quale risuona la voce del Padre: «Questi è il Figlio mio, l’amato: in lui ho posto il mio compiacimento (ἐν ᾧ εὐδόκησα)» (Mt 3,17).

θνητῶν πρὸς Θεὸν παρρησία – “libertà”, più propriamente “libertà di parola”. Variamente usato nel Nuovo Testamento, specialmente in Giovanni e in Paolo, il termine παρρησία diventa sinonimo di “fiducia” nei confronti del Padre celeste e di Cristo. Più volte ce lo ricorda la Lettera agli Ebrei, alla quale chiaramente si ispira in questo punto l’Akathistos; e in 1Gv 3,21 leggiamo: «Se il nostro cuore non ci rimprovera nulla, abbiamo fiducia in Dio (παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν)». Ora, la Vergine di Nazaret, la Theotokos, è colei che infonde fiducia, e che rappresenta davanti a Dio il nuovo comportamento dei mortali. L’Akathistos sottintende l’Annunciazione, quando la Vergine ebbe “l’ardire” – ricordano gli omileti di Efeso – di domandare attraverso Gabriele spiegazione del mistero anche a Dio: «Come mi avverrà questo? poiché non conosco uomo» (Lc 1,34). Così l’uomo oggi, a motivo di lei, può rivolgersi con fiducia a Dio e parlare liberamente con lui.

Tanto più ciò è vero, in quanto, proprio con l’incarnazione redentrice, operata in Maria, si è instaurato un rapporto nuovo con Dio Padre. Egli, che non era mai lontano dall’uomo, si è fatto definitivamente a lui vicino mandando nel mondo il suo Unigenito Figlio perché tutti avessero la Vita per mezzo di lui. Dal momento dell’annunciazione dunque Dio si è fatto per sempre presente nel Figlio, col suo misericordioso amore; e da quel

momento anche l'uomo, prima oppresso dal terrore di Dio, può rivolgersi e accostarsi a lui con timore e amore filiale. La divina maternità è infatti vincolo perenne di comunione fra Dio e i mortali.

STANZA VI (Οἶκος ς')

La rivelazione del mistero a Giuseppe

1. Ζάλην ἔνδοθεν ἔχων | λογισμῶν ἀμφιβόλων
2. ὁ σῶφρων Ἰωσήφ ἐταράχθη,
3. πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν, | καὶ κλεψίγαμον ὑπονοῶν,
4. Ἄμεμπτε·
5. μαθὼν δέ σου τὴν σύλληψιν ' ἐκ Πνεύματος Ἀγίου, ἔφη·
6. Ἀλληλοῦῖα.

[Avendo dentro di sé una tempesta di pensieri contrastanti il savio Giuseppe era sconvolto, tuttora mirandoti "l'inesperta di nozze" e sospettandoti a nozze furtive, o Irreprensibile; ma avendo saputo il tuo concepimento da Spirito Santo, esclamò: Alleluia!].

La stanza VI si concentra sulla rivelazione del mistero della divina incarnazione a Giuseppe: prima alla Vergine di Nazaret, poi a Giovanni con Elisabetta, poi a Giuseppe. È il mistero nascosto, che Dio solo può rivelare.

Sta alla base della stanza VI la pericope di Matteo (1,18-25):

«Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa (μνηστευθείσης) di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Giuseppe, suo sposo (ὁ ἀνὴρ αὐτῆς), che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: “Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa (τὴν γυναῖκα σου), perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo”... Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ)».

Però, il vero centro del commento – in sintonia con le stanze precedenti – è la rivelazione in sogno del mistero a Giuseppe (Mt 1,20) da parte di un angelo del Signore. Quel che precede e quel che segue nella pericope evangelica è lo sfondo sul quale si svolge la rivelazione.

Così abbiamo prima di tutto la presentazione dei personaggi e la loro reciproca situazione. Maria è la sposa fidanzata a Giuseppe, che è figlio di Davide: ora, anche prima di vivere vita in comune nell'uso ebraico i fidanzati erano considerati come "sposi", uomo e donna (ἀνὴρ – γυνή).

Era allora più che mai naturale che Giuseppe, accortosi della gravidanza della sua "sposa", si ponesse il problema, e per lo meno si limitasse a non esporla in pubblico per essere lapidata secondo la Legge.

Ma Giuseppe era "giusto" (δίκαιος ὢν), quindi osservante della Legge, sì, ma anche favorito da Dio. Avrebbe certo dovuto chiedere spiegazioni alla sua "donna"; ma se ne astenne. Tra loro forse era intercorso qualcos'altro, che il vangelo non dice. Di qui il profondo turbamento di Giuseppe, fra pensieri contrastanti, fino a decidere di licenziarla in segreto, quindi senza legittimare il ripudio.

πρὸς τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν, καὶ κλεψίγαμον ὑπονοῶν – "Contemplandoti ancora "l'inesperta di nozze" (τὴν ἄγαμον, con l'articolo), e sospettandoti a nozze furtive (κλεψίγαμον)".

Due celebri esegesi del testo sono davanti all'autore dell'Akathistos: quella che Basilio Magno aveva proposto nell'omelia sul Natale di Cristo, e l'omelia V di Teodoto di Ancira ugualmente sul Natale di Cristo.

Basilio presenta Giuseppe come l'uomo "spirituale" che davanti all'evidente gravidanza della sua sposa ne ha intuito l'origine divina, e perciò, con riverenziale timore, ha deciso di non prenderla con sé in casa sua. Scrive:

«Prima che venissero a stare insieme, fu trovata gravida per opera di Spirito Santo" (Mt 1,18). Giuseppe trovò ambedue le cose: e la concezione e la causa di essa, cioè l'opera dello Spirito Santo. Perciò temendo di essere detto uomo di tale donna, "volle di nascosto allontanarla" (Mt 1,19), non osando mettere in pubblico le vicende di lei. Ma essendo giusto, ebbe in sorte la rivelazione dei misteri. "Mentre infatti egli pensava a tali cose, l'angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: Non temere di prendere con te Maria, la tua donna" (Mt 1,20). Non avrai pensato di dover occultare una colpa di fronte a maligni sospetti. Sei stato infatti chiamato giusto: non sarebbe da uomo giusto passare sotto silenzio le colpe. "Non temere di prendere con te Maria, la tua donna". Giuseppe mostrò che non si era sdegnato, né aveva provato disgusto verso di lei, ma che la temeva perché piena di Spirito Santo. "Ciò infatti che è stato generato in lei, è opera dello Spirito Santo"». ⁴⁰

⁴⁰ BASILIUS MAGNUS, *In sanctam Christi generationem*, 4: PG 31, 1464-1465.

Diversa e più umana invece è l'interpretazione di Teodoto di Ancira, che l'Inno segue:

«La novità del mistero per poco non sciolse le nozze. Giuseppe infatti non misurò l'ampiezza del prodigio, non considerò nella sua pienezza l'evento che superava tanto la natura quanto la ragione, ma sospettò della Vergine, congetturando che avesse furtivamente perduto la verginità». ⁴¹

L'Inno chiama Giuseppe σώφρων, cioè saggio (o più esattamente, casto e temperante) e lo presenta in preda a una tempesta di pensieri contrastanti: da una parte, egli “vede” o “contempla” la Vergine senz'alcun segno di unione con uomo (τὴν ἄγαμόν σε θεωρῶν), d'altra parte – e non può pensare umanamente altrimenti, senza una rivelazione celeste – la sospetta segretamente incinta (κλεψίγαμον ὑπονοῶν). Come Giuseppe abbia constatato che la sua sposa era ancora “l'ignara di nozze”, cioè ignara di rapporti con uomo, mentre la vedeva palesemente gravida, è diversamente spiegato dalla tradizione siriana e latina.

μαθὼν δέ σου τὴν σύλληψιν ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, ἔφη· Ἀλληλούϊα. – “Avendo conosciuto il concepimento da Spirito Santo, esclamò: Alleluia!”. La rivelazione dell'angelo non solo scioglie ogni dubbio, ma introduce Giuseppe nella “conoscenza” del mistero, cioè il concepimento operato in Maria “da Spirito Santo” (Mt 1,20): conoscenza che lo riempie di gioioso stupore e lo fa esclamare: Lode a Dio! Alleluia!

STANZA VII (Οἶκος ζ')

L'adorazione dei pastori

La seconda sezione dell'Inno (stanze 7-12) celebra la “epifania” del mistero di Cristo, la sua manifestazione al mondo. E con la sua “manifestazione” (detta anche “teofania” da Basilio Magno), l'Inno celebra la Chiesa che accoglie il Signore nella fede e nella conoscenza spirituale: vengono primi i pastori, poi i magi, poi tutti i redenti, infine – seguendo lo svolgimento del ciclo natalizio – il giusto Simeone.

Si tratta però di una “epifania” salvifica scandita da eventi storici, che assurgono a “segni” permanenti per tutte le generazioni umane. Infatti,

⁴¹ THEODOTUS ANCYRANUS, *Homilia V in diem natalem Christi*: PG 77, col. 1416 (sola traduzione latina).

ciò che il Natale del Signore inizia, lo compie la Pasqua, lo prolunga la Chiesa con la Parola e i Sacramenti: quanto appartiene al Capo si trasmette al Corpo; e ciò che avvenne ieri nei primi credenti, continua a compiersi nella comunità dei fedeli fino all'ultima Pasqua. Gli eventi dunque cantati in questa sezione dall'Inno sono insieme fatto e simbolo: fatto reale avvenuto, ma simbolo del mistero che incessantemente si compie. Così il Natale del Capo è davvero natale del Corpo.

I.- PROLOGO

1. Ἦκουσαν οἱ ποιμένες | τῶν ἀγγέλων ὑμνοῦντων
2. τὴν ἑνσαρκὸν Χριστοῦ παρουσίαν·
3. καὶ δραμόντες ποιμένα ὄραν, | θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἄμὸν
4. ἄμωμον,
5. ἐν τῇ γαστρὶ Μαρίας βοσκηθέντα, ' ἦν ὑμνοῦντες εἶπον·

[Udirono i pastori gli angeli inneggianti all'incarnata venuta di Cristo, e correndo a vedere il Pastore, lo contemplano quale Agnello senza difetti nutritosi nel ventre di Maria, inneggiando alla quale dissero:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

La stanza VII si fonda sul racconto evangelico di Lc 2,8-19, evidenziandone alcuni momenti salienti:

«C'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge. Un angelo del Signore si presentò davanti a loro... L'angelo disse loro: "Non temete, ecco vi annunzio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore. Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia". E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste che lodava Dio... Appena gli angeli si furono allontanati per tornare al cielo, i pastori dicevano fra loro: "Andiamo fino a Betlemme, vediamo questo avvenimento che il Signore ci ha fatto conoscere". Andarono dunque senza indugio (ἦλθον σπεύσαντες) e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, che giaceva nella mangiatoia... E dopo averlo visto, riferirono ciò che del bambino era stato detto loro... ».

Ἦκουσαν οἱ ποιμένες – "I pastori udirono...". La stanza VII dell'Akathistos si apre presentando i *pastori* di Betlemme, pastori di guardia al loro *gregge*, in ascolto del canto degli angeli, i quali inneggiavano alla venuta incarnata di Cristo Salvatore, e li invitavano a cercarlo, dando loro il segno di riconoscimento: "un bambino avvolto in fasce, che giace in una

mangiatoia”. Essi ascoltano, memorizzano, si consultano, obbediscono: e *corrono* a vedere il Cristo Signore, che è il *Pastore* venuto dal cielo.

καὶ δραμόντες Ποιμένα ὄρᾱν. – “correndo a vedere il Pastore”. I codici nel loro insieme e le edizioni liturgiche e poetiche hanno: καὶ δραμόντες ὡς πρὸς Ποιμένα – “correndo come verso il Pastore”. Il cardinale Jean-Baptiste-François Pitra, notando una diversità ritmica tra questo e i versi corrispondenti delle altre stanze dell’Inno, propose la variante, che qui ho seguito, e che è stata introdotta nelle edizioni romane dell’*Horologion* e dell’*Anthologion*: καὶ δραμόντες Ποιμένα ὄρᾱν. I pastori dunque «andarono, senza indugio, e trovarono Maria e Giuseppe e il bambino, che giaceva nella mangiatoia» (Lc 2,16). L’Akathistos non accenna a Giuseppe, né al presepio dove è posto il bambino; ma presenta solo la Madre che lo ha cresciuto nel ventre.⁴²

Ποιμένα. L’immagine del “Pastore”, in analogia con “i pastori” del testo evangelico di Luca, richiama tanti passi dell’Antico e del Nuovo Testamento. Ricordo il salmo 22 (23),1: «Il Signore è il mio pastore...»; ma più di tutto il vangelo di Giovanni 10,1-30, che ispira l’Akathistos: «Io sono la porta delle pecore... Io sono il buon pastore...».

θεωροῦσι τοῦτον ὡς ἄμνον ἄμωμον – “lo mirano come agnello senza difetti”. Il Cristo, il Signore, il Salvatore annunciato dagli angeli, che i pastori

⁴² Il rapporto simbolico tra la grotta di Betlemme e l’azione sacra della Chiesa era posta in evidenza dagli autori efesini e calcedonesi. Così la scena si allarga e si prolunga nei secoli. Secondo la mistagogia di Teodoto di Ancira, di Esichio di Gerusalemme e secondo l’esegesi tipologica alessandrina, il presepio di ieri prefigura la mensa eucaristica di oggi. Scrive Teodoto di Ancira, nell’omelia letta ad Efeso: «Viene il Signore di tutti in forma di servo, rivestito di povertà, per non atterrire la sua preda; nasce in un oscuro villaggio, avendo scelto per la nascita un luogo nascosto; nasce da una vergine povera, e assume in sé tutte cose povere, per fare una silenziosa, salutare caccia dell’uomo... Ma quel presepio diede principio a questa splendida mensa, e la Vergine germogliò questi cori di vergini...» (*Omelia I sul Natale del Signore*, 8.11: PG 77, 1349-1370). Ed Esichio di Gerusalemme similmente scrive: «Spontaneamente egli prende da te la forma di un mendico, per frenare i ricchi e diventare motivo di pazienza e maestro di rendimento di grazie per i poveri. Spontaneamente vien posto nella greppia, perché gli uomini accorsi come bruti trovino giacente nel presepio il Verbo, per assumere da lui la dignità razionale, per trovare il frumento, essi che s’aspettano paglia, e perché, giunti come animali per cercar manipoli d’orzo nella mangiatoia, gustino invece il pane vero, l’alimento della vita, il banchetto della luce, il cibo della gioia, il dolce sapore dell’incorruzione, da cui proviene la conoscenza del regno, il pegno della filiazione, l’eredità dei cieli, la comunione col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo. A lui la gloria per i secoli dei secoli. Amen» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *In Mariam Deiparam homilia V*: PG 93, 1453).

cercano come loro Pastore, si mostra loro (lo *contemplano*: θεωροῦσι) “come agnello”: è la forma che ha assunto e con la quale si fa visibile il grande, l’eterno Pastore del gregge, diventando “come agnello”: bambino nutrito dal seno di Maria, ieri; agnello che oggi la Chiesa offre a nutrimento dei fedeli.⁴³

ἄμυνον ἄμωμον – “agnello senza macchia”. L’immagine ricorda l’agnello pasquale prescritto da Mosè (cf. Es 12,5) e l’agnello del sacrificio ebraico (Lv 12,6; Nm 6,14; Ez 46,13: ἄμυνον ἐνιαύσιον ἄμωμον); inoltre, richiama il servo del Signore descritto da Isaia (Is 53,7) e paragonato a un agnello: «era come agnello condotto al macello»; e soprattutto si rifa alla prima lettera di Pietro (1Pt 1,19), che parla esplicitamente di Cristo immolato «come agnello senza difetti e senza macchia» (ὡς ἄμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου).

II. – LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, ἄμνοῦ καὶ ποιμένος μήτερ·
- [2.] χαῖρε, αὐλὴ λογικῶν προβάτων.
- [3.] Χαῖρε, ἀοράτων ἐχθρῶν ἀμυντήριον·
- [4.] χαῖρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον.

*[Ave, madre dell’Agnello e del Pastore;
ave, recinto di pecorelle razionali.]*

⁴³ Che l’autore dell’Akathistos abbia davanti agli occhi l’insegnamento di Clemente alessandrino, è chiaro dal fatto che assume letteralmente in una delle salutations mariane della stanza VII le parole dal celebre *Inno a Cristo Salvatore* che chiude il *Pedagogo* di Clemente (vv. 29-30: SC 158, p. 196). Cito: “προβάτων λογικῶν ποιμὴν ἄγιε”; l’Akathistos canta: “χαῖρε, αὐλὴ λογικῶν προβάτων”. È noto il testo di Clemente, quasi all’inizio del *Pedagogo*: «Tutte le donne pregnanti, divenute madri, danno il latte. Ma Cristo Signore, frutto della Vergine, non ritenne beate le mammelle di donna né le giudicò capaci di nutrire; ma dopo che il Padre amoroso e benigno piovve dal cielo il Verbo, egli stesso divenne ormai il nutrimento spirituale per gli uomini sapienti. O miracolo mistico! Uno solo è il Padre dell’universo, uno solo è anche il Verbo dell’universo, e pure uno è lo Spirito Santo ed è dappertutto. Una sola è anche la madre-vergine: a me piace chiamarla Chiesa. Solo questa madre non ebbe latte, perché unica a non essere donna: è vergine e madre insieme; intatta come vergine, amorosa come madre. Ella chiama a sé i bambini e li nutre col latte, cioè col Verbo fatto bambino. Perciò non ebbe latte, perché suo latte era il Verbo, questo bambino bello e suo, il corpo di Cristo» (*Paedagogus*, VI, 41-42: PG 8, 300-301; GCS 12, 115; SC 70, 186).

La Vergine-Madre Maria che allatta il bambino nella grotta di Betlemme è icona e figura della Chiesa vergine-madre che nutre i suoi “bambini” all’altare col latte del Verbo fatto bambino. Il quale non cessa di essere il Pastore, come ripetutamente afferma lo stesso Clemente nell’opera citata, dove spesso paragona i “fedeli” a “bambini” bisognosi di latte. Non mi dilungo a riportare i suoi testi, così belli e conosciuti.

*Ave, chiusura a nemici invisibili;
ave, apertura delle porte del paradiso].*

- [5.] Χαῖρε, ὅτι τὰ οὐράνια | συναγάλλεται τῇ γῇ·
[6.] χαῖρε, ὅτι τὰ ἐπίγεια | συγχορεύει οὐρανοῖς.
[7.] Χαῖρε, τῶν ἀποστόλων | τὸ ἀσίγητον στόμα·
[8.] χαῖρε, τῶν ἀθλοφόρων | τὸ ἀνίκητον θάρσος.

*[Ave, perché i celesti esultano assieme alla terra;
ave, perché i terrestri danzano in coro con i cieli.
Ave, degli Apostoli bocca che non tace;
ave, degli Atleti indomito ardire].*

- [9.] Χαῖρε, στεῖρρόν τῆς πίστεως ἔρεισμα·
[10.] χαῖρε, λαμπρόν τῆς χάριτος γνώρισμα.
[11.] Χαῖρε, δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης·
[12.] χαῖρε, δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν.

*[Ave, possente sostegno della fede;
ave, splendente contrassegno della grazia.
Ave, per Te fu spogliato l'inferno;
ave, per Te ci vestimmo di gloria].*

Le 12 salutazioni sviluppano in tre quadri di quattro versi ciascuno: 1. il gregge dei fedeli riunito in assemblea (vv. [1]-[4]); 2. la celebrazione della Parola (vv. [5]-[8]); 3. il sacrificio eucaristico (vv. [9]-[12]). Ci riportano simbolicamente a una celebrazione eucaristica bizantina. Infatti, fuori da questo contesto liturgico-eucaristico, le singole salutazioni sarebbero incomprensibili: tutt'al più, si potrebbero accogliere come poetiche enunciazioni litaniche.

- [1.] Χαῖρε, ἄμνοῦ καὶ ποιμένου μῆτερ·
[2.] χαῖρε, αὐλὴ λογικῶν προβάτων.

*[Ave, madre dell'Agnello e del Pastore;
ave, recinto di pecorelle razionali].*

ἄμνοῦ καὶ ποιμένου – “agnello e pastore”. La tradizione greca ha più volte mostrato Cristo come agnello e pastore, sotto l'aspetto primario della sua incarnazione, con la quale lui Dio e Pastore ha rivestito l'agnello, cioè l'uomo, venendo a cercare l'umanità smarrita.⁴⁴ È il concetto che

⁴⁴ Melitone di Sardi, in un frammento a lui attribuito (O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*: SC 123, pp. 238-240) sviluppa questo stesso concetto: «Per questo motivo è venuto da noi. Per questo motivo, lui, l'incorporeo, s'è tessuto un

l'Akathistos riprenderà nella stanza XVIII: "Qual Dio era nostro Pastore, ma volle apparire tra noi come agnello [opp.: come uomo]". Maria, la Theotokos, è madre dell'agnello-Pastore, cioè dell'uomo-Dio.

Però nel contesto liturgico-celebrativo della stanza VII Cristo "Agnello-Pastore" assume un preciso significato: egli è Pastore, perché conduce i fedeli ai pascoli della divina Parola; egli è agnello, perché li nutre col suo sacrificio. Maria allora è la Madre del Pastore docente e dell'Agnello immolato. Rilevo ancora una volta, in lettura mistagogica, che l'Inno nella figura dei pastori di Betlemme vede i pastori della Chiesa, cioè gli Apostoli e i Vescovi preposti al gregge per pascerlo.⁴⁵

αὐλὴ λογικῶν προβάτων – "recinto di pecorelle razionali". Maria è paragonata all'ovile o recinto nel quale si raccolgono e si riparano "pecorelle razionali". L'Akathistos si ricollega indubbiamente a Gv 10,1-16:

«Chi non entra nel recinto delle pecore (εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων) attraverso la porta (διὰ τῆς θύρας), ma vi sale da un'altra parte, è un ladro e un brigante... Io sono la porta (ἡ θύρα) delle pecore...: se uno entra attraverso di me, sarà salvo: entrerà e uscirà e troverà pascolo».

Il vangelo di Giovanni dunque ricorda che Gesù è la porta del recinto (αὐλὴ) delle pecore; l'Akathistos prolunga mistagogicamente la parabola evangelica, precisando che non si tratta di pecore animali, ma di "pecorelle razionali".⁴⁶

corpo della nostra natura. Apparve agnello, ma rimase pastore; fu stimato un servo, ma non perse la dignità di Figlio; era portato da Maria, ed era rivestito dal Padre suo; calcava la terra e riempiva il cielo...».

⁴⁵ In questo senso Origene scrive: «Ascoltate, pastori delle Chiese, pastori di Dio: che sempre il suo angelo discenda dal cielo e vi arrechi l'annunzio che "vi è nato oggi un Salvatore, che è Cristo Signore". I pastori delle Chiese infatti, se quel Pastore non fosse venuto, non sarebbero riusciti a salvare il gregge: incerta è la loro custodia, se non è Cristo a far pascolare il gregge e a custodirlo insieme con loro» (ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, 12, 1-2: PG 13, 1828-1829).

⁴⁶ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*: SC 158, p. 198. È questa la frase che l'Akathistos assume dall'inno a Gesù Salvatore di Clemente alessandrino: προβάτων λογικῶν ποιμὴν ἄγει, egli scrive: dove tuttavia i commentatori sono incerti sul significato dell'aggettivo λογικῶν: potrebbe infatti indicare pecorelle dotate di umana ragione, quindi "razionali", oppure – e questo si presume dal contesto del Pedagogo di Clemente – "pecorelle del Verbo", cioè di Cristo, pecorelle – diremmo noi – "spirituali", nutrite dal latte spirituale, che è lo stesso Verbo, come indica lo stesso Inno di Clemente (vv. 42-45): "Cristo Gesù, latte celeste dai dolci seni di colei che è la sposa delle grazie (= la Chiesa)..."

Ora, è chiaro che Maria, in quanto Madre-Vergine del Verbo incarnato, in quanto vera Theotokos, è paragonabile all'aula dell'assemblea che celebra: appunto perché solo da lei è venuto il Cristo che si fa misticamente presente nei divini misteri e fuori di lei non lo si può incontrare. Questo è in perfetta sintonia con la cristologia di Efeso e di Calcedonia.

In questo senso cristologico Maria è il “recinto” delle pecore, cioè dei fedeli, perché in lei il Verbo si è fatto carne e non altrove i fedeli lo trovano, se non in lei, in quanto nato da lei.

[3.] Χαῖρε, ἀοράτων ἐχθρῶν ἀμυντήριον·

[4.] χαῖρε, παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον.

[Ave, chiusura a nemici invisibili;

ave, apertura delle porte del paradiso].

ἐχθρῶν ἀμυντήριον – “chiusura a nemici invisibili”. Così la maggior parte dei codici. In luogo di ἐχθρῶν il cardinale Pitra propose θηρῶν, che secondo lui sarebbe più rispondente al contesto, cioè: “fiere invisibili”. Il significato però è identico. Se Cristo infatti è la porta, Maria è la chiusura ermetica o il mezzo di difesa dai nemici invisibili, che possono essere i demoni come pure altri nemici della vera fede. Negli antichi riti liturgici – e tuttora nella liturgia bizantina – era prescritto il congedo dei catecumeni dall'aula ecclesiale prima della liturgia dei fedeli.

παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον – “apertura delle porte del paradiso”. Sopra la porta d'ingresso di molte chiese bizantine è spesso dipinta la Theotokos, come colei che introduce i fedeli nell'aula ecclesiale. Anche a Grottaferrata vicino a Roma, sugli stipiti marmorei della porta è scolpito l'inizio dell'antifona che il sacerdote recita davanti all'icona della Theotokos, prima di entrare nel santuario: Ἀνοιξον τὴν πύλην τῆς εὐσπλαγχνίας σου – “apri la porta della tua misericordia”. Ugualmente, sulla porta centrale dell'iconostasi di una chiesa bizantina (l'iconostasi è la balastrata di icone che separa il santuario dall'aula dei fedeli) – porta che immette nel santuario vero e proprio ed è chiamata al plurale: “porte regali o porte sante” – spesso è raffigurata sui due battenti l'annunciazione: da una parte Gabriele che annuncia, dall'altra la Vergine che insieme all'annuncio accoglie nel grembo la discesa del Verbo, Pastore divino che vestendo la sua carne si fa Agnello per il sacrificio.⁴⁷

⁴⁷ Vedi una descrizione dell'iconostasi in LEONID USPENSKIJ-VLADIMIR LOSSKIJ, *Il senso delle icone*, Editoriale Jaca Book, Milano 2007, p. 67-86.

“Porte del paradiso” dunque, per le quali si accede al Santo dei Santi, dove è celebrata la liturgia celeste, porte per le quali è entrato nel mondo Cristo Sommo Sacerdote e per le quali *in figura Christi* entrano ed escono soltanto i celebranti e soltanto in alcuni momenti, quando la liturgia lo richiede. La visione di Ezechiele citata spesso dai Padri della Chiesa sia di oriente che di occidente a prova della verginità di Maria nel parto sta alla base del simbolismo:

“Mi condusse poi alla porta esterna del santuario rivolta a oriente; essa era chiusa. Il Signore mi disse: Questa porta rimarrà chiusa: non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c’è passato il Signore, Dio d’Israele. Perciò resterà chiusa” (Ez 44.1-2).

Si tratta dunque non del *paradiso* futuro della Gerusalemme celeste, ma di quello che già lo prefigura sulla terra, là dove si celebrano i misteri divini. Maria ne è l’apriporta col suo mistero di Madre-Vergine del Verbo incarnato.

[5.] Χαῖρε, ὅτι τὰ οὐράνια | συναγάλλεται τῇ γῇ·

[6.] χαῖρε, ὅτι τὰ ἐπίγεια | συγχορεύει οὐρανοῖς.

*[Ave, perché i celesti esultano assieme alla terra;
ave, perché i terrestri danzano in coro con i cieli].*

I vv. [5]-[8], passando dall’edificio sacro alla celebrazione liturgica, ci immettono nella prima parte della divina Liturgia: la liturgia della parola. È questa una parte comune a tutte le liturgie, orientali e occidentali, fin dall’età apostolica. La proclamazione e l’ascolto della Parola, già praticata in Israele, è parte costitutiva della liturgia cristiana. L’unica variante sostanziale è che non è più soltanto Mosè o i profeti che ci parlano, ma è lo stesso Figlio di Dio, come ci ricorda la Lettera agli Ebrei (Eb 1,1-2):

«Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo».

La liturgia eucaristica che si celebra sulla terra è infatti liturgia celeste: concelebriamo con noi gli angeli e i santi. Anche i canti e i gesti che nel rito bizantino accompagnano la celebrazione rendono quasi visiva questa partecipazione cosmica al mistero celebrato. Quando il diacono entra dalla porta laterale del presbiterio portando processionalmente il libro del vangelo, che poi depone sull’altare, è la storia che si apre ad accogliere il

Verbo che discende dai cieli: lo accompagnano gli angeli esultanti, col canto dell'inno trisagio, al quale si associano in festa gli uomini.

Maria è il punto d'incontro della gioia universale, perché nel suo cuore e nel suo grembo il Verbo è disceso e si è manifestato (v. [5]-[6]). La liturgia bizantina rende solenne questo momento celebrativo, cantando: "Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi".

[7.] Χαῖρε, τῶν ἀποστόλων | τὸ ἀσίγητον στόμα·

[8.] χαῖρε, τῶν ἀθλοφόρων | τὸ ἀνίκητον θάρσος.

*[Ave, degli Apostoli bocca che non tace;
ave, degli Atleti indomito ardire].*

Nella liturgia bizantina a questo momento si proclama un brano degli scritti apostolici: il libro è appunto chiamato "l'Apostolo". Sono gli Apostoli stessi che ora continuano a proclamare il messaggio della salvezza. Come i pastori di Betlemme, anch'essi non cessano di annunciare il Cristo che da Maria è nato per essere nostro "salvatore" (cf. Lc 2,11). E chi confessano intrepidi i Pastori della Chiesa e gli "atleti della fede", cioè i Martiri, davanti al sinedrio, alle sinagoghe e ai tribunali della terra, se non colui che Dio ha inviato nel mondo e ha posto "capo e salvatore" e unica salvezza per tutti, risuscitandolo dai morti (cf. At 4,10-12; 5,27-41)? «Noi non possiamo non parlare delle cose che abbiamo vedute e udite», risposero Pietro e Giovanni alle intimidazioni del sinedrio (At 4,20). Sulla bocca degli Apostoli e dei martiri, di ieri e di oggi, Maria dunque permane la fonte innegabile e perenne della verità del Figlio di Dio da lei incarnato, al quale per prima anche lei ha creduto e col quale ha condiviso gli eventi pasquali.

[9.] Χαῖρε, στεῖρὸν τῆς πίστεως ἔρεισμα·

[10.] χαῖρε, λαμπρὸν τῆς χάριτος γνώρισμα.

*[Ave, possente sostegno della fede;
ave, splendente contrassegno della grazia].*

I vv. [9]-[12] delle salutazioni ci immettono nella celebrazione eucaristica vera e propria della liturgia bizantina. Dopo il canto del vangelo e il commento del celebrante, i catecumeni vengono invitati ad uscire. Si fa allora la solenne processione dei santi Doni verso l'altare, col canto dell'inno dei Cherubini i quali scortano invisibilmente il grande ingresso del Re dell'universo, accolto e acclamato dai fedeli.

«Noi che misticamente raffiguriamo i Cherubini e alla Trinità vivificante cantiamo l'inno trisagio, deponiamo ogni mondana preoccupazione, affinché possiamo accogliere il Re dell'universo, scortato invisibilmente dalle angeli-che schiere. Alliluia, alliluia, alliluia».⁴⁸

Quindi, dopo le preghiere di intercessione, si recita col popolo il Credo niceno-costantinopolitano. A questi riti si ispira l'Akathistos.

ΣΤΕΡΒΟΝ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ἔρεισμα – “possente sostegno della fede”. Maria, la Vergine Theotokos, è alla base della fede cristologica professata dal Credo: tutta la dottrina efesina e calcedonese la pongono al centro, quale garante dell'autentica professione di fede nel Cristo, vero Dio generato eternamente dal Padre, ma egli stesso anche vero uomo generato “per noi e per la nostra salvezza” da Maria, la Vergine, la *Theotokos* (definizione di Calcedonia). Scriveva già Gregorio Nazianzeno: «Se qualcuno non crede che santa Maria è Madre di Dio, si separa dalla divinità».⁴⁹

Λαμπρὸν τῆς χάριτος γνώρισμα – “contrassegno splendente della grazia”. I misteri divini che i santi Doni prefigurano, e poi – transustanzianti dalla discesa dello Spirito Santo – verranno offerti ai fedeli, sono dono superno della grazia celeste. Portati processionalmente dal sacerdote entro il perimetro del tempio per essere deposti sull'altare, sono il segno visibile e luminoso del Re che passa benedicendo in mezzo al suo popolo, come nell'ingresso a Gerusalemme il giorno delle Palme.

[11.] Χαῖρε, δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης·

[12.] χαῖρε, δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν.

[*Ave, per Te fu spogliato l'inferno;
ave, per Te ci vestimmo di gloria*].

δι' ἧς ἐγυμνώθη ὁ Ἄδης – “fu spogliato l'inferno”. L'altare, nella simbologia bizantina, è figura del sepolcro di Cristo. Il rito della protesì, cioè della preparazione dei Doni, rito che precede l'inizio solenne della divina Liturgia, chiaramente lo indica:

⁴⁸ Cito l'edizione romana dell'anno 1967, in formato liturgico corrente: Ἡ θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου – *La divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, p. 83.

⁴⁹ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistola 101 ad Cledonium*: PG 37, 177-180; SC 208, 40-44.

«Nella tomba fosti con il tuo corpo, negli inferi con la tua anima come Dio, in paradiso con il ladrone e sul trono sei assiso, o Cristo, con il Padre e lo Spirito, tutto riempiendo, tu che sei non circoscritto». ⁵⁰

Quando, dopo il solenne ingresso, il santo Disco (o Patena) e il santo Calice vengono collocati sull'altare, e il celebrante ne toglie il velo che li copriva e li incensa, recita sommessamente:

«Giuseppe d'Arimatea, deposto dalla croce l'intemerato tuo corpo, lo involse in una candida sindone con aromi e, resigli i funebri onori, lo pose in un sepolcro nuovo». ⁵¹

Deposto nel sepolcro col suo corpo trafitto, Cristo discese con l'anima agli inferi, scardinando le potenze dell'inferno, liberandone i prigionieri, a cominciare da Adamo ed Eva – come ricordano gli autori più antichi, tra i quali Giustino, Ireneo, Melitone – per risalirne immortale con la sua gloriosa risurrezione, vestendo della sua gloria i redenti figli di Adamo. È questa l'immagine conduttrice della Risurrezione, nell'omiletica e nella iconografia della chiesa bizantina, dove il Signore vien visto scendere attraverso il legno della Croce nel profondo dell'Ade per liberare dalla prigionia di satana e richiamare a vita immortale Adamo e gli antichi padri. La discesa agli inferi è ricordata nella prima lettera di Pietro (1 Pt 3,19-20), nelle omelie antiche sulla sepoltura di Cristo e nell'iconografia greca, specialmente negli inni di Romano il Melode. Nei simboli di fede la discesa agli inferi è proclamata soprattutto nelle formulazioni dei simboli occidentali, dal sec. IV in poi (ad es., nel simbolo romano e in quello cosiddetto atanasiano). È ricordata nell'anamnesi liturgica di diverse liturgie orientali e occidentali. È ciò che mistagogicamente proclama l'Akathistos: “Per te *fu spogliato l'inferno*”.

δι' ἧς ἐνεδύθημεν δόξαν. – “per te ci vestimmo di gloria”. Maria, la Theotokos, la Vergine Madre, è dunque considerata “causa” di tale perenne vittoria: δι' ἧς, “per mezzo tuo”. La sua divina e responsabile maternità è alla base del sacrificio dell'Agnello immolato e risorto, e perdura misticamente in ogni divina liturgia.

Così l'Inno ci mostra come la Madre di Dio, che negli splendori verginali ha generato il Salvatore a Betlemme, è sempre invisibilmente presente

⁵⁰ *La divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, cit., p. 41.

⁵¹ *Ibidem*, p. 91.

nella comunità che celebra con fede ed esultanza i divini misteri: è presente in tutti i momenti della celebrazione, come madre del Pastore che è Maestro e dell'Agnello immolato che si fa sacrificio e banchetto. La luce che avvolse i pastori di Betlemme (cf. Lc 2,9) ora si effonde e avvolge di gloria tutta la Chiesa.

STANZA VIII (Οἶκος η')

L'arrivo dei magi

1. Θεοδρόμον ἀστέρα | θεωρήσαντες μάγοι,
2. τῇ τούτου ἠκολούθησαν αἴγλη·
3. καὶ ὡς λύχνον κρατοῦντες αὐτόν, | δι' αὐτοῦ ἠρεύνων κραταιόν
4. Ἄνακτα·
5. καὶ φθάσαντες τὸν ἄφθαστον, ᾗ ἐχάρησαν αὐτῷ βοῶντες·
6. Ἀλληλοῦϊα.

[Avendo osservato la stella che correva a Dio, ne seguirono i magi il fulgore; e tenendola come lucerna, per mezzo di essa ricercavano il potente Sovrano: e avendo raggiunto l'Irraggiungibile, gioirono, gridandogli: Alleluia!].

L'adorazione dei magi, narrata dal vangelo di Matteo (Mt 2,1-12), è un evento di primissimo rilievo nella tradizione cristiana delle origini. Molto si sono soffermati sui magi i Padri della Chiesa e gli omileti, molto gli inno-grafi; l'iconografia mariana anzi pare abbia il suo archetipo proprio nei magi che adorano il divin Bambino sulle ginocchia della Madre, diventata trono umile e grande del Re della gloria. Anche l'inno Akathistos dà uno spazio singolare ai magi: ad essi dedica tre stanze: la stanza VIII incentrata sul loro cammino verso il "Re che è nato"; la stanza IX che descrive mistagogicamente la loro adorazione; la stanza X che si sofferma sul loro ritorno in patria. A confronto con i magi, solo l'annunciazione ha un posto più alto: ad essa infatti l'Inno dedica le prime quattro stanze.

1. Θεοδρόμον ἀστέρα | θεωρήσαντες μάγοι
[Avendo osservato la stella che correva a Dio,]

θεωρήσαντες μάγοι – "Avendo i magi osservato". Chi sono i "magi"? Non sono certo "maghi", dediti a quella magia tanto riprovata dalle sacre Scritture, né "indovini" che praticavano la divinazione o i sortilegi (Es 22,17; Lv 19,26; Nm 23,23; Dt 18,10; cf. At 8,9; 19,18), come furono i

sapienti, gli incantatori e i maghi convocati dal faraone, che con le loro magie operarono prodigi simili a quelli di Mosè (cf. Es 7,11.22; 8,3); o come i maghi, indovini e astrologi famosi nel regno di Babilonia al tempo di Nabucodonosor II e dei suoi successori (cf. Dn 1,20; 2,2.27; 4,4.6; 5,11, ecc.), contro i quali tuonavano i profeti (cf. Is 2,6; 44,25; Ger 29,8; 50,36; ecc.). Sono certamente “figli dei Caldei”, come li chiama l’Akathistos, ma non in senso peggiorativo: in quanto essi provenivano dalla Caldea, la cui gemma era Babilonia; e perché erano edotti nelle scienze astronomiche, tanto accreditate presso i Caldei.

Con la conquista di Ciro (539 a.C.), Babilonia e l’intera Mesopotamia divennero provincia della Persia. Ora, nella Persia dove si estese per secoli il zoroastrismo (dal suo iniziatore il profeta iranico Zoroastro – ca. 600 a.C.), “magi” erano chiamati i sacerdoti sacri di quel culto, nel quale aveva importanza capitale il “fuoco sacro”. È opinione comune che i tre saggi che vennero dall’Impero persiano per portare doni a Gesù Cristo fossero magi zoroastriani. Ora, al tempo della composizione dell’Akathistos, cioè nel secolo V, il zoroastrismo era l’unica religione ufficiale dell’impero persiano dei Sassanidi, nemici acerrimi dell’impero bizantino.

Ci si domanda allora perché tanta importanza rivestano i magi nell’insegnamento patristico e nella celebrazione liturgica. Ricordo infatti che se nel rito latino i magi sono commemorati il giorno dell’Epifania, il 6 gennaio, nel rito greco essi sono al centro del Natale del Signore, il 25 dicembre, accanto ai pastori: pastori e magi infatti compongono l’accoglienza e l’adorazione del “Salvatore”, del “Sovrano” che è disceso dai cieli ed è nato dalla Vergine nella grotta di Betlemme. I pastori, anche nella nostra esegesi occidentale fino ad oggi, raffigurano “i vicini”, cioè quel resto di Israele che accolse Gesù come Messia; i magi rappresentano “i lontani”, cioè tutti i popoli ancora idolatri o di altre credenze religiose che, toccati dalla grazia, vengono alla fede ed entrano nella Chiesa, accogliendo Gesù come Signore. Ora, che i gentili fossero anch’essi predestinati a diventare eredi del Regno e figli di Dio, alla pari degli ebrei e senza distinzione da essi, è il mistero che san Paolo chiama «nascosto da tutti i secoli e per tutte le generazioni» (Col 1,26).

I magi dunque sono le primizie dei gentili che vengono alla vera fede, i rappresentanti dell’umanità chiamata a diventare Chiesa di Cristo, il simbolo stupendo dei cercatori di Dio.

Nell'ottica mistagogica dell'Akathistos, i magi in modo privilegiato simboleggiano i catecumeni i quali, avendo accolto il primo annuncio del vangelo, in un impegnato cammino di conoscenza e di fede – che si protrae per un periodo o più lungo o più breve – giungono al Battesimo, porta della salvezza.

Ora, nella visuale dell'Inno, in tutto questo itinerario spirituale, dall'accoglienza del primo annuncio di fede fino alla pienezza della grazia conferita nel Battesimo e testimoniata con la vita, è presente la Vergine Maria, Madre di Gesù Signore e Madre dei fedeli.

Θεοδόρμον ἀστέρα – “La stella che correva verso Dio”, oppure: “che guidava a Dio”. La stanza VIII dell'Akathistos, ispirata al racconto evangelico di Matteo, mostra i magi – i “figli dei Caldei” (stanza X), sapienti d'Oriente – che studiando le stelle individuano la “stella” profetizzata da Balaam (cf. Nm 24,17 e stanza X dell'Inno), che col suo straordinario fulgore annuncia l'avvento del Re divino e col suo muoversi indica la strada e accompagna i cercatori del vero Dio verso il luogo dove egli è apparso in carne umana.

ἀστέρα. La stella (a volte raffigurata nell'iconografia bizantina come un angelo di luce) non è una stella cometa, un astro come noi penseremmo: è la “sua stella”, la stella del Re dei giudei che è nato ed è apparsa in oriente (Mt 2,2: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ), e che “corre verso Dio” (θεοδόρμον), chiamando dietro a sé “i magi contemplatori” degli astri.

È celebre e universalmente conosciuta dai Padri antichi la descrizione che ne ha dato sant'Ignazio martire nella sua lettera agli Efesini:

«Un astro rifulse nel cielo sopra tutti gli astri: la sua luce era inspiegabile e la sua novità portò turbamento: tutti gli astri, poi, col sole e la luna, fecero coro alla stella: ed essa spandeva la sua luce al di sopra di tutti. E vi fu scompiglio, per sapere donde venisse quella novità, così dissimile da loro. Allora fu sciolta ogni magia, ogni laccio di iniquità fu abolito; fu distrutta l'ignoranza, il vecchio regno andò in rovina, essendo apparso Dio in forma umana per una novità di vita eterna; ed ebbe inizio ciò ch'era stato stabilito da Dio. Per questo ogni cosa era sconvolta, perché si stava preparando la distruzione della morte».⁵²

Doveva essere tradizione comune delle prime comunità cristiane rilevare

⁵² IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios*, 16-20: PG 5, 660-661; E. FUNK - K. BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1970, pp. 87-88.

il mistico significato dell'insolita stella che videro i magi, rutilante di singolare splendore. Anche l'apocrifo Protovangelo di Giacomo (databile al secolo II), al cap. 21, la ricorda. Secondo questo conosciutissimo apocrifo, i magi, interrogati da Erode sulla "stella", rispondono al re:

«Abbiamo visto un astro grande, più brillante di tutti gli astri che esso offusca, così che essi non apparivano più. Così sapemmo che un re era nato per Israele e siamo venuti per adorarlo. Ed Erode disse loro: "Andate e cercate; e se lo troverete, fatemelo sapere, perché anch'io vada ad adorarlo"». ⁵³

Basilio di Cesarea nell'Omelia Χριστοῦ γεννησις sul Natale di Cristo si attarda a descrivere la stella che videro i magi: non una stella solita o una cometa o comunque un astro oggetto di ricerca astrologica, ma la "stella del re" quale era stata profetizzata da Balaam nel libro dei Numeri (Nm 24,15-17). ⁵⁴

2. τῇ τούτου ἠκολούθησαν αἳ γλῆ·
[ne seguirono i magi il fulgore;]

I magi s'incamminano allora solleciti dietro il fulgore della stella, la seguono passo passo, quasi fosse una radiosa lucerna che mostra il sentiero nella notte dell'ignoranza del mondo, alla ricerca del potente Sovrano che è apparso.

3. καὶ ὡς λύχνον κρατοῦντες αὐτόν | δι' αὐτοῦ ἠρεύνων κραταίον
4. Ἄνακτα·
5. καὶ φθάσαντες τὸν ἄφθαστον, ἔχάρησαν αὐτῷ βοῶντες·
6. Ἀλληλούϊα.

[e tenendola come lucerna, per mezzo di essa ricercavano il potente Sovrano: e avendo raggiunto l'Irraggiungibile, gioirono, gridandogli: Alleluia!].

⁵³ Cf. E. STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, p. 170-174.

⁵⁴ BASILIUS MAGNUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 5-6: PG 31, 1469-1473; L. GAMBERO, *L'Omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea. Il posto della Vergine Maria*, in *Marian Library Studies*, vol. 13-14, Dayton (Ohio) 1981-1982, pp. 193-197. Basilio in questa lunga disquisizione – non comune nei suoi scritti – manifestamente si ispira ad Origene (ORIGENES, *Contra Celsum* I, 59-60), il quale discute appunto tanto sulla novità insolita della stella veduta dai magi, quanto sul compimento della profezia di Balaam, che essi conoscevano.

φθάσαντες τὸν ἄφθαστον. – “Avendo raggiunto l’Irraggiungibile”. Al termine del loro lungo faticoso cammino, raggiungono l’Irraggiungibile, il Sovrano potente (κραταὶὸν Ἄνακτα), e con somma gioia (cf. Mt 2,9-11) gli gridano: Alleluia! Alla base del racconto sta dunque il vangelo di Matteo (2,1-11):

«Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode, ecco, alcuni magi vennero da oriente a Gerusalemme e dicevano: Dov’è colui che è nato, il re dei giudei? Abbiamo visto in oriente (ἐν τῇ ἀνατολῇ) la sua stella e siamo venuti ad adorarlo... Udito il re, essi partirono. Ed ecco, la stella, che avevano visto in oriente (ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ), li precedeva, finché giunse e si fermò sopra il luogo dove si trovava il bambino. Al vedere la stella, provarono una gioia grandissima (ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα). Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono».

Tuttavia, mentre il vangelo di Matteo precisa che “provarono una grandissima gioia al rivedere la stella”, dopo la sua scomparsa dai loro occhi a Gerusalemme, l’Akathistos li vede colmi di gioia non quando rivedono la stella, ma quando, alla fine del loro itinerario, raggiungono l’Irraggiungibile, il Signore potente: e “gioirono gridandogli: alleluia!”. È Cristo infatti il termine di ogni cammino spirituale e la sorgente della gioia vera; di lui gioisce chiunque cercando finalmente lo trova.

Così i catecumeni – sottintende l’Akathistos – come i magi, dopo aver accolto l’annuncio della Parola di Dio da parte dei Pastori della Chiesa, alla sua luce si incamminano con gioia verso la pienezza della fede e la piena conoscenza ed esperienza del Dio vero.

STANZA IX (Οἶκος θ’)

L’adorazione dei magi

I.– PROLOGO

1. Ἴδον παῖδες Χαλδαίων | ἐν χερσὶ τῆς Παρθένου
2. τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους·
3. καὶ δεσπότην νοοῦντες αὐτόν, | εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν,
4. ἔσπευσαν
5. τοῖς δώροις θεραπεῦσαι, ’ καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλογημένῃ·

[I figli dei Caldei videro nelle mani della Vergine Colui che con la mano plasmò gli uomini; e considerando che egli era il Signore, benché avesse assunto forma di servo, si affrettarono ad onorarlo con i doni e a proclamare alla Benedetta:]

Il *prologo* della stanza IX segue il racconto di Mt 2,1-12:

«Entrati nella casa, [i magi] videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono. Poi aprirono i loro scrigni e gli offrirono in dono oro, incenso e mirra».

I magi, secondo l'Akathistos, sono “figli dei Caldei”, che vengono da Babilonia alla quale ritornano (stanza X), dopo aver adorato a Betlemme il Signore. La loro presentazione nel vangelo di Matteo (Mt 2,1-12) non è così geograficamente precisa. Leggiamo:

«... Ecco, alcuni magi vennero da oriente (ἀπὸ ἀνατολῶν) a Gerusalemme... Abbiamo visto (εἶδομεν) la sua stella in oriente (ἐν τῇ ἀνατολῇ)... Ed ecco la stella che avevano visto in oriente (ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ) li precedeva... Al vedere (ἰδόντες) la stella essi provarono una grande gioia... Entrati nella casa, videro (εἶδον) il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono... Per un'altra strada fecero ritorno al loro paese (εἰς τὴν χώραν αὐτῶν)».

I nostri esegeti lasciano imprecisato “l'oriente” da cui vengono i magi; anzi, preferiscono tradurre: “abbiamo visto *sorgere* la sua stella... la stella che avevano visto *nel suo sorgere*”, invece che “in oriente”, che il vangelo indica con l'articolo determinativo: “ἐν τῇ ἀνατολῇ, nell'oriente”. L'Akathistos non ha dubbi: essi vengono dall'oriente, e precisamente da Babilonia. Ora, che sia più verosimile questa lezione, si deduce dal fatto che gli ebrei furono per settant'anni esuli in Babilonia, e quindi i loro libri sacri poterono indubbiamente influire sulla conoscenza profetica del futuro “re dei Giudei” (Mt 2,2), che era preconizzato come “un astro che sorge”, secondo l'oracolo di Balaam figlio di Beor (Nm 24,17):

«Io lo vedo, ma non ora,
io lo contemplo, ma non da vicino:
una stella spunta da Giacobbe
e uno scettro sorge da Israele...».

Che i sapienti dell'oriente, cioè di Babilonia, si siano ispirati a questo oracolo di Balaam nell'intraprendere il loro cammino di ricerca del re dei Giudei finalmente nato in Israele, l'Akathistos lo conferma alla stanza X, dove afferma che “compirono il tuo vaticinio” (ἐκτελέσαντές σου τὸν χρησμόν), cioè l'oracolo che il Signore stesso aveva imposto a Balaam di pronunciare sul popolo di Israele, accampato nel deserto.

1. Ἰδὼν παῖδες Χαλδαίων ἑν χειρὶ τῆς Παρθένου
2. τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους·

[I figli dei Caldei videro nelle mani della Vergine Colui che con la mano plasmò gli uomini;]

Il verbo “vedere” (εἶδον, εἶδομεν, ἰδόντες) caratterizza il racconto evangelico; e viene assunto anche dall’Akathistos: Ἰδὼν παῖδες Χαλδαίων. Conosciamo la polivalenza di questo verbo, che dal mondo visibile ci introduce in quello invisibile, dagli occhi del corpo a quelli dello spirito e della fede. In questa linea, mentre il vangelo narra: “videro (εἶδον) il bambino con Maria sua madre”, l’Akathistos dà un’interpretazione mistagogica tanto del Bambino come della madre.

La madre infatti (“Maria sua madre”), non è una qualunque mamma della terra, anagraficamente chiamata col suo nome: Maria. Ella è “la Vergine”, nelle cui mani sta il Bambino (ἐν χειρὶ τῆς Παρθένου), che è dunque il “figlio della Vergine”. Dio infatti non poteva nascere uomo che da una vergine serbandola vergine, commentano i Padri greci del periodo efesino e calcedonese. Così la “verginità” di Maria è mistagogia che “conduce” alla conoscenza del Dio Verbo incarnato e della sua unica persona divina, nella quale convergono ambedue le nature: la divina e l’umana.

Il Bambino poi non è chiamato “il bambino” come nel vangelo di Matteo, ma viene “visto”, cioè contemplato, nella sua dignità e potenza divina, come “colui che con la sua mano ha plasmato gli uomini”: è il loro Creatore, anche se ora viene portato e sta nelle mani della Vergine.

Benché più tardivo, comunque dipendente dall’Akathistos, è il celebre inno I sul Natale di Romano il Melode († c. 560), strofe 4-5:

«Mentre [la Madre] diceva fra sé queste parole e pregava colui che conosce i segreti, udì i magi che chiedevano del fanciullo. La Vergine si rivolge a loro: Chi siete voi?. Chi sei tu – risposero – chi sei tu, che hai messo al mondo un simile bambino? Chi è tuo padre, chi è tua madre, chi tu, che sei Madre e nutrice di un Figlio senza padre? Quando abbiamo veduto l’astro (cf. Mt 2,2) capimmo che era apparso, nuovo Bambino, il Dio prima dei secoli:

È esatto il senso degli oracoli svelato da Balaam, quando disse che sarebbe sorto un astro, il quale avrebbe spento gli altri oracoli e sortilegi (cf. Nm 23,23), astro che avrebbe sciolto le parabole dei sapienti, le sentenze loro e i loro enigmi, astro più risplendente di quello che i nostri occhi possono vedere, poiché egli è il Creatore di tutti gli astri e del quale fu predetto: “Da

Giacobbe spunterà” (Nm 24,17), nuovo Bambino, il Dio di prima dei secoli». ⁵⁵

Il contrappunto *χερσί* e *χειρί* (“con le mani”, “con la mano”) è intenzionalmente posto per sottolineare una cosa umanamente assurda: colui che “con la mano” ci ha plasmato ora riposa “nelle mani” di una creatura, la sua Vergine madre. Alcuni editori, come M. Paranikas e S. Eustratiadis, modificano *χειρί* in *χερσί*: il che sarebbe forse più esatto, ma non è confermato dalla maggioranza dei codici. Il richiamo sottinteso è al libro della Genesi, che narra la creazione del primo uomo dalla polvere della terra (cf. Gen 2,7), e ai libri sapienziali che la commentano, ad esempio: Gb 10,8: “Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte”; Sal 119,73: “Le tue mani mi hanno fatto e plasmato”, ecc.

3. καὶ Δεσπότην νοοῦντες αὐτόν, | εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν,
[*e considerando che egli era il Signore, benché avesse assunto forma di servo,*]

Il passaggio è logico: da *ιδόντες* a *νοοῦντες*: dal “vedere” corporale al “vedere” spirituale, con la mente e con l’anima. Vedono un bambino: lo riconoscono “Sovrano”, Padrone assoluto del mondo, nonostante le esterne apparenze. Qui l’Akathistos si richiama direttamente alla lettera di san Paolo ai Filippesi (Fil 2,6-7):

«pur essendo nella condizione di Dio (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*), non ritenne un privilegio l’essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo (*μορφὴν δούλου λαβών*), divenendo simile agli uomini e dall’aspetto riconosciuto come uomo (*καὶ σχήματι ἐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*)...».

“Signore” dunque lo riconoscono i magi, pur sotto la “forma di servo” che ha assunto per noi.

4. ἔσπευσαν
5. τοῖς δώροις θεραπεῦσαι ἑ καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλογημένῃ.
[*si affrettarono ad onorarlo con i doni e a proclamare alla Benedetta:*]

Si affrettano allora a prostrarsi e adorarlo – come narra Matteo – e onorarlo con i loro doni. E contemporaneamente con venerazione acclamano la Benedetta (τῇ Εὐλογημένῃ).

⁵⁵ J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*: SC 110, pp. 64-65.

La Vergine-Madre che porta “nelle mani” o tiene sulle ginocchia il Bambino divino è una delle icone permanenti, fino ad oggi, della Theotokos. La cosiddetta “Madonna di San Luca”, nelle sue varie forme orientali e occidentali, è sempre “la Madonna col Bambino”, anche se oggi il Figlio non è più bambino, ma è il risorto Re della gloria. Quello dunque che videro i magi lo vediamo anche noi, nella secolare tradizione iconografica; colui che essi adorarono tra le braccia e sulle ginocchia della Madre lo continuiamo anche noi ad adorare, come “Signore”.

Maria dunque è “la Vergine”; Maria è “la Benedetta”. Il ricorso al vangelo di Luca è sottinteso, nella benedizione che Elisabetta rivolge a Maria: “Benedetta tu fra le donne” (Lc 1,42). L’antichissima tradizione cristiana non ha dubitato di assolutizzare questa benedizione, chiamando la Vergine non solo “benedetta fra le donne”, come già disse il sacerdote Ozia a Giuditta (Gdt 13,18): “Benedetta sei tu, figlia, davanti al Dio altissimo più di tutte le donne che vivono sulla terra”, ma definendo Maria “la Benedetta” in senso unico e assoluto. La tradizione omiletica siriana, greca e latina ha modulato sul titolo “Benedetta” una lunga serie di encomi alla Madre di Dio. Mi limito a ricordare l’antichissima antifona greca, il “*Sub tuum praesidium*”, che nel testo originale si chiude chiamando la Theotokos “sola Pura, sola Benedetta” (μόνη ἀγνή, μόνη εὐλογημένη).

II.— LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, ἀστέρος ἀδύτου μητερ·
- [2.] χαῖρε, αὐγή μυστικῆς ἡμέρας.
- [3.] Χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον σβέσασα·
- [4.] χαῖρε, τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα.

*[Ave, Madre dell'intramontabile Astro;
ave, aurora del mistico Giorno.
Ave, Tu hai spento la fornace dell'inganno;
ave, Tu illumini gli iniziati della Trinità].*

- [5.] Χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον | ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς·
- [6.] χαῖρε, κύριον φιλάνθρωπον | ἐπιδείξασα Χριστόν.
- [7.] Χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου | λυτρουμένη θρησκείας·
- [8.] χαῖρε, ἡ τοῦ βορβόρου | ῥυομένη τῶν ἔργων.

*[Ave, Tu hai scacciato dal potere il tiranno misantropo;
ave, Tu hai mostrato il Cristo quale Signore filantropo.
Ave, sei Tu che riscatti da barbara superstizione;
ave, sei Tu che liberi dalle opere del fango].*

[9.] Χαῖρε, πυρὸς προσκύνησιν παύσασα·

[10.] χαῖρε, φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα.

[11.] Χαῖρε, πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης·

[12.] χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη.

[Ave, Tu hai fatto cessare l'adorazione del fuoco;

ave, Tu allontani dalla fiamma delle passioni.

Ave, o guida di senno ai credenti;

ave, o letizia di tutte le genti].

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Le 12 salutazioni seguono come in trasparenza il rito battesimale delle rinunce e della professione di fede, al battistero o nella parte antistante l'aula dei fedeli, secondo la liturgia bizantina, che anticamente celebrava in due momenti distinti il Battesimo: il rito delle rinunce il Venerdì Santo o il mattino del Sabato Santo fuori del battistero, e quello dell'immersione battesimale il Sabato Santo.⁵⁶

⁵⁶ Cf. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum, Editio seconda expurgata, & accuratior*, Venetiis 1730 (riproduzione fotostatica: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1960), p. 279-286. Per il rito delle rinunce (testo e rubriche), p. 279-281. J. Goar riproduce in queste pagine, in due colonne, cioè testo greco con traduzione latina, l'eucologio dell'antico manoscritto greco del secolo VIII, *cod. Barberinianus graecus 336*, ora conservato nella Biblioteca Vaticana.

Di questo celebre manoscritto è stata recentemente curata una edizione critica del solo testo greco da Stefano PARENTI ed Elena VELKOVSKA, *L'eucologio Barberini gr. 336*, C.L.V. Edizioni liturgiche, Roma 1995: il testo dei riti pre-battesimali di rinuncia-adesione (p. 143-152) è sostanzialmente identico nelle due edizioni.

Per una visione sintetica dei vari riti orientali sulle rinunce pre-battesimali: A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*. Romae, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1947, p. 125-131. Dal prospetto che A. Raes propone (p. 130-131) risulta comune a tutti i riti orientali antichi (bizantino, armeno, siriano, maronita, caldeo, copto ed etiopico) la rinuncia a satana, con la faccia rivolta ad occidente e le mani alzate; il voltarsi poi verso oriente, con le mani abbassate, per l'adesione a Cristo e la professione di fede costantinopolitana. Il catecumeno, rivolto ad occidente, dopo aver risposto affermativamente per tre volte di rinunciare a satana, alle sue opere, ai suoi culti, è invitato a sputare contro di lui; quindi, rivolto verso oriente, dopo la triplice affermazione di "credo" e la recita del Credo costantinopolitano, è invitato ad adorare il Cristo. La formula che pronuncia è: "Adoro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità consostanziale e indivisibile": è una professione di fede "trinitaria". Questi gesti e parole sono rimasti in uso fino ad oggi, adattandoli ovviamente al battesimo dei bambini.

Poiché sembra cosa tanto singolare a noi questa forma della rinuncia a satana e della professione di fede dei catecumeni (o dei bambini) nel rito bizantino, mi permetto di tradurre la formula delle rinunce battesimali dall'opera di Euthyme MERCÉNIER,

I magi simboleggiano i catecumeni, che sono giunti al sacro fonte. È sorto il mistico giorno della loro “illuminazione”: così fin dal tempo degli Apostoli (cf. Eb 6,4) si chiamavano i sacramenti dell’iniziazione: “iniziazione” appunto ai misteri inaccessibili e divini che per mezzo di Cristo introducono gli iniziati alla partecipazione e all’inesprimibile esperienza della stessa natura divina (cf. 2Pt 1,4).

[1.] Χαῖρε, ἀστέρος ἀδύτου μητρ·

[2.] χαῖρε, αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας.

[Ave, Madre dell'intramontabile Astro;
ave, aurora del mistico Giorno].

ἀστέρος ἀδύτου μητρ – “Madre dell’Astro intramontabile”. Cristo è “l’Astro” fulgente che è nato da Maria, per illuminare il mondo: Astro ben diverso da quello che videro i magi (Mt 2,2) e dal nostro sole, che sorge e tramonta, e da ogni altro astro che compare e poi scompare: egli è apparso per sempre nella carne che ha assunto da Maria, né mai conoscerà

La Prière des Églises de rite byzantin, t. I, 2^e édition, Monastère de Chevetogne, 1947, p. 339-340 (cf. Εὐχολόγιον τὸ μέγα σὺν Θεῷ ἀγίῳ, Roma 1873):

«RINUNCIA A SATANA. *Il battezzando alza le braccia e il sacerdote lo fa volgere verso l'Occidente e gli dice:* Rinunci a Satana, e a tutte le sue opere, e a tutti i suoi angeli, e a tutto il suo culto, e a tutta la sua pompa? - *Il catecumeno, o il suo padrino, dice:* Rinuncio. - *Il sacerdote ancora per due volte gli pone la stessa domanda, ed egli per due volte risponde allo stesso modo.* - *Poi il sacerdote gli domanda:* Hai rinunciato a satana? - *Il catecumeno o il suo padrino risponde:* Ho rinunciato. *Il sacerdote ancora per due volte gli pone la stessa domanda, ed egli per due volte ugualmente risponde. Quindi il sacerdote gli dice:* “Soffia e sputa su di lui”.

PROFESSIONE DI FEDE. *Dopo che il catecumeno ha fatto ciò che il sacerdote gli ha detto, egli lo fa voltare verso l'Oriente; il catecumeno tiene le braccia abbassate, mentre il sacerdote gli dice:* Ti unisci a Cristo? *Il catecumeno o il suo padrino risponde, dicendo:* Mi unisco a lui. *Il sacerdote gli pone due volte la stessa domanda, ed egli per due volte risponde allo stesso modo. Poi il sacerdote gli domanda ancora:* Ti sei unito a Cristo? *Egli risponde:* Mi sono unito a lui. *E il sacerdote di nuovo:* Credi in lui? *E risponde:* Io credo in lui, come Re e Dio. *E recita il simbolo niceno-costantinopolitano:* Io credo in Dio Padre onnipotente, ecc. *Ancora per due volte il sacerdote gli pone le due ultime domande, e ogni volta il catecumeno risponde allo stesso modo. Quando il catecumeno ha recitato il simbolo per la terza volta, il sacerdote lo interroga di nuovo:* Ti sei unito a Cristo? *Egli risponde:* Mi sono unito a lui. *Allora il sacerdote dice:* Adoralo dunque! *Quegli lo adora dicendo:* Adoro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità consostanziale e indivisibile. *Poi il sacerdote dice:* Benedetto sia Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen».

tramonto. Il suo Natale è infatti la “teofania”, il manifestarsi di Dio nella carne umana, come già affermava san Basilio:

«Erompiano in voci di giubilo; diamo alla nostra festa il nome di *Teofania*; festeggiamo il mistero salvifico del mondo, il giorno natalizio dell’umanità».⁵⁷

Tutte le liturgie, e le catechesi e le omelie dei Padri della Chiesa, sia orientali che occidentali, chiamano Cristo “Sole”, o “Sole di giustizia”, secondo la profezia di Malachia (Ml 3,20): “Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia”; e applicano a lui il salmo 18 (19),5-7:

«Là pose una tenda per il sole che esce come sposo dalla stanza nuziale (καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ): esulta come un prode che percorre la via. Sorge da un estremo del cielo e la sua corsa raggiunge l’altro estremo: nulla si sottrae al suo calore».

Sole divino che sorge a illuminare il mondo: egli infatti è «la Luce vera che illumina ogni uomo» (Gv 1,9). Il suo Natale è dunque il Natale del Sole. Si sa che al sole erano dedicati molti culti antichi, specialmente in Egitto e in Babilonia, e molte divinità di tutti i luoghi della terra venivano identificate col sole. Il primo giorno della settimana nell’impero romano era il “dies solis”: solo nel 383, per decreto dell’imperatore Teodosio, il “dies solis” fu ufficialmente rinominato “dies dominica”, per commemorare la risurrezione di Cristo. Così Cristo che nasce e Cristo che risorge glorioso viene simboleggiato con l’immagine del sole.

Il mistero del Natale come i misteri pasquali – tanto del Capo come dei battezzati a Pasqua nel suo nome – sono pertanto illuminati dal Sole divino.

Maria è la vera “Madre” di Cristo, ella è pertanto la sorgente umana della Luce divina [v. 1], dell’“Astro che non tramonta”, l’aurora del Sole che sorge dall’alto, il «sole che sorge dall’alto (ἀνατολή ἐξ ὕψους) per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell’ombra di morte» (Lc 1,78-79).

αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας – “alba del mistico Giorno”. Cristo è anche “il Giorno”: già Giustino, interpretando il Sal 117 (118),24: «Questo è il giorno

⁵⁷ BASILIUS MAGNUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 6: PG 31, 1472-1473.

(αὕτη ἡ ἡμέρα) che ha fatto il Signore», applica il nome “Giorno” al Signore risorto:

«Nei vaticini dei profeti egli è chiamato, secondo l'uno o l'altro aspetto: Sapienza, Giorno, Oriente (ἡμέρα καὶ ἀνατολή), Spada, Pietra, Verga, Giacobbe e Israele; e si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata». ⁵⁸

Dietro Giustino, un'ampia tradizione patristica orientale e occidentale chiama il Signore “Giorno”: giorno non paragonabile né soggetto alle vicissitudini del tempo. Cristo è il “Giorno” e la «luce del mondo» (cf. Gv 9,4-5), perché chi crede in lui diventa figlio della Luce.

Tuttavia, l'espressione dell'Akathistos μυστικῆς ἡμέρας ha un rapporto immediato con i sacramenti pasquali, “misteri” celesti che illuminando purificano i catecumeni, rendendoli “figli della Luce”: perciò l'aggettivo “mistico” non può essere attribuito direttamente a Cristo, ma alla sua Pasqua, “giorno che ha fatto il Signore” (Sal 117,24).

Maria è l'alba, l'aurora di questo Giorno pasquale di luce: la sua divina maternità infatti è il presupposto indispensabile al mistero pasquale del Figlio, ne è come l'inizio luminoso che lo precede e lo manifesta.

[3.] Χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον σβέσασα·

[4.] χαῖρε, τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα.

[*Ave, Tu hai spento la fornace dell'inganno;
ave, Tu illumini gli iniziati della Trinità.*]

τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον σβέσασα – “Tu hai spento la fornace dell'inganno”. La “fornace” ci ricorda soprattutto il libro di Daniele e i tre fanciulli gettati da Nabucodonosor nella “fornace di fuoco” (τὴν κάμινον τοῦ πυρός) per non aver rinnegato il loro Dio: Dio che alla fine del racconto Nabucodonosor riconosce come il solo Dio che possa operare ciò egli ha fatto per loro (cf. Dn 3,6-96).

In luogo di κάμινον τοῦ πυρός l'Akathistos usa τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον – “la fornace dell'inganno”, cioè il divampare di una idolatria vana e fallace. Babilonia infatti contava innumerevoli divinità di invenzione assiro-

⁵⁸ IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 100: PG 6, 710.

babilonese, cui veniva tributato culto idolatrico, con templi fastosi e riti solenni. Da quell'ambiente provengono i magi. Ora la Theotokos, donando al mondo il vero Dio e la sua conoscenza, ha spento queste fiamme idolatriche e ingannevoli.

τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα – “Tu illumini gli iniziati della Trinità”. φωτίζουσα: il battesimo fin dai tempi apostolici veniva definito “illuminazione” (φωτισμός) e i neofiti erano detti “illuminati” (cf. Eb 6,4). Generando la Luce vera, con ciò stesso la Vergine dimostra falsa l'idolatria e spegne la fucina degli errori menzogneri dei culti pagani – culti primariamente degli astri e del fuoco presso gli assiri e i babilonesi –, mentre, come stella, guida i magi e gli iniziati (τοὺς μύστας), cioè i catecumeni, alla conoscenza del vero Dio, uno nell'essenza, trino nelle persone, irradiando luce sul loro cammino. Al fonte battesimale infatti, prima di essere immersi nell'acqua, ai catecumeni per tre volte viene chiesto di professare solennemente la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo.⁵⁹

L'accento alla Theotokos come guida al mistero della Trinità è già accennato nell'omelia IV di Cirillo di Alessandria, pronunciata durante il Concilio di Efeso: “per te è glorificata e santificata la Trinità”.⁶⁰ Infatti, la manifestazione della Trinità è avvenuta proprio all'Annunciazione, con l'incarnazione del Figlio di Dio per opera dello Spirito Santo: la Vergine Madre di Dio è la prova tangibile dell'azione della santissima Trinità: Padre, Figlio incarnato e Spirito Santo.

[5.] Χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον | ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς·

[6.] χαῖρε, κύριον φιλόανθρωπον | ἐπιδείξασα Χριστόν.

[Ave, Tu hai scacciato dal potere il tiranno misantropo;

ave, Tu hai mostrato il Cristo quale Signore filantropo].

τύραννον ἀπάνθρωπον | ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς – “hai scacciato dal potere il tiranno nemico dell'uomo”. Come più sopra ho rilevato, il rito battesimale delle rinunce, nella liturgia bizantina, comporta parole e gesti: il catecumeno viene invitato dal sacro ministro a volgersi verso occidente e pronunciare più volte la propria rinuncia a Satana, il tiranno usurpatore che odia l'uomo, e sputare contro di lui, quasi per deporlo

⁵⁹ Vedi precedente nota 56.

⁶⁰ CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Homilia Ephesi habita*: PG 77, 992.

dalla sua tirannica dominazione. Satana infatti è il tiranno che, per odio dell'uomo, già con Adamo ed Eva si è subdolamente assoggettato la stirpe umana, rendendola schiava dei vizi e delle idolatrie, nelle forme più svariate e nocive. Si è insediato come su un trono, in luogo di Dio. Rinunciare dunque sinceramente a lui e a tutte le sue forme di dominio è come sbalzarlo dal suo tirannico potere.

Causa di questa rovina di Satana è la Madre di Dio, che ci ha donato il Redentore. Cirillo di Alessandria, nell'omelia IV pronunciata ad Efeso, affermava della Vergine Theotokos:

δι' ἧς δαίμονες φυγαδεύονται,
 δι' ἧς διάβολος πειράζων ἔπescen ἐξ οὐρανοῦ,
 δι' ἧς τὸ ἐκπεσὸν πλάσμα εἰς οὐρανοὺς ἀναλαμβάνεται,
 δι' ἧς πᾶσα ἡ κτίσις εἰδωλομανία κατεχομένη
 εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλήλυθε...

*[per te i demoni sono messi in fuga;
 per te il diavolo tentatore cadde dal cielo;
 per te la creatura decaduta è ricondotta ai cieli;
 per te tutto il creato prigioniero del culto degli idoli
 è ritornato alla conoscenza della verità]...⁶¹*

κύριον φιλόανθρωπον ἐπιδείξασα Χριστόν – “hai mostrato il Cristo quale Signore filantropo”. Il catecumeno, nei riti orientali, si volge verso l'Oriente, simbolo della luce che è Cristo, e con le braccia abbassate, in segno di sottomissione, pronuncia per tre volte il suo Credo, per intero. Quindi il sacerdote lo interroga di nuovo: Ti sei unito a Cristo? Egli risponde: Mi sono unito a lui. Allora il sacerdote dice: Adoralo dunque! Ed egli, dopo aver professato la formula trinitaria di fede, si inchina adorando. È il gesto dei magi, che «entrati nella casa, videro (εἶδον) il bambino con Maria sua madre, e prostratisi lo adorarono» (Mt 2,11). È ancora Maria che, come ai magi, continua ad offrire all'adorazione dei catecumeni il Figlio, quale Signore che ama l'uomo.

[7.] Χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου ἰ λυτρουμένη θρησκείας·

[8.] χαῖρε, ἡ τοῦ βορβόρου ἰ ῥυομένη τῶν ἔργων.

*[Ave, sei Tu che riscatti da barbara superstizione;
 ave, sei Tu che liberi dalle opere del fango].*

⁶¹ *Ibidem.*

Le salutazioni [7]-[8] si ispirano alle rinunce battesimali, nominando alcune tra le “opere” di Satana alle quali il catecumeno deve rinunciare. Nel rito bizantino si legge: «Rinunci a Satana, e a tutte le sue opere, e a tutti i suoi angeli, e a tutto il suo culto, e a tutta la sua pompa?».

ἡ τῆς βαρβάρου ἰλυτρομένη θρησκείας – “sei Tu che riscatti da barbara superstizione”. L’Akathistos esplicita, appunto perché si riferisce ai magi e ai persiani del suo tempo, la loro superstizione culturale e l’adorazione del fuoco. La venerazione del fuoco sacro infatti era una componente importante della religione di Zoroastro, praticata e imposta nell’impero persiano il quale, in quel momento storico, era il più accanito nemico dell’impero bizantino. Perciò l’appellativo dispregiativo: “barbara superstizione”.

ἡ τοῦ βορβόρου ἰλυομένη τῶν ἔργων – “sei Tu che liberi dalle opere del fango”. In tutti i riti si richiede la rinuncia alle opere di Satana e alle sue pompe, tra le quali più comuni e praticate sono le “opere del fango”, opere della carne, delle quali parla san Paolo:

«Sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere» (Gal 5,19-21).

Da tutto questo mondo del male ci libera Maria, avendo introdotto con la sua maternità divina la vera religione e il vero unico culto dovuto al Padre in Cristo, con l’impegno battesimale di vivere una vita temperante e casta, secondo l’insegnamento del Signore e degli apostoli:

«Voi non così avete imparato a conoscere il Cristo, se davvero gli avete dato ascolto e se in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, ad abbandonare, con la sua condotta di prima, l’uomo vecchio che si corrompe seguendo le passioni ingannevoli, a rinnovarvi nello spirito della vostra mente e a rivestire l’uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità» (Ef 4,20-24).

[9.] Χαῖρε, πρὸς προσκύνησιν παύσασα·

[10.] χαῖρε, φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα.

*[Ave, Tu hai fatto cessare l'adorazione del fuoco;
ave, Tu allontani dalla fiamma delle passioni].*

Queste due salutazioni sono come il complemento delle precedenti, tanto a riguardo della “barbara superstizione”, quanto alle “opere del fango”.

πυρὸς προσκύνησιν παύσασα· – “tu hai fatto cessare l’adorazione del fuoco”. A predicare il culto del fuoco era stato Zoroastro, un santone nato in Media circa sei secoli avanti Cristo. Si era ritirato nel deserto, per studiare il cielo e meditare; aveva raccomandato ai suoi fedeli di osservare le stelle e di venerare il fuoco, massima espressione terrena della potenza divina. È opinione comune che i tre saggi che vennero dall’Impero persiano per portare doni a Gesù Cristo fossero magi zoroastriani. Il cristianesimo, tanto combattuto dall’impero persiano, contribuì di certo a far cessare il culto del fuoco, che però continuò fino all’invasione islamica della Persia, e tuttora ha templi e alcuni adepti in Iran e in India.

φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα – “tu allontani dalla fiamma delle passioni”. Il participio presente ἀπαλλάττουσα attualizza in ogni momento della storia ciò che allora fecero i magi con la rinuncia alle “opere di fango”. Infatti, la “fiamma delle passioni” non è spenta, come il fuoco persiano, ma da essa ogni battezzato deve continuamente guardarsi e allontanarsi, per non esserne bruciato. Maria, col donare alla terra Cristo Verità, Virtù e Vita, nel quale fermamente crede chi viene alla fede, con ciò stesso distoglie e allontana definitivamente i credenti dai vizi imperanti nel mondo, portandoli al suo Figlio Gesù.

[11.] Χαῖρε, πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης·

[12.] χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη.

*[Ave, o guida di senno ai credenti;
ave, o letizia di tutte le genti].*

πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης – “guida di saggezza dei credenti”. I magi, i savi venuti dall’oriente, sono stati “guidati” nel loro cammino sapienziale da una stella. Alcuni codici, e le edizioni di S. Eustratiadis e di C.A. Trypanis, in luogo di πιστῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης leggono: “περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης”. Tale lezione ha una sua motivazione dal contesto, nel quale si parla di venerazione o di adorazione del fuoco sacro, quale vigeva soprattutto nella Persia (non esclusa tuttavia la Mesopotamia); e allora i magi sarebbero dei “persiani” venuti da quell’immenso paese orientale. Ma l’ottica mistagogica dell’Inno, che vede i magi come prototipo di tutti i catecumeni che da ogni popolo e nazione vengono alla fede, suggerisce la più testimoniata lezione dei codici, comune del resto a tutte le edizioni liturgiche e letterarie, cioè: πιστῶν: “i credenti”, ossia “i fedeli”. Questa lezione comune è anche

avvalorata dal parallelo metrico e concettuale tra il penultimo e l'ultimo verso della stanza IX: infatti, ai “credenti” del penultimo verso (πιστῶν) fa da contrappunto “tutte le stirpi” (πασῶν γενεῶν) dell'ultimo verso. Perciò la Vergine Theotokos è stella-guida non solo al popolo dei persiani, o ad alcuni magi, ma a tutti i credenti, di qualunque popolo e lingua.

σωφροσύνης – “saggezza”. σωφροσύνη non è “sapienza” (σοφία), non è “scienza” (σύνεσις, γνώσις, ἐπιστήμη); è “senno, assennatezza, saggezza, discernimento”. I magi infatti hanno compiuto un cammino di “discernimento”: ed è ciò che oggi compiono i catecumeni. Maria ne è la guida, la stella che li precede e li accompagna.

πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη – “letizia di tutte le genti”. Il vangelo di Matteo ricorda che i magi, dopo aver lasciato Gerusalemme per indirizzarsi a Betlemme, rividero la stella e furono colmi di grandissima gioia:

«Udito il re, essi partirono. Ed ecco, la stella, che avevano visto in oriente, li precedeva, finché giunse e si fermò sopra il luogo dove si trovava il bambino. Al vedere la stella, provarono una gioia grandissima (ἰδόντες δὲ τὸν ἀστὲρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην). Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono» (Mt 2,9-11).

La gioia che provarono i magi si irradia, per esperienza ovunque vissuta, sui neofiti, dopo la loro ferma professione di fede e il battesimo che li incorpora nella Chiesa di Cristo. Maria è la portatrice di quest'immensa gioia per tutte le genti, e per tutte le generazioni.

πασῶν γενεῶν – “tutte le genti”. Il termine γενεά ha il significato polivalente di “genti, stirpi, popoli” e di “generazioni”. Nel nostro contesto, è preferibile tradurre con “genti” o “stirpi” in luogo di “generazioni”. La generazione infatti denota un susseguirsi di discendenze, mentre qui, nel caso dei magi venuti dall'oriente (Mt 2,1), si tratta di popoli che vengono da ogni parte della terra, secondo le parole del Signore: «E verranno da oriente e da occidente...» (Mt 8,11 e par.). Ora, dovunque si crede in Cristo, dovunque Cristo viene formato nei cuori dei fedeli, ivi è Maria, che lo ha generato.

STANZA X (Οἶκος ι')

Il cammino di ritorno dei magi

1. Κήρυκες θεοφόροι | γεγονότες οἱ μάγοι,
2. ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα·
3. ἐτελέσαντές σου τὸν χρησμόν, | καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστόν
4. ἅπασιν,
5. ἀφέντες τὸν Ἡρώδη ὡς ληρώδη, ' μὴ εἰδότα ψάλλειν·
6. Ἀλληλοῦια.

[I magi, diventati araldi portatori di Dio, vollero i passi verso Babilonia, dopo aver compiuto il tuo vaticinio e proclamato te Cristo a tutti, lasciando perdere Erode come un ciarlone incapace di cantare: Alleluia!].

Il cuore della stanza X è “l'altra via” che presero i magi per ritornare al loro paese, come racconta il vangelo di Matteo:

«Avvertiti in sogno di non tornare da Erode, per un'altra strada fecero ritorno al loro paese: δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν» (Mt 2,12).

La prima “via”, guidata dalla stella fulgente, si era infranta e quasi annullata a Gerusalemme, davanti al re Erode. La seconda “via”, indicata in sogno non da una stella ma da un angelo [sottinteso: in parallelo con i sogni indicatori di Giuseppe] li dirottò da Erode in altra direzione.

Con la prima “via”, edotti e guidati dalla stella, anch'essi, secondo la logica della ragione, cercavano in una reggia “il re dei Giudei” ch'era nato. Erode mostrò di ignorarne la nascita, il luogo e il tempo. Perciò – scrive Matteo –

«All'udire questo, il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme. Riuniti tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo, si informava da loro sul luogo in cui doveva nascere il Cristo. Gli risposero: A Betlemme di Giudea, perché così è scritto per mezzo del profeta» (Mt 2,3-5).

L'ignoranza del re Erode però si associa alla sua astuzia, per tutt'altro fine che di adorare il neonato Re dei giudei. Racconta il vangelo:

«Allora Erode, chiamati segretamente i magi, si fece dire da loro con esattezza il tempo in cui era apparsa la stella e li inviò a Betlemme dicendo: Andate e informatemi accuratamente sul bambino e, quando l'avrete trovato, fatemelo sapere, perché anch'io venga ad adorarlo. Udito il re, essi partirono» (Mt 2,7-9).

La figura di Erode era dunque ai loro occhi l'immagine di uno che ignorava gli oracoli divini, quindi un insipiente, uno stolto; più ancora, era l'immagine di un furbo menzognero, che copriva sotto parole apparentemente vere intenzioni malvagie. Queste sue intenzioni, che essi allora ignoravano, si fecero manifeste dopo la loro dipartita dalla Giudea, provocando da parte di Erode l'orribile massacro dei bambini betlemmiti.

Per i magi invece tutto era cambiato. Nell'umile casa, dove viveva, essi avevano “contemplato” pur sotto le sembianze di un servo – non di un “re” del mondo – il Signore dell'universo, il vero unico Dio, che avevano cercato: e l'avevano adorato.

Con questo erano diventati ricchi di una nuova sapienza, non umana ma divina, e ormai la portavano impressa nei loro cuori, non più bisognosi di stelle o di indicazioni del creato: erano ricchi della conoscenza esperienziale del vero Dio!

1. Κήρυκες θεοφόροι | γεγονότες οἱ Μάγοι,

[*I magi, diventati araldi portatori di Dio,*]

Anche il loro atteggiamento era radicalmente cambiato: non erano più i “cercatori” di Dio, ma divennero “banditori” di Dio e suoi messaggeri, non potendo occultare quello che avevano trovato, ma desiderosi di annunciarlo e di farlo conoscere anche ad altri. Divennero araldi, ritornando “per altra via” al loro paese. L'Akathistos li chiama θεοφόροι, “portatori di Dio”: annunciavano infatti a tutti quanto avevano veduto con i loro occhi: Dio in carne umana.

La mistagogia di questo fatto mostra come i catecumeni, illuminati ormai nel battesimo dalla vera fede, siano “vestiti di Cristo”, “portatori di Dio” e, non per comando altrui, ma per intima disposizione d'anima e dovere di professione, lo debbano testimoniare ed annunciare a tutti nel cammino nuovo della loro vita.

2. ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Βαβυλῶνα·

[*volsero i passi verso Babilonia*].

Il paese cui fanno ritorno i magi, che il vangelo topograficamente non specifica, l'Inno lo identifica con Babilonia: non certo con indicazione locale, ma indubbiamente con significato allegorico.

Infatti la città di Babilonia – la grande città, capitale di un vasto impero sotto Nabucodonosor II (634-562 a.C.), il re potente che distrusse Gerusalemme, incendiò il tempio, deportò gli israeliti, consolidò e abbellì la sua città – fu sottomessa ai Persiani nell'anno 539 da Ciro II (590-529 a.C.), fondatore dell'immenso impero persiano. Conquistata da Alessandro Magno, che morì proprio a Babilonia nell'anno 323 a.C., passò sotto il dominio dei Seleucidi, poi dei Parti, e conobbe un lento declino, fino a scomparire. Narrano le storie che al tempo dell'imperatore romano Traiano, nell'anno 134 d.C., Babilonia era ormai solo una rovina.

Il nome di “Babilonia”, quindi, nel V secolo d.C., indicava geograficamente tutta la Mesopotamia e la Persia. Tecnicamente dunque è più esatta la lezione del vangelo di Matteo: “fecero ritorno al loro paese”.

3. ἐκτελέσαντές σου τὸν χρησμόν, | καὶ κηρύξαντές σε τὸν Χριστόν

4. ἅπασιν,

[dopo aver compiuto il tuo vaticinio e proclamato te Cristo a tutti,]

I pastori di Betlemme, dopo aver udito dall'angelo l'annuncio della grande gioia per tutto il popolo, con la nascita di Cristo salvatore nella città di Davide (cf. Lc 2,10-12), diventarono i testimoni oculari e i primi evangelizzatori del neonato Figlio di Dio. Infatti,

«dopo averlo visto, riferirono ciò che del bambino era stato detto loro. Tutti quelli che udivano si stupirono delle cose dette loro dai pastori... I pastori se ne tornarono (ὑπέστρεψαν), glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano udito e visto, com'era stato detto loro» (Lc 2,17-20).

Ugualmente i magi, guidati dalla stella del “nato Re dei Giudei”, vennero verso la città di Davide non istruiti da un angelo, ma da un'antica profezia che certo conoscevano, la profezia di Balaam riferita nel libro dei Numeri (cap. 22-24), specialmente in Nm 24,17:

«Io lo vedo, ma non ora,

io lo contemplo, ma non da vicino:

una stella spunta da Giacobbe (ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ)

e uno scettro sorge da Israele (καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ)».

Balaam, figlio di Beor, proveniva dalla terra di Aram, “da Petor (LXX: Φαθούρα), che sta sul fiume” (Nm 22,5; cf. Dt 23,5), cioè sul fiume Eufrate. Gli aramei infatti, popolo nomade semitico, abitavano nelle zone medio-

orientali, tra Mesopotamia, Persia e Siria. Era di origine aramaica anche la dinastia neo-babilonese o caldea di Nabucodonosor. L'aramaico era la lingua parlata in Babilonia, al tempo della deportazione dei giudei, e per molto tempo fu lingua ufficiale dell'Assiria. Anche Gesù parlava l'aramaico. Nella versione greca dei Settanta inizia così il primo vaticinio (LXX: παραβολήν) di Balaam: «Dalla Mesopotamia mi fece chiamare Balak» (Nm 23,7). Nessuna meraviglia quindi che i magi – anche per l'influsso degli israeliti deportati prima in Assiria e poi in Babilonia – conoscessero le profezie di Balaam su Israele (Nm 22-24) e sull'astro che sarebbe sorto, cioè su un re che sarebbe nato, «uno scettro da Israele» (LXX: ἄνθρωπος). Scorgendo dunque nel cielo astrale questo Astro straordinario, mai pronosticato dalla scienza astrologica di cui erano maestri, conclusero che era la stella vaticinata da Balaam. Intrapresero allora il rischioso cammino, e “dopo aver compiuto il vaticinio” predetto (τὸν χρησμόν), tornarono avendo annunciato a tutti (κηρύξαντες ... ἅπασιν) il Cristo che era nato.

Il contrappunto χρησμόν - Χριστόν non è solo una omofonia piacevole, ma sottintende una novità assoluta: colui che ieri era stato vaticinato da Balaam, è “il Cristo” atteso dai secoli e promesso ad Israele. Probabilmente l'autore dell'Inno volle includere nel vaticinio, oltre che il responso di Balaam, anche l'oracolo di Michea riferito da Matteo:

«E tu, Betlemme, terra di Giuda,
non sei davvero l'ultima delle città principali di Giuda:
da te infatti uscirà un capo
che sarà il pastore del mio popolo, Israele» (Mt 2,6).

La consonanza tra il vaticinio di Balaam, che i magi conoscevano, e la più esatta profezia di Michea, che i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo ricordarono ai magi davanti al re Erode, li aveva ancor più convinti che «lo scettro che sarebbe spuntato da Israele» (Nm 24,17) era proprio quel «capo, che – uscito da Betlemme – sarebbe diventato il pastore del suo popolo, Israele» (Mi 2,6; cf. Mt 2,6).

Come i pastori, anch'essi tornarono (ὑπέστρεψαν) annunciando a tutti che il neonato re dei Giudei era proprio il Cristo, promesso e atteso da Israele: κηρύξαντες σε τὸν Χριστὸν ἅπασιν – annunciando a tutti che tu sei “il Cristo”.

5. ἀφέντες τὸν Ἡρώδην ὡς ληρώδη, ὃ μὴ εἰδότα ψάλλειν·
6. Ἀλληλούϊα.

*[Lasciando perdere Erode come un ciarlone
incapace di cantare: Alleluia!].*

La figura di Erode, nell'ottica dell'Akathistos, sta ad indicare la via sbagliata, quella percorsa prima, ma che non si deve più seguire. Un' "altra via" infatti è stata indicata dal cielo, sulla quale volgere i propri passi:

«Avvertiti in sogno di non tornare da Erode, per un'altra strada fecero ritorno al loro paese» (Mt 2,12).

Erode dunque non è considerato come il re sanguinario che uccise i bambini di Betlemme e dintorni, ma come un ciarlone, un parolaio, un fanfarone privo di sapienza, che "non sa cantare: alleluia", perciò è "incapace" di glorificare il Signore. Si tratta non solo di una volontà perversa, che lo distoglie da Dio; ma proprio di una "incapacità radicale" di comprendere cose celesti. Vale anche qui l'antichissimo assioma filosofico: il simile conosce il simile. È ciò che Paolo afferma:

«Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo "psichico" non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito» (1Cor 2,13-14).

Erode dunque è l'antitesi del vero sapiente, e quindi anche dei sapienti venuti da Babilonia alla ricerca del vero Dio: conosciuta la verità, essi lasciano da parte la strada che porta sulla direzione di Erode, e "per un'altra via" fanno ritorno a Babilonia.

Così i catecumeni, dopo aver professato per tre volte la loro fede in Cristo, diventano i suoi araldi, nella nuova via che li impegna in una vita nuova.

STANZA XI (Οἶκος ια')

Ingresso ed esodo dall'Egitto

I.- PROLOGO

1. Λάμπας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ | φωτισμὸν ἀληθείας,
2. ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος·
3. τὰ γὰρ εἶδωλα ταύτης, Σωτήρ, | μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχύν,

4. ΠΕΠΤΩΚΕΝ·

5. οἱ τούτων δὲ ῥυσθέντες ἄνεβόντων πρὸς τὴν Θεοτόκον·

*[Avendo fatto risplendere in Egitto lo splendore della verità, fugasti la
tenebra dell'errore: infatti i suoi idoli, o Salvatore, non sostenendo la
tua potenza, caddero; mentre gli affrancati da loro acclamavano alla
Madre di Dio:]*

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Con la stanza XI, sotto il profilo mistagogico, siamo ricondotti alla più antica simbologia pasquale e battesimale, comune a tutti i Padri della Chiesa, orientali e occidentali: la schiavitù ebraica in Egitto e la prodigiosa liberazione dalle mani del faraone, attraverso il Mar Rosso, nel cammino esultante verso la terra promessa.

Il testo biblico che fa da sfondo è il racconto del vangelo di Matteo, che narra come dopo il ritorno dei magi al loro paese, ebbe luogo l'eccidio dei bambini di Betlemme e la fuga notturna della sacra Famiglia in Egitto, dove rimasero fino alla morte del re Erode; e ricorda il loro ritorno alla terra natale. Così infatti riferisce Matteo:

«Essi [i magi] erano appena partiti, quando un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: Alzati, prendi con te il bambino e sua madre, fuggi in Egitto e resta là finché non ti avvertirò: Erode infatti vuole cercare il bambino per ucciderlo. Egli si alzò, nella notte, prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto, dove rimase fino alla morte di Erode, perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato mio figlio*» (Mt 2,13-15).

«Morto Erode, ecco, un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe in Egitto e gli disse: Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va' nella terra d'Israele; sono morti infatti quelli che cercavano di uccidere il bambino. Egli si alzò, prese il bambino e sua madre ed entrò nella terra d'Israele. Ma quando venne a sapere che nella Giudea regnava Archelao al posto di suo padre Erode, ebbe paura di andarvi. Avvertito poi in sogno, si ritirò nella regione della Galilea e andò ad abitare in una città chiamata Nazaret, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo dei profeti: *Sarà chiamato Nazareno*» (Mt 2,19-23).

Questo è il racconto di Matteo. Nel contesto liturgico bizantino, però, questa pericope evangelica veniva ed è tuttora proclamata all'indomani del Natale, il 26 dicembre, benché – secondo il costume orientale – il 26 dicembre sia particolarmente dedicato alla Madre di Dio, con l'intitolazione: “Sinassi della Madre di Dio”; titolo che nelle chiese di rito siriano è:

“Congratulazioni alla Madre di Dio” (Siri occidentali e Maroniti) o “Congratulazioni a Maria” (Caldei, Malabaresi e Assiri).⁶²

La pericope evangelica bizantina del 26 dicembre tuttavia riporta per intero Mt 2,13-23, compresa la strage degli innocenti. L'Inno, pur tenendo a base il racconto evangelico, si muove su altra pista mistagogica, che potremmo così indicare: 1. L'ingresso della sacra Famiglia in Egitto; 2. L'uscita dall'Egitto, sul modello di Esodo 13-15; 3. Il viaggio di quarant'anni verso la terra promessa (Esodo, Numeri, Deuteronomio).

Nel vangelo di Matteo nulla è detto dell'ingresso della sacra Famiglia in Egitto, ma solo della sua permanenza colà per un periodo di alcuni anni. L'Akathistos invece commenta in chiave battesimale quest'ingresso, vedendo compiersi in esso l'antico oracolo di Isaia:

«Oracolo sull'Egitto.

Ecco, il Signore cavalca una nube leggera ed entra in Egitto.

Crollano gli idoli dell'Egitto davanti a lui

e agli Egiziani viene meno il cuore nel petto...

Dove sono, dunque, i tuoi saggi? Ti rivelino e manifestino quanto ha deciso il Signore degli eserciti a proposito dell'Egitto.

Stolti sono i principi di Tanis; si ingannano i principi di Menfi.

Hanno fatto traviare l'Egitto i capi delle sue tribù...

In quel giorno ci saranno cinque città nell'Egitto che parleranno la lingua di Canaan e giureranno per il Signore degli eserciti; una di esse si chiamerà Città del Sole. In quel giorno ci sarà un altare dedicato al Signore in mezzo alla terra d'Egitto e una stele in onore del Signore presso la sua frontiera: sarà un segno e una testimonianza per il Signore degli eserciti nella terra d'Egitto. Quando, di fronte agli avversari, invocheranno il Signore, allora egli manderà loro un salvatore che li difenderà e li libererà. Il Signore si farà conoscere agli Egiziani e gli Egiziani riconosceranno in quel giorno il Signore, lo serviranno con sacrifici e offerte, faranno voti al Signore e li adempiranno» (Is 19,1-21).

1. Λάμψας ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἰ φωτισμὸν ἀληθείας,

2. ἐδίωξας τοῦ ψεύδους τὸ σκότος·

[Avendo fatto risplendere in Egitto lo splendore (φωτισμὸν) della verità, fugasti la tenebra della menzogna].

⁶² Vedi: *Calendari mariani delle Chiese orientali*, in *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno mariano 1987-1988*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1990, p. 1347-1354).

L'ingresso del Signore in Egitto è come il sopraggiungere della luce sulle tenebre della notte: egli è la Luce della verità che mette in fuga la tenebra della menzogna. L'immagine della tenebra è appropriato all'Egitto, in ricordo della piaga che al tempo di Mosè l'ha colpito, mentre Israele era nella luce (Es 10, 21-23):

«Allora il Signore disse a Mosè: “Stendi la mano verso il cielo: vengano sulla terra d'Egitto tenebre (σκότος), tali da potersi palpare!”... Ma per tutti gli Israeliti c'era luce (φῶς) là dove abitavano» (Es 10,21-23).

L'Akathistos tuttavia non usa il termine φῶς ma φωτισμόν, con evidente allusione battesimale. Il battesimo infatti è sempre chiamato φωτισμός.

Anche le tenebre (τὸ σκότος) non sono tenebre visibili e palpabili, come quelle d'Egitto (cf. Es 10,21-23), ma tenebre di falsità e di menzogna (ψεύδους), che si contrappongono a Cristo, che è Verità (cf. Gv 14,6), il quale ha detto di sé: «Io sono la luce del mondo (τὸ φῶς τοῦ κόσμου); chi segue me, non camminerà nelle tenebre (ἐν τῇ σκοτίᾳ), ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).

3. τὰ γὰρ εἶδωλα ταύτης, Σωτήρ, | μὴ ἐνέγκαντά σου τὴν ἰσχύν,

4. πέπτωκεν·

[I suoi idoli infatti, o Salvatore, non sostenendo la tua potenza, caddero].

Il santo battesimo, incorporando i credenti a Cristo, scaccia da loro la menzogna dell'errore, che è l'idolatria, alla quale espressamente i catecumeni sono invitati a rinunciare, per essere figli della luce. Cristo è il “Dio forte”, davanti alla cui potenza cede ogni forma di falsità satanica:

«Satana, se si ribella contro se stesso ed è diviso, non può restare in piedi, ma è finito. Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire i suoi beni, se prima non lo lega. Soltanto allora potrà saccheggiargli la casa» (Mc 3,26-27).

«Quando un uomo forte, bene armato, fa la guardia al suo palazzo, ciò che possiede è al sicuro. Ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via le armi nelle quali confidava e ne spartisce il bottino» (Lc 11, 21-22).

Cadono dunque frantumati e inutili gli idoli dell'Egitto all'ingresso di Cristo: cessa quindi la vana e superstiziosa idolatria, tanto diffusa in terra egiziana.

5. οἱ τούτων δὲ ῥυσθέντες ἄνεβόων πρὸς τὴν Θεοτόκον·

[mentre gli affrancati da loro acclamavano alla Madre di Dio:]

Quindi, prosciolti dal potere del temibile nemico – “il forte” che è sathana –, i neofiti possono acclamare la Madre di Dio, come colei che ha loro portato la liberazione. Il vaticinio di Isaia, al quale l’Akathistos si ispira, parla di una “nube leggera” che il Signore cavalca per entrare in Egitto (ἐπὶ νεφέλης κούφης). Il titolo di “nube” o di “nube leggera” viene sovente applicato a Maria nell’omiletica del V secolo. Cito soltanto Proclo, nel sermone I sul Natale, pronunciato nel Natale 428 alla presenza di Nestorio e incluso negli Atti del Concilio di Efeso:

«Ci ha dunque qui convocati la santa Madre di Dio, la Vergine Maria, l’incontaminato cimelio della verginità, il razionale paradiso del secondo Adamo, l’officina delle nature di Cristo, il mercato del commercio salvifico, il talamo nel quale il Verbo sposò la carne, l’umano animato rosetto che il fuoco di un parto divino non consumò (cf. Es 3,2); la nube veramente leggera (ἡ ὄντως κούφη νεφέλη) che portò unito a un corpo colui che siede sopra i cherubini (cf. Is 19,1)».⁶³

Maria dunque è la nube che porta il Signore, il quale fa il suo ingresso nella terra d’Egitto, che la tradizione origeniana paragona alle tenebre: tenebre che la luce della sua verità mette in fuga, disperdendo la tenebrosa e menzognera idolatria: davanti al suo glorioso apparire infatti cadono gli idoli che tenevano schiavi gli uomini, e questi, liberi dalla tirannica oppressione, inneggiano la Madre di Dio.

II.– LE 12 SALUTAZIONI

Le 12 salutazioni sviluppano in tre quadri successivi di quattro versi ciascuno: 1. L’ingresso della sacra Famiglia in Egitto; 2. L’uscita dall’Egitto e il cammino nel deserto; 3. Maria, ministra del cibo celeste e terra sacra d’arrivo.

[1.] Χαῖρε, ἀνόρθωσις τῶν ἀνθρώπων·

[2.] χαῖρε, κατάπτωσις τῶν δαιμόνων.

[3.] Χαῖρε, ἡ τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσασα·

[4.] χαῖρε, τῶν εἰδόλων τὸν δόλον ἐλέγξασα.

⁶³ PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Sermo* I: PG 65, 680.

*[Ave, rialzamento degli uomini;
ave, caduta dei demoni.
Ave, Tu hai calpestato l'impero dell'errore;
ave, degl'idoli hai smascherato la frode].*

- [5.] Χαῖρε, θάλασσα ποντίσασα | Φαραὶ τὸν νοητόν·
[6.] χαῖρε, πέτρα ἢ ποτίσασα | τοὺς διψῶντας τὴν ζωὴν.
[7.] Χαῖρε, πύρινε στύλε | ὁδηγῶν τοὺς ἐν σκότει·
[8.] χαῖρε, σκέπη τοῦ κόσμου | πλατυτέρα νεφέλης.

*[Ave, mare che hai sommerso l'emblematico faraone;
ave, rupe che hai dissetato gli assetati della vita.
Ave, colonna di fuoco che guidi chi è nelle tenebre;
ave, riparo del mondo più ampio che nube].*

- [9.] Χαῖρε, τροφή[ς] τοῦ μάννα διάδοχε·
[10.] χαῖρε, τρυφῆς ἀγίας διάκονε.
[11.] Χαῖρε, ἡ γῆ ἢ τῆς ἐπαγγελίας·
[12.] χαῖρε, ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα.

*[Ave, o sostitutrice del cibo della manna;
ave, o ministra della santa delizia.
Ave, Tu sei la terra, quella della promessa,
ave, da cui scorre miele e latte].*

Le prime quattro salutazioni della stanza XI, ancorate al vaticinio di Is 19,1-25, si soffermano sull'ingresso del Signore portato in Egitto sulle braccia della Madre e sugli effetti che produrrà più tardi la predicazione del vangelo: la liberazione dell'Egitto dall'idolatria e il suo ritorno al Signore.

- [1.] Χαῖρε, ἀνόρθωσις τῶν ἀνθρώπων·
[2.] χαῖρε, κατάπτωσις τῶν δαιμόνων.

*[Ave, rialzamento degli uomini;
ave, caduta dei demoni].*

ἀνόρθωσις – κατάπτωσις. Cadono gli idoli, e con essi precipitano i demoni, che tengono schiavo non solo l'Egitto, ma tutta la terra. Invece gli uomini finora schiavi della loro tirannia, rialzano il capo; anzi, essi sono innalzati. Si sottintendono chiaramente gli effetti del battesimo, che facendo rinunciare i catecumeni a satana, ai suoi angeli e a tutte le sue pompe, in Cristo li rende partecipi della natura divina e figli di Dio. Questo capo-

volgimento radicale l'Inno lo attribuisce a Maria, indubbiamente a motivo della sua verginale divina maternità.

[3.] Χαῖρε, ἡ τῆς πλάνης τὸ κράτος πατήσασα·

[4.] χαῖρε, τῶν εἰδόλων τὸν δόλον ἐλέγξασα.

*[Ave, Tu hai calpestato l'impero dell'errore;
ave, degl'idoli hai smascherato la frode].*

La Theotokos “ha calpestato” non solo il serpente ingannatore (cf. Gen 3,5), ma il suo esteso dominio sulla famiglia umana: il potere subdolo che egli e i suoi angeli hanno esercitato specialmente mediante l'idolatria ovunque diffusa, che è come l'impero della menzogna.

Maria dunque risolveva gli uomini dalla loro prostrazione spirituale (v. [1]), getta a terra i demoni (v. [2]), calpesta il potere dell'errore (v. [3]), smaschera l'inganno degli idoli (v. [4]). È certo Cristo che opera tutto questo: ma poiché la Theotokos lo ha donato responsabilmente e verginalmente al mondo, è lei la causa originaria di questa vittoria del Signore.

A questo punto, l'Inno sposta l'accento sull'esodo dall'Egitto, applicando simbolicamente i fatti antichi alle realtà nuove, con riferimento diretto alla Madre di Dio. Del resto, anche il vangelo di Matteo (Mt 2,13-15) applica a questo ritorno del Signore dall'Egitto (con Maria e Giuseppe) la profezia altrettanto simbolica di Osea:

«Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato
e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1).

Matteo scrive:

«Egli [Giuseppe] si alzò, nella notte, prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto, dove rimase fino alla morte di Erode, perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio*» (Mt 2,14-15).

La profezia di Osea si riferisce all'esodo di Israele dall'Egitto; Matteo applica a Gesù questo “richiamo” dall'Egitto, velatamente indicando che a Cristo si riferisce quanto simbolicamente avvenne un tempo al popolo di Israele nell'uscire dall'Egitto.

Le salutazioni [5]-[12], nel sottinteso ritorno storico di Gesù dall'Egitto alla terra d'Israele (Mt 2,19-23), si ispirano alla Pasqua ebraica: all'uscita del popolo ebraico dal paese di schiavitù alla libertà, dall'Egitto

alla terra promessa, con i prodigi che l'accompagnarono: Dio infatti marciava alla loro testa (Es 13,21) e li guidava. I fatti sono narrati in Es 13-17, e altrove. L'esegesi origeniana a commento dell'Esodo, dei Numeri e di Giosuè, aveva poi fortemente orientato in chiave battesimale la lettura dei prodigi antichi e del cammino del popolo ebraico nel deserto.

La lettura tipologica di questi eventi nelle celebrazioni pasquali di tutte le Chiese cristiane, fino ad oggi, risale agli apostoli. L'Inno si ispira soprattutto al testo e contesto chiaramente battesimale della prima lettera ai Corinzi di san Paolo:

«Non voglio infatti che ignoriate che i nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosé nella nube e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo... Tutte queste cose però accadde-
ro a loro come esempio, e sono state scritte per nostro ammonimento, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi» (1Cor 10,1-11).

[5.] Χαῖρε, θάλασσα ποντίσσα | Φαραὶ τὸν νοητόν·

[6.] χαῖρε, πέτρα ἡ ποτίσσα | τοὺς διψῶντας τὴν ζωήν.

*[Ave, mare che hai sommerso l'emblematico faraone;
ave, rupe che hai dissetato gli assetati della vita].*

La prima immagine si richiama al passaggio del Mar Rosso. Si legge nel libro dell'Esodo:

«Il Signore disse a Mosè: Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli Egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri. Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare. Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l'esercito del faraone, che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno. Invece gli Israeliti avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra» (Es 14,26-29).

Rinunciando “a satana e ai suoi angeli” – come dice la formula battesimale orientale – i catecumeni quasi lo sprofondano e inabissano nel mare, come vi fu sommerso il faraone col suo esercito, mentre essi lo attraversano a piedi asciutti. Satana è il vero “faraone”, il “faraone intellettuale (νοητός)”, come lo chiamava già Origene e l'antica tradizione cristiana. Basti ricordare la celebre omelia sulla Pasqua di Melitone di Sardi († d. 180):

«Egli (Cristo) fu condotto e ucciso dai suoi carnefici come un agnello, ci liberò dal modo di vivere del mondo come dall'Egitto e ci salvò dalla schiavitù del demonio come dalla mano del faraone... Egli è colui che coprì di confusione la morte e gettò nel pianto il diavolo, come Mosè il faraone...».⁶⁴

Maria che offre ai catecumeni il Cristo quale unico vero Signore, da credere e baciare – così si esprime la formula battesimale orientale di professione di fede e di adorazione del Cristo –, è come il Mar Rosso (cf. Es 14,27-28) che si apre a inghiottire satana tiranno oppressore, e apre ai credenti la via della libertà, che li porta dalla schiavitù delle tenebre, raffigurate dall'Egitto, al regno della luce.

Anche l'itinerario nel deserto verso la terra promessa (Es 16-17) è scandito dalla presenza di Maria, che rende attuali e significanti gli eventi del passato.

La seconda immagine simbolica assunta dall'Akathistos è quella della roccia di Meriba, dalla quale, per comando di Dio, Mosè fece sgorgare, percuotendola col bastone, l'acqua come un fiume:

«Il Signore disse a Mosè: “Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani d'Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percosso il Nilo, e va’! Ecco, io starò davanti a te là sulla roccia, sull'Oreb; tu batterai sulla roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà”. Mosè fece così, sotto gli occhi degli anziani d'Israele...» (Es 17,5-7).

«Mosè dunque prese il bastone che era davanti al Signore, come il Signore gli aveva ordinato. Mosè e Aronne radunarono l'assemblea davanti alla roccia e Mosè disse loro: Ascoltate, o ribelli: vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia? Mosè alzò la mano, percosse la roccia con il bastone due volte e ne uscì acqua in abbondanza; ne bevvero la comunità e il bestiame» (Nm 20,9-11).

Nella tradizione rabbinica, testimoniata da san Paolo, era Cristo la roccia che avrebbe accompagnato Israele nel suo lungo e faticoso cammino verso la terra promessa (cf. 1Cor 10,1-4): paradigma dei sacramenti pasquali, che non si esauriscono in un solo giorno, ma accompagnano i fedeli lungo tutto il cammino della loro vita.

Maria è quella “pietra” che ieri dissetò gli israeliti nel deserto, con le acque misteriose che li accompagnarono, e oggi disseta i credenti bramosi

⁶⁴ O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*, nn. 65-67: SC 123, Paris 1966, pp. 95-101.

della vera Vita. Cristo infatti è l'Acqua viva che mai si esaurisce e sempre disseta, come disse alla donna samaritana:

«Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: Dammi da bere!, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (Gv 4,10).

Più tardi, Gesù proclamò a tutti i giudei, insegnando nel tempio:

«Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgeranno fiumi di acqua viva» (Gv 7,37-38).

Ambedue i testi giovannei sono eminentemente battesimali. Cristo è "l'Acqua viva" che, come la roccia del deserto, continuerà a sgorgare in sovrabbondanza e dissetare quanti bramano dissetarsi della Vita. Ma Cristo è da Maria. Ella dunque accompagnerà tutto l'itinerario terreno dei fedeli sulla terra, donando loro la fonte inesauribile di Vita imperitura ed eterna.

[7.] Χαῖρε, πύρινε στήλε | ὁδηγῶν τοὺς ἐν σκότει·

[8.] χαῖρε, σκέπη τοῦ κόσμου | πλατυτέρα νεφέλης.

*[Ave, colonna di fuoco che guidi chi è nelle tenebre;
ave, riparo del mondo più ampio che nube].*

La terza immagine simbolica dell'Esodo è la colonna di fuoco e di nube che precedette gli ebrei nel passaggio del Mar Rosso, illuminando il loro andare tra le onde divise, mentre a tergo copriva di tenebra gli inseguitori; ed è ancor più la nube luminosa che accompagnò gli israeliti per quarant'anni nel deserto:

«Il Signore marciava (ἡγεῖτο) alla loro testa di giorno con una colonna di nube (ἐν στήλῃ νεφέλης), per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco (ἐν στήλῃ πυρός), per far loro luce, così che potessero viaggiare giorno e notte. Di giorno la colonna di nube non si ritirava mai dalla vista del popolo, né la colonna di fuoco durante la notte» (Es 13,21-22).

«Per tutto il tempo del loro viaggio, quando la nube s'innalzava e lasciava la Dimora, gli Israeliti levavano le tende. Se la nube non si innalzava, essi non partivano, finché non si fosse innalzata. Perché la nube del Signore, durante il giorno, rimaneva sulla Dimora e, durante la notte, vi era in essa un fuoco, visibile a tutta la casa d'Israele, per tutto il tempo del loro viaggio» (Es 36,36-38).

Era effetto molteplice quello della nube, personificazione dell'angelo del Signore: innanzitutto, dirigeva il cammino; poi, illuminava i passi degli

israeliti nell'oscurità della notte; ottenebrava invece i nemici: guida, luce e protezione.

È ciò che ora fa Maria, che l'Inno paragona giustamente alla "colonna di fuoco e di nube" del tempo antico: Maria infatti precede e guida verso Cristo-Luce quelli che sono nelle tenebre; illumina quindi il loro itinerario, mentre getta fitta tenebra sui nemici inseguitori.

Uno dei tipi iconografici più celebri e conosciuto è appunto quello della Vergine "*Odigitria*", che mostra e guida sul cammino, indicando con la mano il Cristo che ella porta sul braccio.

σκέπη τοῦ κόσμου πλατυτέρα νεφέλης. L'Inno aggiunge un altro effetto della nube misteriosa: è una nube che ripara dai raggi cocenti del giorno: ed è più ampia del mondo stesso. Così Maria è come un manto più ampio del mondo, che ripara i credenti dalle seduzioni del male e li ristora come ombra propizia nel faticoso cammino della sequela del Signore.

Anche qui viene alla mente un'altra celebre icona bizantina: la *Platytera*, comunemente conosciuta come la Vergine di Isaia, con le mani allargate e recante sul petto, in un tondo geometrico, Cristo benedicente. Il significato dell'icona tuttavia è legato a un'altra dimensione: creatura che si apre ad accogliere Dio, quel Dio che i cieli non possono contenere. Quindi, è la "più vasta dei cieli": πλατυτέρα τῶν οὐρανῶν. Qui invece, nell'*Akathistos*, è colei che stende protettrice il suo manto sui fedeli, come nube che avvolge il mondo intero: "più ampia del mondo".

[9.] Χαῖρε, τροφή[ς] τοῦ μάννα διάδοχε·

[10.] χαῖρε, τρυφής ἁγίας διάκονε.

[*Ave, o sostitutrice del cibo della manna;
ave, o ministra della santa delizia*].

La quinta figura desunta dall'Esodo e interpretata tipologicamente dall'*Akathistos* è la manna. Leggiamo nel libro dell'Esodo:

«Allora il Signore disse a Mosè: "Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina o no secondo la mia legge" ... Al mattino c'era uno strato di rugiada intorno all'accampamento. Quando lo strato di rugiada svanì, ecco, sulla superficie del deserto c'era una cosa fine e granulosa, minuta come è la brina sulla terra. Gli Israeliti la videro e si dissero l'un l'altro: "Che cos'è?", perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: "È il

pane che il Signore vi ha dato in cibo”... Gli Israeliti mangiarono la manna per quarant’anni, fino al loro arrivo in una terra abitata: mangiarono la manna finché non furono arrivati ai confini della terra di Canaan» (Es 16,4.13-15.35).

Ora, la manna, che scendeva nel deserto la notte, era considerata come “pane dal cielo” che Dio elargiva giorno per giorno al suo popolo:

«Fece piovere su di loro la manna per cibo
e diede loro pane del cielo:
l’uomo mangiò il pane dei forti;
diede loro cibo in abbondanza» (Sal 78,24-25).

E il libro della Sapienza chiama la manna “cibo degli angeli”, che manifestava la dolcezza di Dio, perché si adattava al gusto di chi ne mangiava:

«Hai sfamato il tuo popolo con il cibo degli angeli,
dal cielo hai offerto loro un pane pronto senza fatica,
capace di procurare ogni delizia e soddisfare ogni gusto» (Sap 16,20).

Gesù applica a sé l’evento antico, nella novità del significato: egli infatti è la vera manna, il Pane dal cielo, che Dio Padre ha donato al mondo perché chi ne mangia non muoia, ma abbia la vita:

«In verità, in verità io vi dico: non è Mosè che vi ha dato il pane dal cielo (τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), ma è il Padre mio che vi dà il pane dal cielo, quello vero... Io sono il pane della vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,32.48-51).

Gesù stesso dunque interpreta la manna che Dio Padre, non Mosè, fece piovere dal cielo sugli israeliti nel deserto, e la dice “tipo e figura” del pane vero che egli è e che egli dà da mangiare ai credenti con la sua carne e il suo sangue: col sacramento dell’Eucaristia.

Ma poiché incarnandosi il Verbo ha assunto da Maria la carne e il sangue che dona in cibo e bevanda ai suoi, giustamente si può dire che è anche Maria che lo dona loro, “in sostituzione del cibo della manna”.

A questo punto però sorge una non piccola difficoltà testuale, un vero “scoglio” esegetico, un “*rebus*” da risolvere. Io rimetto la soluzione definitiva ai grecisti più esperti. Da parte mia, propongo una ipotesi che credo accettabile da tutti.

Infatti, la trasmissione dei codici e le edizioni correnti e liturgiche, e molte traduzioni, leggono: Χαῖρε, τροφή τοῦ μάννα διάδοχε, letteralmente: “alimento sostitutivo (o successore) della manna”. Ora, Maria non è il cibo che sostituisce la manna, ma è la fonte umana della vera manna che è Cristo, la sostitutrice dunque della manna antica col dono nuovo del Pane disceso dal cielo nel suo grembo. Bisogna pertanto leggere non τροφή al nominativo, ma τροφῆς al genitivo: “sostitutrice del cibo della manna”: τροφῆς τοῦ μάννα διάδοχε. Questa correzione è postulata non solo dal senso teologico, ma anche dal contesto letterario.

Infatti, i versi [9] e [10] delle salutazioni, come sempre, formano unità letteraria e concettuale. Ora, la rispondenza omofonica indubbiamente inclina a scegliere la variante da me proposta, in quanto a τροφῆς al genitivo fa da riscontro nel verso [10] τρυφῆς pure al genitivo, così come al vocativo διάδοχε del v. [9] fa da contrappunto quasi omofonico il vocativo διάκονε del verso [10].

Maria dunque non è il cibo che subentra alla manna (sarebbe un gravissimo errore teologico affermarlo), ma è la datrice (insieme col Padre celeste) della vera manna, il Cristo, col suo vero corpo e sangue umano. Perciò ho posto tra parentesi quadre [] la necessaria variante al testo trasmesso dai codici ed edito dai vari autori e dai libri liturgici.

Alcuni codici, almeno quelli italo-greci, in luogo di τροφή al nominativo, hanno addirittura τροφέ al vocativo (da un ipotetico nominativo τροφός, che non esiste e che tradotto direbbe: “ave, o cibo, o sostitutore della manna”) dove però la difficoltà dottrinale diventa ancor più evidente, salutando Maria come “cibo” oltre che come distributrice della manna (con due vocativi in un solo verso, cosa inverosimile nell’Akathistos).

Un consenso alla variante da me proposta l’abbiamo in alcuni codici musicali,⁶⁵ nei quali si legge: Χαῖρε, τρυφῆς τοῦ μάννα διάδοχε· - χαῖρε, τροφῆς ἁγίας διάκονε, dove si riscontra solo l’inversione dei due vocaboli: τρυφῆς e τροφῆς (inversione del resto assunta anche da alcuni editori): traducendo significherebbe: “Ave, sostitutrice della dolcezza della manna; - ave, ministra del cibo santo”. Sono perfettamente d’accordo con questa lezione presente nei codici musicali.

⁶⁵ F. WELLESZ, *The Akathistos Hymn*, [Monumenta musicae byzantinae transcripta, vol. IX], Copenhagen 1957. p. LXXIV.

τρυφῆς ἁγίας διάκονε – “ministra di una santa delizia”. Il contenuto è eminentemente eucaristico. Biblicamente il testo si ispira alla manna (Es 16,4-35), che – come interpretava la tradizione ebraica accolta dal libro della Sapienza (Sap 16,20-21) – era “cibo che manifestava tutta la dolcezza (πάσαν ἡδονήν)” di Dio verso il suo popolo e si adattava al gusto di chi ne mangiava.

Maria viene chiamata διάκονος: infatti, il “pane dal cielo”, il vero pane dal cielo (Gv 6,32: τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν), che è Cristo, lo dona soltanto il Padre suo: Maria però ne è lo strumento, la serva, la ministra, avendolo accolto dal cielo e vestito della sua carne verginale. È dunque e rimane per tutti e sempre la procuratrice delle “sante delizie” che esso in sé racchiude e dona ai credenti che lo ricevono.

[11.] Χαῖρε, ἡ γῆ ἡ τῆς ἐπαγγελίας·

[12.] χαῖρε, ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα.

*[Ave, Tu sei la terra, quella della promessa,
ave, da cui scorre miele e latte].*

La sesta figura tipologica della stanza XI riguarda la terra promessa, verso la quale tende il pellegrinare del popolo di Dio nel deserto.

Letteralmente: “ave, tu sei la terra della promessa... dalla quale scorre miele e latte”. Molti manoscritti, le edizioni liturgiche e alcune edizioni scientifiche (eccetto la prima edizione veneziana di Aldo Manuzio dell’anno 1503), contro l’isosillabia dell’Inno, riportano: ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, omettendo l’articolo ἡ. Il quale però, oltre che per ragione di metro, ha la sua importanza dal punto di vista mistagogico.

Maria viene acclamata “terra” con l’aggiunta “quella della promessa”. Che Maria sia paragonata alla “terra” è cosa comune a tutta la tradizione ecclesiale, orientale e occidentale, riferendosi tipologicamente in tal senso soprattutto alla terra vergine del paradiso terrestre da cui fu tratto il primo Adamo.

“Terra promessa” o “terra della promessa” si riferisce alle tante promesse di Dio consegnate dapprima ad Abramo, poi a tutto il popolo di Israele:

«Il Signore apparve ad Abram e gli disse: Alla tua discendenza io darò questa terra» (Gen 12,7).

La promessa divina fu ripetuta ad Abramo (Gen 13,14-17; 17,8), ricordata da Mosè (Dt 6,22-23; 26,1-3), cantata dai Salmi, ecc.

Nella lettera agli Ebrei, testo ripreso dall'Akathistos per coloro che sono venuti al fonte battesimale e ora, come gli israeliti, camminano verso la terra promessa, "terra promessa" indubbiamente è la città futura, verso la quale tendono come ospiti e pellegrini su questa terra:

«Per fede, egli soggiornò nella terra promessa (εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας) come in una regione straniera, abitando sotto le tende, come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso» (Eb 11,9-10).

«Nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto i beni promessi, ma li videro e li salutarono solo da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra. Chi parla così, mostra di essere alla ricerca di una patria. Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi; ora invece essi aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città» (Eb 11,13-16).

"Terra della promessa" – tipologicamente e simbolicamente parlando – non è infatti quel lembo della terra di Canaan che Dio assegnò ieri al popolo uscito dall'Egitto, ma è la "terra nuova e i cieli nuovi" che Dio ha promesso ai suoi fedeli (cf. 2Pt 3,13): è la celeste Gerusalemme, «la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso» (Eb 11,10).

Che questa sia la genuina interpretazione dell'espressione dell'Akathistos lo conferma il dittico che suddivide in due un sola salvezza, interponendovi un "godì": "χαῖρε, ἡ γῆ ἡ τῆς ἐπαγγελίας, χαῖρε, ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα": "ave, terra della promessa, dalla quale scorre miele e latte".

Ulteriore conferma dell'interpretazione mistagogica è proprio la clausola: "ἐξ ἧς ῥέει μέλι καὶ γάλα". Quest'ultimo verso richiama la più antica promessa fatta da Dio a Mosè dal roveto del Sinai, dove si legge:

«Il Signore disse: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele (εἰς γῆν ῥέουσιν γάλα καὶ μέλι)..."» (Es 3,7-8).

Almeno 25 passi dell'Antico Testamento riportano la clausola: "γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι", senza mai invertire il binomio "γάλα καὶ μέλι"

in “μέλι καὶ γάλα”, eccetto un passo del Cantico dei Cantici (Ct 4,11), che però non parla di terra promessa, ma delle labbra della Sposa.

Nel Nuovo Testamento mai si parla di terra che scorre latte e miele; il tema invece è ripreso dalla tradizione patristica antica, come la Lettera di Barnaba, Eusebio, Epifanio, Origene, Atanasio, Cappadoci, Crisostomo, ecc.

Perché allora l'Akathistos ha intenzionalmente invertito i termini γάλα καὶ μέλι consacrati dalla tradizione biblica, e ha preferito μέλι καὶ γάλα? Non certo per esigenze sillabiche, ma forse per insinuare che il Cristo, che scorre da Maria, è insieme dolcezza come il miele e nutrimento come il latte.

Percorrendo gli antichi scritti patristici, specialmente catechetici, mi sono convinto del perché di questa trasposizione. Clemente alessandrino, nell'opera “*Il Pedagogo*” (dalla quale l'Akathistos ha assunto un'espressione letterale nella stanza VII), tratta lungamente dell'illuminazione battesimale, con la quale, rivestiti di Cristo, e deposto l'uomo vecchio, siamo diventati come “bambini” neonati di Dio, nutriti dal “latte” del Logos, che è Cristo.⁶⁶

In quest'opera è a tutti nota l'immagine di Maria, e insieme della Chiesa, che nutre i suoi bambini col latte celeste:

«Tutte le donne pregnanti, divenute madri, danno il latte. Ma Cristo Signore, frutto della Vergine, non ritenne beate le mammelle di donna né le giudicò capaci di nutrire; ma dopo che il Padre amoroso e benigno piovve dal cielo il Verbo, egli stesso divenne ormai il nutrimento spirituale per gli uomini sapienti. O miracolo mistico! Uno solo è il Padre dell'universo, uno solo è anche il Verbo dell'universo, e pure uno è lo Spirito Santo ed è dappertutto. Una sola è anche la madre-vergine: a me piace chiamarla Chiesa. Solo questa madre non ebbe latte, perché unica a non essere donna: è vergine e madre insieme; intatta come vergine, amorosa come madre. Ella chiama a sé i bambini e li nutre col latte, cioè col Verbo fatto bambino. Perciò non ebbe latte, perché suo latte era il Verbo, questo bambino bello e suo, il corpo di Cristo, nutrendo con il Logos la novella progenie, che il Signore stesso concepì e partorì nel dolore della carne e poi l'avvolse nelle fasce del suo prezioso sangue».⁶⁷

⁶⁶ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* I, 6,25-44: SC 70, pp. 156-190.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 186.

E subito appresso, aggiunge:

«Con questo latte, che è il cibo del Signore, noi appena partoriti veniamo subito allattati alla mammella, appena messi al mondo, e riceviamo la speranza del riposo finale, l'annuncio della Gerusalemme dall'alto (Gal 4,26), dove la Scrittura ci dice che scorrono miele e latte (μέλι καὶ γάλα), aspirando sotto il simbolo del cibo materiale al cibo santo».⁶⁸

Qui troviamo per la prima volta nella tradizione patristica il binomio μέλι καὶ γάλα, applicato tipologicamente alla celeste Gerusalemme.

Ora, Maria è questa "terra della promessa", perché in lei ha posto la sua tenda il Verbo di Dio (cf. Gv 1,14), il Pane della vita che nutre e sazia più di ogni cibo. È la dolcezza del nutrimento che ella offre ai fedeli: "miele e latte", "il Verbo fatto bambino", oggi alla mensa eucaristica, domani per tutti e per sempre nell'ultima terra promessa, la Gerusalemme del cielo, sposa dell'Agnello, di cui Maria è la perfetta immagine.

Non dimentichiamo infatti che l'Akathistos è strutturato sui numeri e sui simboli proprio della Gerusalemme celeste, la città dalle salde mura costruita da Dio. In questo senso, Maria – immagine della Chiesa e Chiesa lei stessa – è il termine ultimo del cammino battesimale, cristiano e umano. Da Lei la "dolcezza" della divina Parola (cf. Sal 118,103), e il celeste "latte" eucaristico, il Corpo e il Sangue del Figlio di Dio.

STANZA XII (Οἶκος ιβ')

L'Incontro con Simeone

1. Μέλλοντος Συμεῶνος | τοῦ παρόντος αἰῶνος
2. μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος,
3. ἐπεδόθης ὡς βρέφος αὐτῷ, | ἀλλ' ἐγνώσθης τούτῳ καὶ θεός
4. τέλειος·
5. διόπερ ἐξεπλάγη σου ' τὴν ἄρρητον σοφίαν, κράζων·
6. Ἀλληλούϊα.

[Stando Simeone sul punto di lasciare il mondo presente, mondo ingannatore, a lui fosti dato come un bambino, ma da lui fosti riconosciuto anche Dio perfetto: perciò rimase attonito davanti alla tua arcana sapienza, esclamando: Alleluia!].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 202.

La festa della Presentazione di Gesù al tempio o – come viene definita dalla Liturgia bizantina: la festa dell'*Incontro* (Ἑπαπαντή) – era celebrata a Gerusalemme e altrove fin dalla fine del secolo IV, al 40° giorno dopo la Natività del Signore.⁶⁹ Essa chiude dunque il ciclo natalizio; e chiude anche la prima parte dell'*Akathistos*.

Credo opportuno richiamare il testo evangelico di Luca, pericope proclamata in tutte le liturgie orientali e occidentali per il 2 febbraio (o al 40° giorno dopo il Santo Natale):

«Quando furono compiuti i giorni della loro purificazione rituale, secondo la legge di Mosè, Maria e Giuseppe portarono il bambino a Gerusalemme per presentarlo al Signore – come è scritto nella legge del Signore: “Ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore” – e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o due giovani colombe, come prescrive la legge del Signore.

Ora a Gerusalemme c’era un uomo di nome Simeone, uomo giusto e pio, che aspettava la consolazione d’Israele, e lo Spirito Santo era su di lui. Lo Spirito Santo gli aveva preannunciato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Cristo del Signore.

Mosso dallo Spirito, si recò al tempio e, mentre i genitori vi portavano il bambino Gesù per fare ciò che la Legge prescriveva a suo riguardo, anch’egli lo accolse tra le braccia (ἔδεξατο αὐτὸν εἰς τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ) e benedisse Dio, dicendo:

“Ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo vada in pace, secondo la tua parola, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli: luce di rivelazione delle genti e gloria del tuo popolo, Israele”» (Lc 2,22-32).

Il resto della pericope lucana (Lc 2,33-40), benché sia parte integrante della celebrazione liturgica, non viene considerata dall’inno Akathistos.

⁶⁹ Una notizia storica della celebrazione dell’Ipapante a Gerusalemme nella seconda metà del secolo IV ci viene fornita da Egeria, nel suo “diario di viaggio” (*peregrinatio Aeternae*, n. XXVI), scritto in latino e ormai tradotto in tante lingue. Nel medesimo periodo, in ambiente cappadoce, pronunciarono un’omelia sull’Ipapante Anfilochio di Iconio (PG 39, 44-60) e Gregorio di Nissa (PG 46, 1152-1181); nel periodo pre-efesino ed efesino, agli inizi del secolo V, conosciamo un’omelia di Cirillo di Alessandria (PG 77, 1040-1049), una di Teodoto di Ancira (PG 77, 1389-1412), una di Esichio di Gerusalemme (PG 93, 1468-1477), e altre ancora. Dunque, la festa della Presentazione di Gesù al tempio al 40° giorno dopo il Natale aveva già un po’ dovunque un suo posto liturgico preciso, così da ispirare e quasi costringere l’autore dell’Akathistos a considerarla come chiusura del ciclo natalizio.

Può sembrare un anacronismo storico, una inaccettabile forzatura, aver collocato al termine del ciclo natalizio, al 40° giorno dopo il Natale, la festa della Presentazione di Gesù al tempio (Lc 2,22-40), quindi dopo aver già celebrato l'adorazione dei magi e la fuga e il ritorno dall'Egitto (Mt 2,1-23). Altrettanto anacronistica ci pare – certo, in dipendenza dalla liturgia del ciclo natalizio che l'inno Akathistos segue – la collocazione dell'Incontro con Simeone a chiusura delle prime dodici stanze, cioè dopo la fuga e il ritorno dall'Egitto (cf. Lc 2,25-35); ma non lo è. Infatti, secondo l'esegesi origeniana e cappadoce, e secondo gli omileti del secolo V, Simeone rappresenta lo stadio ultimo, l'ultima tappa cui possa giungere quaggiù la “gnosi” e l'esperienza spirituale del mistero: cioè la contemplazione del divino (θεωρία). Poiché nessuno può riconoscere Dio sotto i veli sensibili della carne o dei segni, se non è giunto al vertice del cammino spirituale della sua purificazione. Scrive Basilio, parlando di Anna e di Simeone:

«Anna evangelizzava e Simeone portava nelle sue braccia il bambino, adorando in lui il grande Dio, non disprezzando quello che vedevano, ma celebrando la maestà della sua divinità. Infatti la divina potenza si mostrava attraverso il corpo umano, come una luce attraverso un cristallo, trasparendo a coloro che avevano gli occhi del cuore purificati». ⁷⁰

L'Inno segue questa esegesi “spirituale”: non prende in considerazione il cantico di Simeone, uomo “condotto” dallo Spirito e già sul punto ormai di lasciare questo mondo menzognero (Lc 2,25-32), né la sua profezia di “segno di contraddizione” e di “spada” sul Figlio e sulla Madre (cf. Lc 2,34-35), che pur tanto spazio aveva trovato in Origene e nei Padri greci: pone in risalto soltanto la sua personale esperienza del “Cristo del Signore” (Lc 2,26).

Μέλλοντος Συμεῶνος τοῦ παρόντος αἰῶνος μεθίστασθαι τοῦ ἀπατεῶνος. “Stando Simeone sul punto di lasciare il mondo presente, mondo ingannatore”.

Συμεῶνος. Il nome di Simeone è conosciuto nell'Antico Testamento, a partire da Simeone, figlio di Giacobbe e di Lia (Gen 29,33). L'uomo di nome Simeone di cui parla il vangelo di Luca è un «uomo giusto e pio, che aspettava la consolazione d'Israele, e lo Spirito Santo era su di lui» (Lc 2,

⁷⁰ BASILIUS MAGNUS, *In sanctam Christi generationem*, 6: PG 31, 1473.

25). La tradizione cristiana, omiletica, innografica ed iconografica, lo ha spesso raffigurato come un sacerdote addetto al servizio del tempio: ciò non lo dice il vangelo e l'esegesi odierna lo nega. Egli dunque era un semplice "laico", ma talmente giusto agli occhi del Signore, che lo Spirito Santo posava su di lui. È importante quest'ultimo inciso, perché è solo lo Spirito Santo che può rivelare i segreti di Dio (cf. Gv 14,26; 1Cor 2,13).

τοῦ παρόντος αἰῶνος... τοῦ ἀπατεῶνος. Mondo fallace e ingannatore è "il mondo presente", perché dominato dall'idolatria, culti e pratiche menzognere, che l'Inno in precedenza ha più volte ricordato e drasticamente bollato. Eppure, in questo "mondo ingannatore" appare Cristo-verità.

3. ἐπεδόθης ὡς βρέφος αὐτῷ, ἄλλ' ἐγνώσθης τούτῳ καὶ θεός

4. τέλειος·

[*"A lui fosti dato come un bambino, ma fosti da lui riconosciuto anche Dio perfetto"*].

Il Cristo viene dato (ἐπεδόθης) a Simeone, certamente dai suoi genitori, cioè da Maria,⁷¹ come un bambino: "il bambino Gesù" (Lc 2,27). Il testo evangelico aggiunge che Simeone «lo accolse tra le braccia - ἐδέξατο αὐτὸν εἰς τὰς ἀγκάλας» (Lc 2,28), indicando con quale riverente stupore il vecchio lo accolse. Perché, al di là del velo della carne con cui si presentava "bambino", egli giunge a riconoscerlo e professarlo "anche Dio perfetto": lo riconobbe cioè sia uomo che Dio.

A base di questa "conoscenza" che l'Akathistos attribuisce a Simeone, sta la definizione del Concilio di Calcedonia: ne sono indizio sicuro due termini usati dall'Inno: la preposizione καὶ e l'aggettivo τέλειος: "καὶ θεός τέλειος".

⁷¹ Che Simeone lo abbia ricevuto dalle mani di Maria è sottinteso da tutto il contesto lucano che pone al centro appunto tanto il Figlio quanto la Madre (cf. Lc 2,34-35). Un commento innografico dell'evento è il celebre *kontakion* di Romano il Melode (490-560 c.) sull'Ipapante (SC 110, pp. 174-196). Ne cito la strofa V: «... Così fu introdotto nel tempio il Signore: portato con gli olocausti, come riferisce la Scrittura (cf. Lc 2,24), ed il beato Simeone lo ricevette dalle mani della Madre (cf. Lc 2,28). Gioia e timore si alternavano nel giusto, poiché con gli occhi dell'anima vedeva le schiere degli arcangeli e degli angeli che, in grande timore, glorificavano Cristo. Tra sé così supplicando, esclamò: "Tu custodiscimi: il fuoco della divinità non mi consumi, o unico Amico degli uomini!"».

καὶ θεός – “anche Dio”. Non si può infatti tradurre “lo riconobbe Dio”, oppure: “lo riconobbe come Dio”; ma lo riconobbe “*anche* Dio”, sottintendendo ambedue le nature, quella umana visibile nel “bambino”, e quella “divina” celata nella carne umana. Egli dunque si manifesta “come bambino”, ma è “anche Dio”.

τέλειος – “perfetto”. Questo aggettivo apposto al nome di Dio conferma che in Simeone si tratta di una vera professione di fede calcedonese. Infatti, non c’è alcun dubbio che Dio in quanto Dio sia in sé perfetto: ma questo aggettivo attributivo non è comune nella tradizione patristica, che piuttosto evidenzia altre proprietà divine: la potenza, la sapienza, l’eternità, la misericordia, ecc. Il termine τέλειος – “perfetto” invece è assunto dalla definizione di Calcedonia in contrappunto – se così si può dire – tra la divinità e l’umanità. È umanità “perfetta” infatti la natura umana che il Figlio di Dio unì ipostaticamente alla natura divina: umanità perfetta, cioè corpo, anima razionale e quanto appartiene all’uomo quale Dio l’ha creato, senza diminuzioni (contro l’errore apollinarista che negava la ragione e il libero arbitrio in Cristo); ma altrettanto “perfetta” rimane la sua divinità, senza diminuzioni o aggiunte (quasi che l’umanità assunta entri a far parte della divinità). Da ambedue le nature e in ambedue le nature, però, uno solo è il Figlio, unico e identico, perfetto nella divinità, perfetto nell’umanità assunta. Cito due incisi di Calcedonia:

τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι – “perfetto egli stesso in divinità”
καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι – “e perfetto egli stesso in umanità”.⁷²

Simeone dunque lo accoglie tra le braccia come un bambino, nella sua realtà umana, ma lo riconosce “anche Dio perfetto” (καὶ θεὸς τέλειος): uomo vero cioè e vero Dio, ma un solo Figlio.

Perciò, sbalordito ed estasiato davanti all’arcana sapienza del Cristo, quindi dinanzi all’ineffabile economia divina che lo manifesta, grida: Alleluia, Lode a Dio!⁷³

⁷² Edizione critica della definizione dogmatica di Calcedonia in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), II, I/2, pp. 129-130.

⁷³ A base della definizione di Calcedonia è la cristologia dei Padri greci del IV secolo, specialmente dei Cappadoci; e l’omiletica dei Padri di Efeso, confermata poi dalla lettera a Flaviano di Leone Magno.

* * *

In sintesi: che cosa vogliono esprimere mistagogicamente queste prime 12 stanze dell'Akathistos?

Credo vogliano esprimere in canto il mistero della salvezza umana, che gratuitamente donatoci dal Padre in Cristo per mezzo di Maria (stanza I), introduce prima di tutti e come guida agli altri la stessa Vergine nel mistero di cui è portatrice e Sposa (stanza III); poi, dietro a lei e per mezzo di lei, Giovanni (stanza V), Giuseppe (stanza VI), i pastori (stanza VII), i magi e i catecumeni (stanza IX), i popoli che da ogni parte vengono alla fede (stanza XI), per giungere con Simeone a contemplare e adorare Colui che velato nella carne e nei segni è il Dio e Signore perfetto, il Re della gloria (stanza XII).

Il posto che, secondo la visuale dell'Inno, Maria occupa in tutto il disegno salvifico, potrebbe essere definito una "onnipresenza mistagogica": perché – come afferma il Concilio Vaticano II – «Cristo per questo è stato concepito dallo Spirito Santo ed è nato dalla Vergine, per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa» (LG 65); e ancora: «Diede alla luce il Figlio, che Dio ha posto quale primogenito tra

Per meglio comprendere la stanza X dell'Akathistos, e come Simeone non professi soltanto che il bambino è Dio, ma è insieme Dio e uomo, cito qualche passo della celebre omelia sulla Madre di Dio di Proclo di Costantinopoli, omelia letta pubblicamente ad Efeso e inclusa negli atti del Concilio, alla quale spesso si ispira l'Akathistos:

«Nacque pertanto da donna un Dio, ma non puro Dio, e un uomo, ma non semplice uomo... Impassibile per natura, si fece in tutto passibile per la sua misericordia. Non per promozione Cristo divenne Dio: non sia mai! Ma essendo Dio, per sua bontà divenne uomo: così noi crediamo. Non predichiamo un uomo deificato, ma confessiamo un Dio incarnato... Se fosse semplice uomo, non sarebbe senza madre: ha infatti una madre; se fosse puro Dio, non sarebbe senza padre: ha infatti un Padre. Ora invece egli stesso ed è senza madre, qual creatore, ed è senza padre, come uomo... Chi dunque ci ha redento, o Giudeo, non è un puro uomo: tutto il genere umano infatti era asservito al peccato; ma neppure un Dio privo di natura umana: aveva infatti un corpo, o Manicheo. Che se non si fosse rivestito di me, non m'avrebbe salvato. Ma no: apparso nel seno della Vergine egli si vestì del condannato. Lì avvenne il tremendo commercio: diede lo spirito, prese la carne. Egli stesso con la Vergine e dalla Vergine: con la Vergine adombrandola, dalla Vergine prendendo carne da lei. Che se altri è il Cristo e altri il Dio Verbo, non è Trinità la santa Trinità, ma è una quaternità secondo te, o eretico. Non lacerare la tunica dell'Incarnazione supernamente tessuta; non essere discepolo di Ario. Quegli infatti empicamente scinde la sostanza divina; tu non dividere nel Cristo l'unione, per non essere diviso da Dio... Infatti "il Verbo si fece carne" (Gv 1, 14): convennero insieme le due nature, ma l'unione rimase inconfusa...» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem*: PG 65, 681-689).

i molti fratelli, cioè tra i fedeli, alla generazione e formazione dei quali essa coopera con amore di Madre» (LG 63).

Maria Theotokos è dunque tanto nell'epifania secondo la carne del Figlio unigenito, quanto nel suo dilatarsi alle membra attraverso la Parola e i sacri Misteri, per farsi presente e operante nei fedeli come Capo nel Corpo, Sposo con la Sposa immacolata.

STANZA XIII (Οἶκος ιγ')

La Vergine, Nuova Eva

I.- PROLOGO

1. Νέαν ἔδειξε κτίσιν | ἐμφάνισας ὁ κτίστης
2. ἡμῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γενομένοις·
3. ἔξ ἀσπόρου βλαστήσας γαστρός | καὶ φυλάξας ταύτην ὥσπερ ἦν,
4. ἄφθορον·
5. ἵνα τὸ θαῦμα βλέποντες, ὁμνήσωμεν αὐτήν, βοῶντες·

[Una nuova creazione mostrò il Creatore apparendo a noi che da lui siamo stati fatti: essendo fiorito da un grembo inseminato e avendolo serbato proprio qual era, incontaminato, perché noi, contemplando il prodigio, inneggiassimo a lei, acclamando:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

La seconda parte dell'Inno, eminentemente dogmatica e libera dai condizionamenti del ciclo liturgico, presenta – ovviamente con diverso valore teologico – le verità relative a Maria che i Concili e i Padri di Efeso e di Calcedonia professavano come patrimonio comune della Chiesa, ancor tutta unita. Esse sono: a) il verginale concepimento; b) la divina maternità; c) il parto verginale; d) la perpetua verginità; e) la maternità pasquale; f) la protezione celeste. Sono questi i sei fulcri dommatici delle stanze dispari, attorno ai quali si snoda lo svolgimento tematico mariologico. Invece le corrispondenti stanze pari ne sottolineano la dimensione o la finalità cristologica.

Il *prologo* della stanza XIII si collega nei concetti e nei termini (κτίσις, κτίστης, γαστήρ, ecc.) alla stanza I dell'Inno, e ne esplicita le componenti soteriologiche risalendo alla prima pagina della storia umana. La prima stanza infatti si chiudeva affermando: “per te si rinnova la creazione; per te il Creatore si fa bambino”. L'idea della “creazione nuova” e del “Creatore che

assume la creatura umana” percorre la stanza XIII, contrapponendo la situazione antica causata dai progenitori e dal loro peccato alla situazione nuova originata dalla santità verginale di Maria e dalla sua divina maternità.⁷⁴

Con una esegesi “spirituale”, e secondo l’antichissima tradizione patristica, l’Inno contrappone in antitesi il racconto dell’annunciazione (Lc 1,26-38) al racconto della caduta (Gen 3,1-24).⁷⁵

⁷⁴ Leggiamo in Gen 3,1-13: «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: “È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?”. Rispose la donna al serpente: “Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell’albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”. Ma il serpente disse alla donna: “Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”. Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch’egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l’uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il Signore Dio chiamò l’uomo e gli disse: “Dove sei?”. Rispose: “Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto”. Riprese: “Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell’albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?”. Rispose l’uomo: “La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell’albero e io ne ho mangiato”. Il Signore Dio disse alla donna: “Che hai fatto?”. Rispose la donna: “Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato”».

⁷⁵ Il primo dei Padri della Chiesa che abbia istituito un parallelismo simmetrico e antitetico tra Eva e Maria è Giustino martire († c. 165), nel Dialogo con Trifone Giudeo. Egli scrive: «[Il Cristo] si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata. Eva infatti, quand’era ancor vergine e incorrotta (παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος), concepì la parola del serpente e partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine, accolse fede e gioia (πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος), 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 malvage e credono in lui» (IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, 100: PG 6, 709-712).

Lo sguardo di Giustino è fisso sull’annunciazione, non sulla caduta di Eva; sulla vergine Maria, che egli nomina con un appositivo, chiamandola non “la Vergine Maria”, ma: “Maria, la Vergine” (Μαρία ἡ παρθένος), enfatizzando in tal modo la sua verginità, in antitesi ad Eva, della quale affirma che al momento della disobbedienza e

Νέαν ἔδειξε κτίσιν – “Mostrò una nuova creazione”. Al momento dell’annunciazione infatti ha inizio una nuova creazione, perché il Creatore, apparendo tra noi, nasce in modo nuovo, non secondo le leggi di natura: fiorisce infatti da un grembo “incorrotto” e tale lo serba anche nel parto.⁷⁶

Il termine “ἄφθορον” applicato al grembo di Maria prima e dopo il parto richiama lo stato generale di corruzione (φθορά) che seguì il peccato di Adamo e coinvolse la natura, compresa la generazione umana.

del peccato “era vergine” (παρθένος γὰρ οὖσα), istituendo quindi un confronto antitetico tra *due vergini*: la prima all’inizio della storia umana e della caduta, la seconda all’inizio, anzi essa stessa causa della restaurazione del genere umano con la sua incondizionata adesione e ubbidienza a Dio.

Questa prima contrapposizione tra Maria ed Eva – contrapposizione che dura in tutte le tradizioni ecclesiali fino ad oggi, ed è anche ripresa dal Concilio Vaticano II (LG 56 e 63) – ebbe il più alto esponente in Ireneo di Lione († c. 200), specialmente nel suo trattato contro le eresie. Cito: «Uguale [in somiglianza cioè col parallelo antitetico tra Cristo e Adamo] si trova anche la Vergine Maria obbediente quando dice: “Ecco la tua serva, Signore, avvenga di me secondo la tua parola” (cf. Lc 1,38). Eva invece disobbedì, e fu disobbediente mentre era ancora vergine (*adhuc cum esset virgo*)... Come Eva dunque, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria, che pur avendo lo sposo che le era stato assegnato era vergine (*habens praedestinatum virum, et tamen virgo*), obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano... Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all’obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l’ha sciolto per la sua fede» (IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 22, 4; PG 7, 958-960).

In tal modo, scrive altrove Ireneo, «come [Eva] fu sedotta dalla parola dell’angelo in modo da fuggire Dio trasgredendo la sua parola, così questa [Maria] ricevette il lieto annunzio per mezzo della parola dell’angelo, in modo da portare Dio obbedendo alla sua parola; e come quella si lasciò sedurre in modo da disobbedire a Dio, così questa si lasciò persuadere in modo da obbedire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse avvocatessa della vergine Eva (*uti virginis Evae Maria fieret advocata*); e come il genere umano fu legato alla morte per mezzo di una vergine, così ne fu liberato per mezzo di una vergine, perché la disobbedienza di una vergine fu controbilanciata dall’obbedienza di una vergine» (*ibidem*, IV, 19,1; PG 7, 1175-1176).

La verginità “incorrotta” di Maria è dunque al centro del parallelo antitetico di Giustino e di Ireneo con Eva.

⁷⁶ Non è fuori luogo ricordare la lettera del papa Leone Magno a Flaviano di Costantinopoli, letta e applaudita nel Concilio di Calcedonia, che dice: «Viene dunque in questa infima parte del mondo il Figlio di Dio, discendendo dalla sede celeste ma senza allontanarsi dalla gloria del Padre, generato in modo nuovo e con nascita nuova (*novo ordine, nova nativitate generatus*). ... È stato generato con nuova nascita, perché la verginità inviolata (*inviolata virginitas*) non ha conosciuto la concupiscenza, ma ha fornito solo la materia della carne...» (LEO MAGNUS, *Epistola 28 dogmatica ad Flavianum*, 4; PL 54, 767-768).

Ora, la verginità, nell’accezione più ampia di integrità di corpo unita alla purezza di cuore e di mente, è un bene paradisiaco, angelico ed escatologico, che dopo il suo primo ingresso nell’Eden, riappare nel mondo con Maria. Maria è “la vergine”, che non ha mai conosciuto “corruzione”: è dunque l’immagine concreta della bellezza verginale femminile sognata dal Creatore, in lei ora perfettamente attuata secondo l’idea archetipa divina. Così hanno descritto Maria i Padri del IV e V secolo.

II.– LE 12 SALUTAZIONI

Le 12 *salutazioni* sviluppano in tre quadri successivi di quattro versi ciascuno: 1. La verginità di Maria; 2. La maternità salvifica di Maria; 3. Maria, supplice avvocata di Adamo e di Eva e di tutto il genere umano decaduto.

Le 12 *salutazioni* ci riportano dunque al paradiso perduto. L’Inno sottintende Gen 2,8-24 (il paradiso terrestre e la creazione della donna); Gen 3,1-13 (la seduzione, la nudità, il giudizio di Dio).

[1.] Χαῖρε, τὸ ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας·

[2.] χαῖρε, τὸ στέφος τῆς ἐγκρατείας.

[3.] Χαῖρε, ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα·

[4.] χαῖρε, τῶν ἀγγέλων τὸν βίον ἐμφαίνουσα.

[Ave, Tu il fiore dell’incorruttibilità;

ave, Tu la corona della continenza.

Ave, Tu fai splendere il tipo della risurrezione;

ave, Tu sveli la vita degli angeli].

[5.] Χαῖρε, δένδρον ἀγλαόκαρπον | ἐξ οὗ τρέφονται πιστοί·

[6.] χαῖρε, ξύλον εὐσκιόφυλλον | ὑφ’ οὗ σκέπονται πολλοί.

[7.] Χαῖρε, κυοφοροῦσα | ὁδηγὸν πλανωμένοις·

[8.] χαῖρε, ἀπογεννώσα | λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις.

[Ave, pianta dagli splendidi frutti di cui si nutrono i fedeli;

ave, albero frondeggiante sotto il quale molti si riparano.

Ave, Tu porti in grembo la guida agli erranti,

ave, Tu generi il Liberatore agli schiavi].

[9.] Χαῖρε, κριτοῦ δικαίου δυσώπησις·

[10.] χαῖρε, πολλῶν πταιόντων συγχώρησις.

[11.] Χαῖρε, στολή τῶν γυμνῶν παρρησίας·

[12.] χαῖρε, στοργὴ πάντα πόθον νικῶσα.

[Ave, Tu supplica al giudice giusto;

ave, Tu condono per i molti aberranti.

*Ave, Tu veste agli ignudi di fiducia;
ave, amore che vinci ogni brama].*

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

*[Ave, Tu il fiore dell'incorruttibilità;
ave, Tu la corona della continenza.
Ave, Tu fai splendere il tipo della risurrezione;
ave, Tu sveli la vita degli angeli].*

Le prime quattro *salutazioni* ritraggono la figura verginale di Maria. La Theotokos, vera Eva nuova, col suo corpo vergine e sempre intatto e col suo stile incontaminato di vita.

τὸ ἄνθος τῆς ἀφθαρσίας – “il fiore dell'incorruttibilità”. Maria è il fiore dell'incorruzione, ossia l'unico fiore incorrotto, sbocciato dalla fonte stessa dell'incorruttibilità, che è Dio. Ci si sarebbe aspettato dall'autore dell'Akathistos che in luogo di ἀφθαρσίας (incorruttibilità) avesse usato il termine più comune e ormai tradizionalmente consolidato: παρθενίας, cioè “fiore della verginità”.⁷⁷ Tanto più che sia Cirillo di Alessandria nell'Omelia IV tenuta al Concilio di Efeso sia Proclo di Costantonopoli, nella sua Omelia I sulla Madre di Dio letta ad Efeso, ambedue fonte dell'Akathistos, hanno usato proprio il termine παρθενία. Cirillo infatti disse:

«Gioia a te da parte nostra, Maria Madre di Dio, l'augusto tesoro di tutta la terra abitata, la lampada inestinguibile, *la corona della verginità* (ὁ στέφανος τῆς παρθενίας), lo scettro dell'ortodossia, il tempio indissolubile e ricettacolo dell'Incontenibile, la madre e vergine».⁷⁸

Ugualmente Proclo di Costantinopoli disse:

«Ci ha dunque qui convocati la santa Madre di Dio, la Vergine Maria, *l'in-*

⁷⁷ Cito nella traduzione italiana, usata dalla “Divina Liturgia del nostro Padre Giovanni Crisostomo” (Roma 1967, p. 112-113), il più celebre dei tropari bizantini: «È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara, che sei beatissima, tutta pura e Madre del nostro Dio. Noi magnifichiamo te, che sei più onorabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini, che in modo immacolato (ἀδιαφθόρως) partoristi il Verbo di Dio, o vera Madre di Dio».

⁷⁸ CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Homilia IV Ephesi habita*, 1: PG 77, 992.

contaminato cimelio della verginità (τὸ ἀμόλυντον τῆς παρθενίας κειμήλιον), il razionale paradiso del secondo Adamo... Maria, ancella e madre, vergine e cielo». ⁷⁹

L'Akathistos assume il termine ἀφθαρσία allo stesso modo come nel prologo aveva definito il grembo della Vergine di Nazaret ἄφθορον (“incorrotto”): Maria infatti è il fiore di una nuova creazione, contrapposta all’antica che era dominata dalla corruzione (φθορά) seguita al peccato dei progenitori. È più che vergine: è l’incorrotta e l’incorruttibile. Giustino e Ireneo avevano contrapposto alla “verGINE Eva” sedotta malamente da un angelo, la “verGINE Maria”, santamente persuasa da un angelo a portare Dio.

τὸ στέφος τῆς ἐγκρατείας – “il serto della continenza”. ἐγκράτεια è la “padronanza di sé”, la “temperanza”, la “continenza”. Anche qui l’autore dell’Inno avrebbe potuto usare un termine più conosciuto, come ἀγνεία (“castità”): invece ha intenzionalmente sottolineato il comportamento della Vergine di Nazaret, il suo stile di vita: una vita temperante in piena padronanza di sé, il suo contegno casto con il quale si è intrecciata la corona e il serto della continenza, conquistando il primo posto tra quanti si sono impegnati e si impegnano nell’ascesi spirituale.

In quest’immagine integra di vergine si contempla dunque già oggi sulla terra la vita futura che vivranno i beati dopo la risurrezione dei morti [v. 3], i “figli della risurrezione”, come li ha chiamati Gesù:

«I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni della vita futura e della risurrezione dai morti, non prendono né moglie né marito: infatti non possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, poiché sono figli della risurrezione, sono figli di Dio» (Lc 20,34-36).

In Maria dunque, primizia del mondo rinnovato e trofeo della verginità vissuta, già si intravede e si svela lo stile della vita degli angeli [v. 4], perché dopo la risurrezione «si è come angeli nel cielo» (Mt 20,30).

- [5.] Χαῖρε, δένδρον ἀγλαόκαρπον | ἐξ οὗ τρέφονται πιστοί·
 [6.] χαῖρε, ξύλον εὐσκιόφυλλον | ὑφ’ οὗ σκέπονται πολλοί.
 [7.] Χαῖρε, κυφοροῦσα | ὁδηγὸν πλανωμένους·
 [8.] χαῖρε, ἀπογενῶσα | λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις.

⁷⁹ PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem*, 1: PG 65, 680.

*[Ave, pianta dagli splendidi frutti di cui si nutrono i fedeli;
ave, albero frondeggiante sotto il quale molti si riparano.
Ave, Tu porti in grembo la guida agli erranti,
ave, Tu generi il Liberatore agli schiavi].*

Le *salutazioni* [5]-[8], pur sempre nel contesto dell'Eden, mettono in risalto gli effetti salvifici della verginale divina maternità di Maria. La Vergine è l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male (cf. Gen 2,9) dallo splendido Frutto, che nutre i fedeli [v. 5]: esplicito riferimento a Gen 3,1-6:

«... La donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò».

ὁδηγὸν πλανωμένοις – Diversamente dalle piante sotto le quali si nascosero i progenitori per sottrarsi a Dio che passeggiava nel paradiso (cf. Gen 3,8), Maria è la pianta dai rami frondosi – cioè Cristo – sotto cui molti, anzi tutti si riparano [v. 6].

La sua maternità ha come suo termine il Salvatore, che è «via, verità e vita» (Gv 14,6): ella dunque porta in grembo colui che è “Guida agli erranti” [v. 7]. A monte, potrebbe essere Gen 3,24:

«Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto».

Ma non è direttamente questa l'esegesi dell'Inno: in due sensi infatti si può intendere “errare”, quindi gli “erranti”: o come vagare topografico o come sbandamento morale. In quest'ultimo senso, molte volte nell'Antico Testamento, e anche nel Nuovo, Dio si lamenta che il popolo ha deviato dalla via della verità e della giustizia, oppure il giusto dice di sé di non aver deviato dai precetti del Signore (cf. Sal 118, 110), e simili. Adamo ed Eva hanno “errato”, hanno “deviato” dal comando di Dio: ma in loro e come loro, errano tutti gli uomini. Il termine πλανωμένοις richiama 1Pt 2,25:

«Eravate erranti (πλανωμένοι) come pecore, ma ora siete tornati al pastore e guardiano delle vostre anime».

ἀπογενῶσα λυτρωτὴν αἰχμαλώτοις. Parimenti l'Inno afferma che la Vergine ha generato colui “che redime (o libera) gli schiavi” [v. 8]. Qui, al di là di Adamo e di Eva, che peccando si sono fatti schiavi di satana, c'è un

velato riferimento anche a Gv 8,31ss.: «... Se il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero».

[9.] Χαῖρε, κριτοῦ δικαίου δυσώπησις·

[10.] χαῖρε, πολλῶν πταιόντων συγχώρησις.

[11.] Χαῖρε, στολή τῶν γυμνῶν παρρησίας·

[12.] χαῖρε, στοργή πάντα πόθον νικῶσα.

*[Ave, Tu supplica al giudice giusto;
ave, Tu condono per i molti aberranti.
Ave, Tu veste agli ignudi di fiducia;
ave, amore che vinci ogni brama].*

Le *salutazioni* [9]-[12] riprendono il rapporto antitetico tra l'annunciazione (Lc 1,26-38) e la caduta dei progenitori (Gen 3,8-13), testi ampiamente commentati dai Padri della Chiesa. Racconta il libro della Genesi 3,6-13 (ripeto il testo biblico, perché fondamentale):

«Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?". Rispose: "Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto". Riprese: "Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?". Rispose l'uomo: "La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato". Il Signore Dio disse alla donna: "Che hai fatto?". Rispose la donna: "Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato"».

κριτοῦ δικαίου δυσώπησις – "Tu supplica al Giudice giusto". Non c'è alcun testo biblico che indichi Maria come "supplice" davanti al Giudice divino: ma tutta la tradizione ecclesiale, in particolare quella orientale, la vede in questo supplice atteggiamento, soprattutto nel grande giorno dell'ultimo giudizio, dove omiletica, innografia e iconografia la presentano quale ultima avvocata dell'ultima misericordia davanti, anzi alla destra di Cristo Giudice, china verso di lui, le mani protese ad intercedere indulgenza e perdono. Maria è immagine insostituibile della "*Deisis*", la "*Supplica*", icona diffusissima, che sovrasta il più delle volte e chiude l'iconostasi bizantina e russa. La "*Deisis*" chiude anche l'Akathistos (stanza

XXIV). Qui, nella stanza XIII, l'Inno contempla la Vergine di Nazaret come avvocatà che intercede misericordia innanzitutto per i progenitori.

Dio infatti, che passeggiava con loro nell'Eden, quale padre e amico, divenne "Giudice giusto" del loro operato. Infatti, Adamo ed Eva, udendo il passo di Dio, si nascosero, perché si videro nudi ed ebbero paura (cf. Gen 3,8.10). Ma Dio li chiamò (cf. Gen 3,9) e li interrogò, come Giudice delle azioni dell'uomo (cf. Gen 3,11.13). Essi non si discolparono, non chiesero perdono, ma si incolparono l'un l'altro: Adamo incolpò la donna (cf. Gen 3,12), la donna incolpò il serpente (cf. Gen 3,13). Allora Dio pronunciò la triplice sentenza (cf. Gen 3,14-19).

All'annunciazione, invece, le cose si sono capovolte: la Vergine di Nazaret, credendo e ubbidendo (cf. Lc 1,38) non solo controbilanciò con la sua verginale ubbidienza la verginale disubbidienza di Eva (e di Adamo), ma si costituì – afferma Ireneo – "avvocata" di Eva: l'Akathistos considera il *fiat* di Maria come "riparazione" (δυσώπησις) dell'antica disobbedienza, quindi di libello supplice presentato al Giudice giusto.⁸⁰

⁸⁰ Scrive Ireneo: «Come Eva fu sedotta dalla parola dell'angelo in modo da fuggire Dio trasgredendo la sua parola, così Maria ricevette il lieto annunzio per mezzo della parola dell'angelo, in modo da portare Dio obbedendo alla sua parola; e come quella si lasciò sedurre in modo da disobbedire a Dio, così questa si lasciò persuadere in modo da obbedire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse avvocatà della vergine Eva (*uti virginis Evae Maria fieret advocata*); e come il genere umano fu legato alla morte per mezzo di una vergine, così ne fu liberato per mezzo di una vergine, perché la disobbedienza di una vergine fu controbilanciata dall'obbedienza di una vergine» (IRENÆUS, *Adversus haereses*, IV, 19,1: PG 7, 1175-1176).

Romano il Melode, nel *kontakion* II per il Natale, rappresenta scenograficamente Adamo ed Eva, che uscendo dalla loro tenebrosa prigionia, vengono al presepio, dove la Madre vergine ninna il divin Bambino: ambedue la supplicano di intercedere liberazione per sé e per tutta la stirpe umana: «Eccomi ai tuoi piedi, o Vergine Madre immacolata e, mio tramite, tutta la mia stirpe ti sta davanti. Non disprezzare i tuoi genitori, poiché il Bambino tuo ha rigenerato quanti sono nella corruzione. O figlia, abbi pietà di me invecchiato nell'Ade, Adamo, prima creatura... Vedi i cenci che il serpente fabbricò per vestirmi, difendi la mia estrema povertà presso Colui che hai messo al mondo, o Piena di grazia!». «O speranza della mia anima, ascolta anche me, Eva, e allontana la vergogna di colei che partorì nei dolori...». «Gli occhi di Maria, su Eva e su Adamo, si empirono di lacrime... Le sue viscere furono scosse dalla compassione per i parenti, perché al Misericordioso era Madre una Madre di tenerezza... Non vi agitate più, bandite ogni turbamento: io vado da lui, io, la Piena di grazia... [e rivolta al Figlio:] Parlo liberamente a te come a Figlio, ho la confidenza di una madre, perché tu hai dato a me, con la tua nascita, ogni gioia». E Gesù Bambino, accogliendo la supplica della Madre, le svela il modo con cui salverà con Adamo ed Eva tutto il genere umano, cioè con la sua futura passione (J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*: SC 110, pp. 88-110).

πολλῶν πταιόντων συγχώρησις – “condono per i molti aberranti”, oppure “soccombenti”. Dai progenitori, vinti dalla tentazione diabolica, l’orizzonte dell’Inno si allarga ai molti (tutti) del genere umano, traviati e soccombenti. Già Ireneo aveva proposto il Salvatore Gesù come colui che salva a ritroso tutti gli uomini, fino al primo, costituendosi egli stesso vero Adamo, inizio della vera umanità voluta dal Padre; e ugualmente aveva delineato la Vergine di Nazaret come colei che con la sua obbedienza “scioglie i nodi” intrecciati per tutti dalla disobbedienza di Eva, che ci ha legati al peccato e alla morte. Cito il testo:

«Come Eva, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria... obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano. Perciò la Legge chiama colei che era fidanzata ad un uomo, benché sia ancora vergine, moglie di colui che l’aveva presa come fidanzata, indicando il movimento a ritroso che va da Maria ad Eva. Infatti ciò che è stato legato non può essere slegato se non si ripercorrono in senso inverso le pieghe del nodo, in modo che le prime pieghe siano sciolte grazie alle seconde e inversamente le seconde liberino le prime, per cui capita che il primo legame è sciolto dal secondo e il secondo nodo serve da slegatura per il primo... Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all’obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l’ha sciolto per la sua fede».⁸¹

Maria dunque è “la Vergine che scioglie i nodi”, “di molti traviati”, cioè di tutti i figli di Eva, ottenendo indulgenza e perdono per i tanti che soccombono e cadono.

στολή τῶν γυμνῶν παρρησίας – “veste agli ignudi di fiducia”. Si legge di Adamo e di Eva che dopo il peccato conobbero di essere “nudi”:

«Si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l’uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino (Gen 3,7-8)».

Non si tratta solo di una nudità corporale, ma della loro nudità “sopranaturale”: Adamo ed Eva si accorsero di aver perduto la grazia divina, e con la grazia anche la confidenza, la fiducia, il coraggio di parlare con Dio. Perciò si nascosero per paura dalla sua presenza, e risposero solo quando furono da Lui convocati a giudizio.

⁸¹ IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 22, 4: PG 7, 958-960.

All'opposto, la Vergine di Nazaret, la Piena di grazia, dialoga con libertà di parola con l'angelo di Dio e con lo stesso Dio. Ella capovolge la situazione, non solo dei progenitori, ma di tutti i loro figli, ormai privi per colpa loro del favore divino, e quindi del coraggio di accostarsi a Dio e di parlargli con serena fiducia. Ella ci riveste di questa filiale "libertà di parola" (παρρησία).

στοργή πάντα πόθον νικῶσα – "amore che vinci ogni brama". L'Akathistos ritorna all'inizio: la Vergine Theotokos ci riporta al paradiso perduto, anzi, nel nuovo Eden, all'albero della Vita, davanti al quale si era incantata Eva;

«Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male... Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire"(Gen 2,8-9.16-17)»...

«Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, era gradevole agli occhi ed era desiderabile per acquistare saggezza (καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι); prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò (Gen 3,6)».

Per l'Akathistos, è Maria l'incantevole albero della vita, «buono da mangiare, ottimo da vedersi con gli occhi e avvenente per acquistare saggezza» (Gen 3,6): suo Frutto infatti è Cristo, che è sapienza, scienza e Vita: egli è il Frutto del suo seno benedetto, desiderabile più di ogni altro frutto, Frutto che sazia e supera a dismisura ogni brama di ogni creatura.

STANZA XIV (Οἶκος ιδ')

Il Verbo discese per innalzarci al cielo

1. Ξένον τόκον ἰδόντες | ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου,
2. τὸν νοῦν εἰς οὐρανὸν μεταθέντες·
3. διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Ὑψηλὸς | ἐπὶ γῆς ἐφάνη ταπεινός
4. ἄνθρωπος,
5. βουλόμενος ἐλκύσαι πρὸς τὸ ὕψος ' τοὺς αὐτῷ βοῶντας·
6. Ἀλληλούϊα.

[L'estraneo parto mirando estraniamoci dal mondo, volgendo al cielo la mente: per questo infatti l'Altissimo apparve sulla terra umile uomo, volendo trarre alle altezze quanti l'acclamano: Alleluia!].

Ξένον τόκον ἰδόντες – “mirando il parto estraneo”, cioè straordinario, inusitato, quindi insolito e sorprendente. Ξένος è termine spesso usato nell'omiletica e nell'innografia greca, per dire che l'incarnazione e i prodigi che l'hanno accompagnata sono “fuori dell'ordinario, estranei al nostro mondo”, vengono quindi dal cielo. L'Akathistos usa il termine ξένος anche per simmetria omofonica con ξενωθῶμεν, “estraniamoci”. Come Paolo che, contemplando Cristo assiso alla destra di Dio, esortava ad avere lassù lo sguardo e i pensieri (cf. Col 3,1-4), l'autore dell'Inno esorta quanti contemplano il parto della Vergine che è “fuori dell'ordinario” ad “estranarsi” dal mondo, fissando in cielo la mente: per questo motivo infatti l'Altissimo è disceso ed è apparso come umile uomo, per portarci con sé alle altezze, dapprima della conoscenza, poi della gloria. Secondo Paolo (cf. Ef 4,8-10) e l'esegesi origeniana, nessuno avrebbe potuto salire, se prima lui non fosse disceso:

«Per questo è detto: Asceso in alto (εἰς ὕψος), ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini. Ma cosa significa che ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra (εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς)? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per essere piechezza di tutte le cose (Ef 4,8-10)».

Poiché dunque egli, l'Altissimo, è disceso a noi, facendosi umile uomo, tutti possono e devono ormai salire con Lui alle realtà celesti. Ovviamente, questo inusitato parto che contempliamo è solo l'inizio di quel lungo cammino di ubbidienza e di dolore che dovrà percorrere il Redentore fino alla sua Pasqua di passione e di gloria, con la quale espierà il peccato e cancellerà per sempre la morte, aprendo ai credenti l'ingresso nei cieli. Per questo infatti è nato così mirabilmente, perché avrebbe dovuto ignominiosamente morire per noi e riportare con sé al Padre la natura umana sprofondata e perduta. È questa la costante dottrina dei Padri antichi, come Ireneo e Melitone di Sardi; ed è questa anche la riaffermata dottrina cristologica dei Padri di Efeso e di Calcedonia.⁸²

⁸² Ricordo, fra gli altri Padri, Ippolito romano, che scrive: «Fu lui che trasse dal più profondo dell'Ade il primo uomo formato dalla terra, caduto e tenuto nelle catene della morte; che discese dall'alto e sollevò alle altezze l'uomo che giaceva nel basso...» (HIPPOLYTUS, *In magnum Canticum*, fragm.: PG 10, 865).

STANZA XV (Οἶκος ιε')

La Theotokos, sede di Dio e porta del cielo

La stanza XV è la stanza centrale e fondamentale di tutto l'Akathistos: canta infatti la divina maternità di Maria, mistero incomprensibile a mente umana, ma base inconcussa della nostra salvezza. Vi si concentra la cristologia confessata ad Efeso e professata a Calcedonia.

I.- PROLOGO

1. Ὁλος ἦν ἐν τοῖς κάτω, | καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλως
2. ἀπὴν ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος·
3. συγκατάβασις γὰρ θεϊκή, | οὐ μετáβασις δὲ τοπική
4. γέγονε
5. καὶ τόκος ἐκ Παρθένου θεολήπτου ὁ ἀκουούσης ταῦτα·

[Era tutt'intero fra quelli di quaggiù ma non interamente lontano da quelli di lassù il Verbo incircoscrittibile: avvenne infatti una condiscendenza divina, non un cambiamento di luogo e il parto della Vergine posseduta da Dio che ascoltava questi saluti:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Il movimento discendente del prologo di questa stanza, se ben guardiamo, si ispira al prologo del vangelo di Giovanni, e segue la cristologia alessandrina e cappadoce del Λόγος - σάρξ. Soggetto della pericope infatti è "il Verbo" che, discendendo, si fa uomo e nasce dalla Vergine.

"Ὁλος... - οὐδ' ὅλως - "tutt'intero... - non interamente". Diversamente dalla prospettiva giovannea, incentrata sul Verbo preesistente, l'ottica dell'Akathistos, seguendo la dottrina di Calcedonia, si accentra sul Verbo

Ugualmente Melitone di Sardi († prima del 190) così chiude la sua splendida Omelia sulla Pasqua: «Orsù dunque, voi tutte stirpi umane, voi immerse nei peccati. Ricevete la remissione dei peccati. Sono io, infatti, la vostra remissione, sono io la Pasqua della salvezza, io l'Agnello immolato per voi, io il vostro riscatto, io la vostra luce, io la vostra salvezza, io la vostra risurrezione, io il vostro Re. Io vi conduco alle sommità dei cieli, io vi mostrerò l'eterno Padre, io vi risusciterò con la mia destra» (O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments*, 123: SC 123, Paris 1966).

Dei Padri di Efeso basti ricordare Proclo di Costantinopoli «Venne a salvare, ma doveva anche patire. Ma come era possibile che si realizzassero queste cose? Un semplice uomo non era in grado di salvare, un puro Dio non poteva patire. Che dunque? Da Dio l'Emmanuele divenne uomo: con ciò che era salvò; con ciò che divenne patì». (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem*, 9: PG 65, 689).

incarnato, Dio-uomo, ma unico Figlio e Signore. Nascendo da Maria, infatti, egli è tutt'intero quaggiù, con noi della terra, e come Dio e come uomo; ma non è interamente assente dai cittadini del cielo, perché egli è e rimane il loro Dio, pur avendo ipostaticamente unito nella sua persona divina la natura umana e quella divina. L'incarnazione infatti nulla ha tolto alla divinità del Verbo, nulla vi ha aggiunto, come fortemente ribadiscono i Padri del IV e del V secolo.

La stanza XV dell'Akathistos riprende quasi alla lettera un brano dell'Omelia sulla Madre di Dio di Basilio di Seleucia, mostrando ancora una volta che egli è l'autore dell'Akathistos. Nell'Omelia, Basilio di Seleucia presenta la Vergine Theotokos al presepio, in adorazione del Figlio, col quale intreccia un intimo soliloquio. Cito:

«Quale nome adatto posso trovare per te, o bambino? Di uomo? Ma la tua concezione è divina. Di Dio? Ma assumesti umana incarnazione... Il cielo è il tuo trono, e il mio grembo ti porta. *Sei interamente presente ai terrestri né affatto lontano dai celesti. Invero, la tua non fu una discesa locale, ma una condiscendenza divina.* Io inneggio dunque al tuo amore per noi, ma non scruto la tua incarnazione».⁸³

Evidenzio il parallelismo:

Basilio

Akathistos

Ὅλος τοῖς κάτω ἐπέστης, καὶ οὐδ'
ὅλως τῶν ἄνω ἀπέστης· οὐ γὰρ
τοπικὴ γέγονεν ἡ κατάβασις, ἀλλὰ
θεϊκὴ πέπρακται συγκατάβασις.

Ὅλος ἦν ἐν τοῖς κάτω,
καὶ τῶν ἄνω οὐδ' ὅλως ἀπῆν...
συγκατάβασις γὰρ θεϊκὴ, οὐ
μετάβασις δὲ τοπικὴ γέγονε.

⁸³ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Homilia in sanctam Dei Genitricem*, 5; PG 85, 448. Fonti dell'Omelia e dell'Akathistos sono i Padri cappadoci e gli autori di Efeso.

Scrive san Basilio: «Dio è in terra, Dio è tra gli uomini, non a dettare leggi tra fuoco e squilli di trombe, sul monte fumante, nella caligine, nelle tenebre, in mezzo ad un turbine che atterrisce gli spettatori (cf. Es 19,16-18; Dt 4,10-12; 5, 2-5). Al contrario, grazie al suo corpo, egli si intrattiene, dolce e mansueto, con i suoi consanguinei. Dio è nella carne: non opera più ad intervalli, come fece mediante i profeti, ma ha assunto una natura umana, a lui congenita ed unita, riconducendo a sé l'intera umanità mediante la sua carne, che è connaturale anche a noi... Il Verbo di Dio non abbandonò la sua natura; eppure «abitò fra noi» (Gv 1,14); non subì cambiamenti, eppure «il Verbo si fece carne». *Il cielo non restò privo di colui che lo conteneva; tuttavia la terra accolse nel suo seno il Celeste.* Non ti immaginare che la divinità sia decaduta. *Essa non passa infatti da un luogo all'altro, come fanno i corpi.* Né devi credere che la divinità, diventando carne, si degradi. Infatti tutto ciò che è immortale è anche immutabile» (BASILIUS, *In sanctam Christi generationem*, 2; PG 31, 1460-1461).

II.- LE 12 SALUTAZIONI

Le 12 *salutazioni* sviluppano progressivamente il tema della maternità di Maria: in rapporto con Dio; in rapporto con la dottrina della Chiesa; nella sublimità del suo mistero divino e verginale; nei suoi effetti salvifici.

- [1.] Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χώρα·
- [2.] χαῖρε, σεπτοῦ μυστηρίου θύρα.
- [3.] Χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα·
- [4.] χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα.

*[Ave, luogo capiente del Dio incircoscritto;
ave, o porta dell'augusto mistero.
Ave, Tu parola ambigua per i non credenti;
ave, Tu dei credenti incontestabile vanto].*

- [5.] Χαῖρε, ὄχημα πανάγιον | τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ·
- [6.] χαῖρε, οἶκημα πανάριστον | τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ.
- [7.] Χαῖρε, ἡ τάναντία | εἰς ταῦτὸ ἀγαθοῦσα·
- [8.] χαῖρε, ἡ παρθενίαν | καὶ λοχείαν ζευγνύσα.

*[Ave, cocchio santissimo di Chi sta sui Cherubini;
ave, seggio nobilissimo di Chi è sopra i Serafini.
Ave, Tu che congiungesti in uno le realtà opposte;
ave, Tu che insieme unisci verginità e parto].*

E l'omelia cappadoce alla quale l'Akathistos si è molto ispirato per le prime stanze dell'Inno, così conclude il racconto dell'annunciazione: «E l'angelo partì da lei (Lc 1,38), lui ch'era venuto dal cielo, aveva istruito e preparato la Vergine, l'aveva ammaestrata, per quanto capiva: udì da lei quel che anch'egli desiderava apprendere; e di nuovo salì dond'era disceso, lasciando quaggiù colui che l'aveva mandato, e ritrovandolo pure lassù, nei cieli, adorato da tutte le schiere degli angeli» (PSEUDO-CHRYSTOSTOMUS, *Homilia in annuntiationem et contra impium Arium*: PG 62, 768).

Dal canto loro, i Padri di Efeso insistono, contro tutte le eresie cristologiche, che la divinità del Verbo non si sminuisce assumendo la natura umana e non si accresce: il Verbo rimane Dio, pur facendosi uomo. Proclo di Costantinopoli così chiude la prima Omelia sulla Madre di Dio proclamata ad Efeso: «Era nel seno del Padre e nel ventre della Vergine; tra le braccia della madre, e volava sulle ali dei venti; lassù dagli angeli era adorato, e quaggiù sedeva a mensa coi pubblicani; i serafini non osavano contemplarlo, e Pilato lo interrogava; il servo lo schiaffeggiava, e la creazione fremeva; era confitto in croce, ma non lasciava privo di sé il trono della gloria; veniva rinchiuso nel sepolcro, e pur stendeva i cieli come un manto; era reputato fra i morti, ma spogliò l'inferno; qui veniva accusato come seduttore, e lassù esaltato come santo» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem*, 9: PG 65, 689).

- [9.] Χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παράβασις·
 [10.] χαῖρε, δι' ἧς ἠνοιχθη παράδεισος.
 [11.] Χαῖρε, ἡ κλεῖς τῆς Χριστοῦ βασιλείας·
 [12.] χαῖρε, ἐλπίς ἀγαθῶν αἰωνίων.

*[Ave, per te fu sciolta la trasgressione;
 ave, per te fu aperto il paradiso.
 Ave, Tu sei la chiave del regno di Cristo;
 ave, speranza dei beni eterni].*

Per poter comprendere nel loro autentico significato queste due *salutazioni*, che riguardano il rapporto della Vergine Madre con Dio, bisogna risalire alla loro fonte biblica. Già nella stanza III era stata assunta la figura della scala, che Giacobbe vide in sogno (Gen 28,12-13):

«Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Ecco, il Signore gli stava davanti e disse: “Io sono il Signore, il Dio di Abramo, tuo padre, e il Dio di Isacco. A te e alla tua discendenza darò la terra sulla quale sei coricato”».

La stanza III sostituì la discesa degli angeli con la discesa di Dio in persona attraverso questa misteriosa scala, che l'Akathistos e tutta la tradizione patristica ha sempre interpretato come figura della Vergine Theotokos. La stanza XV prolunga il tema, continuando appunto nella lettura di Gen 28,16-17:

«Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: “Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo”. Ebbe timore e disse: “Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo” (ὥς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστιν τοῦτο ἀλλ' ἢ οἶκος Θεοῦ, καὶ αὕτη ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ)».

L'Akathistos si è ispirato al testo biblico, ma ha sostituito i termini: il termine τόπος (“luogo”, in senso generico) è stato sostituito col sinonimo χώρα (col significato più appropriato di “spazio”, lembo di terra delimitato, o simili), in evidente contrappunto con l'aggettivo ἀχώρητος (“non circoscritto”, non limitato, infinito) attribuito a Dio. Ha sostituito il termine πύλη del testo biblico (“porta”) con l'omonimo θύρα (“porta”) e ha sostituito il nome οὐρανοῦ (“cielo”) con μυστηρίου (“mistero”), certamente richiamandosi agli autori efesini.

La Theotokos dunque è il “luogo”, lo spazio limitato, che contiene il

Dio che i cieli stessi non possono contenere: egli infatti non è circoscritto né circoscrivibile da alcuna creatura, è illimitato, immenso, infinito. Questo aspetto di contrapposizione tra l'infinito Verbo e lo spazio limitato che interamente lo contiene, qual è Maria, è diventato luogo comune nell'omiletica e nell'innografia, orientale e occidentale. Maria è la "capienza" dell'Infinito, la "contenenza" dell'Incontenibile, il quale rimane in se stesso illimitato, ma incarnandosi nel grembo della Vergine si è fatto "tutto" in lei, come Uomo e come Dio: si è fatto suo Figlio.

La Theotokos inoltre è la "porta" del sacro mistero dell'incarnazione di Dio: per questa porta verginale egli è entrato nel mondo. Vi è qui un'allusione esplicita al testo tanto citato dagli autori antichi, di Ezechiele 44,1-2:⁸⁴ la porta per la quale è passato soltanto il Signore e rimane chiusa, simbolo tanto della reale maternità divina di Maria quanto della sua perpetua verginità:

«Mi condusse poi alla porta esterna del santuario rivolta a oriente; essa era chiu-

⁸⁴ Il testo di Ez 44,1-2 è stato assunto e molto usato dai Padri del secolo IV e V, per comprovare soprattutto la verginità nel parto e la perpetua verginità della Madre di Dio. Così Ambrogio in occidente. Mi limito per i Padri del periodo efesino a citare due testi conosciutissimi: l'omelia più volte ricordata di Proclo di Costantinopoli, letta e approvata al Concilio di Efeso, e l'Omelia II sulla Madre di Dio dell'esegeta Esichio di Gerusalemme. Scrive Proclo: «O grande mistero! Ammiro i prodigi e proclamo la divinità; vedo le passioni e non rinnego l'umanità. *L'Emmanuele dunque aprì le porte della natura, come uomo; ma come Dio non ruppe i sigilli verginali: in tal modo uscì dall'utero come per l'udito v'era entrato; così fu partorito, come concepito; senza passione entrò, senza corruzione uscì, secondo il profeta Ezechiele che dice: "Mi fece voltare il Signore verso la porta del santuario esterno, che guarda ad oriente: era chiusa. E mi disse il Signore: Figlio d'uomo, questa porta starà chiusa; non si aprirà; nessuno entri per essa, ma solo il Signore Dio d'Israele: egli entrerà ed uscirà e la porta starà chiusa"* (Ez 44,1-2)» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem*, 9; PG 65, 692).

Esichio di Gerusalemme ancor più esplicitamente afferma, facendo suo il sentire di tanti autori suoi contemporanei: «Un altro ti nominò: *Porta chiusa, ma volta ad oriente* (Ez 44,2): introducesti infatti il Re delle porte chiuse (τὸν βασιλέα τῶν θυρῶν κεκλεισμένων) ed anche lo conducesti fuori; per questo ti chiamò "porta" (πύλην), perché fosti la porta (θύρα) della vita presente all'Unigenito di Dio. Ma porta "volta ad Oriente": poiché dal tuo grembo, come da talamo regale, procede la vera luce che illumina ogni uomo che viene al mondo (Gv 1,9). Il Re delle porte chiuse tu lo portasti dentro e lo portasti pure fuori: il Re della gloria non aprì infatti le porte (τὰς θύρας) del tuo seno né allentò i vincoli della tua verginità con l'esser concepito o col venir partorito...» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *Sermo V, De sancta Maria Deipara*: PG 93, 1459). Da questo testo emerge anche il contrappunto sinonimico tra πύλη e θύρα: la prima voce (πύλη) riguarda il tempio di Gerusalemme, la seconda (θύρα) si riferisce al grembo verginale di Maria.

sa. Il Signore mi disse: “Questa porta rimarrà chiusa (ἡ πύλη αὕτη κεκλεισμένη ἔσται): non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c’è passato il Signore, Dio d’Israele. Perciò resterà chiusa” (Ez 44,1-2)».

[3.] Χαῖρε, τῶν ἀπίστων ἀμφίβολον ἄκουσμα·

[4.] χαῖρε, τῶν πιστῶν ἀναμφίβολον καύχημα.

[Ave, Tu parola ambigua per i non credenti;

ave, Tu dei credenti incontestabile vanto].

Queste due *salutazioni* non riguardano il rapporto della Vergine Madre con Dio, di cui è spazio accogliente; ma il modo con cui Ella è stata proposta dalla Chiesa e accolta in modo diverso dai fedeli. Alla base sta il titolo insigne di “Theotokos”, proclamato ad Efeso, definito a Calcedonia. Alla base sta dunque la diversa accoglienza della definizione di Calcedonia. Infatti, la parola ἄκουσμα indica primariamente un “ascolto”: ascolto certo di una notificazione o di un messaggio; quindi, in secondo luogo, sta ad indicare un “insegnamento”, e in modo più allargato, ascolto di una “dottrina”, di una “verità”. “Theotokos” infatti è termine accolto entusiasticamente da alcune chiese orientali o contestato e tuttora rifiutato da altre, come la Chiesa cosiddetta nestoriana o assiro-caldea.

Per comprendere allora queste due *salutazioni*, bisogna portarsi all’ambiente focoso di Efeso e di Calcedonia. Centro della controversia e delle contrapposte posizioni – ripeto – è il titolo “Theotokos”, tanto ad Efeso quanto a Calcedonia. Ad Efeso infatti la fazione di Nestorio negava assolutamente che esso potesse essere usato “in senso vero e proprio”, perché la Vergine Maria in nessun modo può essere detta propriamente “Madre di Dio”: Dio infatti non può avere una madre, essendo eterno e infinito. Tutt’al più si può accettare il titolo Theotokos in senso “improprio” o nominale, in quanto nel Cristo sono presenti – ma non ipostaticamente unite – tanto la natura divina quanto la natura umana. Maria dunque propriamente è “madre dell’uomo” assunto dal Verbo, che vi abita come in un tempio, e solo in modo indiretto, quindi solo nominalmente la si può dire “Genitrice di Dio”.

Dopo la condanna di Nestorio e la proclamazione ad Efeso di Maria “Theotokos”, come vera “Madre di Dio”, la controversia si spostò con Eutiche sul come intendere l’unione delle due nature – l’umana e la divina – nell’unico Cristo, e conseguentemente sul come intendere il titolo “Theotokos”. Parve a Eutiche e ai suoi seguaci – male interpretando un’espressione di Cirillo di Alessandria – che le due nature fossero diventate,

dopo l'incarnazione, "una sola natura" (μία φύσις) in Cristo. Allora il titolo Theotokos, proclamato ad Efeso, divenne quasi una conferma della loro posizione dottrinale, un portabandiera del monofisismo.

Il Concilio di Calcedonia, seguendo la cristologia diofisita esposta in modo inequivocabile da Leone Magno,⁸⁵ confermò definitivamente l'appellativo "Theotokos", in quanto da Maria il Verbo assunse l'umanità, non la divinità: "l'unico Figlio" infatti "fu generato dal Padre prima dei secoli, secondo la divinità", ma "negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza fu generato da Maria, la Vergine, la Madre di Dio, secondo l'umanità". Maria dunque è in senso vero e proprio "Genitrice" di Dio, non della divinità, ma della Persona del Verbo che incarnandosi unì "ipostaticamente" in sé la natura divina e quella umana.

Si comprende allora perché l'Akathistos, composto subito dopo Calcedonia e che risente al vivo della controversia monofisita mai più spenta nella Chiesa, affermi che il glorioso titolo "Theotokos" sia parola ascoltata (ἄκουσμα) in modo ambiguo: in modo esatto e gioioso dai fedeli alla dottrina di Efeso e di Calcedonia, in modo equivoco dagli avversari specialmente del Concilio di Calcedonia (τῶν ἀπίστων... τῶν πιστῶν).

[5.] Χαῖρε, ὄχημα πανάγιον | τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ·

[6.] χαῖρε, οἶκημα πανάριστον | τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ.

[*Ave, cocchio santissimo di Chi sta sui Cherubini;
ave, seggio nobilissimo di Chi è sopra i Serafini.*]

Queste due *salutazioni* rapportano la Theotokos con le due schiere angeliche: i Cherubini e i Serafini, mostrando la sua ineguagliabile superiorità, e forse anche la sostitutività delle loro funzioni tipologiche. Essi infatti prefiguravano ciò che in Maria si è definitivamente compiuto.⁸⁶

⁸⁵ LEO MAGNUS, *Tomus ad Flavianum* (littera dogmatica 28): PL 54, 755-771.

⁸⁶ Anfilochio di Iconio, uno dei Padri Cappadoci, scrive: «Il Signore si è fatto visibile ai servitori affinché i servitori divenissero di nuovo conformi a Dio. O Betlemme, città santificata e divenuta comune eredità degli uomini! O presepe, o presepe, reso partecipe dell'onore dei cherubini e dei serafini! Colui infatti che dall'eternità è sollevato divinamente sopra quei troni (Sal 79,2), ora di nuovo riposa corporalmente in te. O Maria, o Maria, che hai avuto come primogenito il Creatore di tutte le cose! O umanità, divenuta sostanza corporea del Verbo e a questo titolo superiore, quanto all'onore, alle virtù celesti e spirituali!» (AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Homilia in Nativitate Iesu Christi*, 4: PG 39, 40-41).

ὄχημα πανάγιον τοῦ ἐπὶ τῶν Χερουβίμ – “cocchio santissimo di colui che sta sui Cherubini”. Il nome Χερουβίμ o Χερουβίν ricorre molte volte nell’Antico Testamento: la prima menzione sono i Cherubini dell’Eden posti a custodia dell’albero della vita (Gen 3,24); ma specialmente sono raffigurati con Mosè nella costruzione della Dimora, posti anche sopra il propiziatorio dell’arca, con le ali che lo proteggevano (Esodo 26.36.37); più magnifica la loro fattura con Salomone (1Re 6,7) con l’identica funzione di proteggere l’arca con le grandi ali d’oro (1Re 8,6-7). L’espressione Dio “che siede sui cherubini” (καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίν) ricorre con Davide (2Sam 6,2; par. 1Cr 13,6); poi nei Salmi 80,2 e 99,1; in Is 37,16 e in Dan 3,55.

Il “carro d’oro dei Cherubini” è ricordato da Davide (1Cr 28,18) che prima di morire indicò a Salomone anche «il modello del carro d’oro dei cherubini (τὸ παράδειγμα τοῦ ἄρματος τῶν Χερουβίν), che stendevano le ali e coprivano l’arca dell’alleanza del Signore» (1Cr 28,18). Ma indubbiamente l’immagine del carro dei Cherubini e di colui che su di essi ha il suo trono di gloria è dovuta alle visioni del profeta Ezechiele:

«Sopra il firmamento che era sulle teste [dei Cherubini] apparve qualcosa come una pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane. Da ciò che sembravano i suoi fianchi in su, mi apparve splendido come metallo incandescente e, dai suoi fianchi in giù, mi apparve come di fuoco. Era circondato da uno splendore simile a quello dell’arcobaleno fra le nubi in un giorno di pioggia. Così percepì in visione la gloria del Signore» (Ez 1,26-28).

La visione si ripete più volte in Ezechiele: Ez 3,12-13; 10,1-21; 11,22-23; 43,1-4.

«I cherubini allora alzarono le ali e le ruote si mossero insieme con loro, mentre la gloria del Dio d’Israele era in alto su di loro (καὶ ἡ δόξα θεοῦ Ἰσραὴλ ἐπ’ αὐτὰ ὑπεράνω αὐτῶν)» (Ez 11,22).

L’Akathistos usa il vocabolo ὄχημα (“veicolo, cocchio”), riferendosi certo alla visione di Ezechiele: infatti solo in Ezechiele si dice che la gloria del Signore sta sopra i Cherubini.

οἴκημα πανάριστον τοῦ ἐπὶ τῶν Σεραφίμ – “seggio nobilissimo di colui che è sopra i Serafini”. Un solo testo biblico ci parla dei Serafini: la visione di Isaia:

«Nell’anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed

elevato (καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένον... καὶ σεραφὶν εἰσπήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ); i lembi del suo manto riempivano il tempio. Sopra di lui stavano dei serafini; ognuno aveva sei ali: con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro, dicendo: "Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria"» (Is 6,1-3).

οἴκημα, termine usato dall'Akathistos, indica primariamente "dimora, soggiorno", con varie altre accezioni. Ma considerando il contesto di Isaia che parla di "trono" di Dio, attorno al quale e sopra del quale sono i Serafini, e tenendo conto della simmetria omofonica col verso precedente (ὄχημα - οἴκημα) credo sia più rispondente interpretarlo come "sede", e ancor meglio come "seggio".

Infatti, dopo la condiscendente incarnazione di Dio, non ci sono più cocchi di Cherubini, non ci sono più voli di Serafini a servizio adorante del Signore assiso in trono. Veicolo umile e glorioso che lo porta è la Madre; trono nobilissimo dov'egli siede e regna è la Vergine Theotokos.

La superiorità ineguagliabile della Vergine Madre sui Cherubini e sui Serafini è quotidianamente cantata dalla liturgia bizantina, col celebre tropario Ἀξιόν ἐστιν, posteriore all'Akathistos.⁸⁷

[7.] Χαῖρε, ἡ πάναντία | εἰς ταῦτὸ ἀγαγοῦσα·

[8.] χαῖρε, ἡ παρθενίαν | καὶ λοχείαν ζευγνύσα.

*[Ave, Tu che congiungesti in uno le realtà opposte;
ave, Tu che insieme unisci verginità e parto].*

Dopo aver considerato la divina maternità in modo relativo, cioè in rapporto con Dio, con la fede della Chiesa, con i Cherubini e i Serafini, ora l'Akathistos si ferma a considerare il prodigio della Theotokos in se stessa. Ella è insieme e Vergine e Madre, congiungendo in sé due cose inconciliabili tra loro: la verginità e il parto (partorire).

⁸⁷ Lo cito nella traduzione italiana, usata dalla "Divina Liturgia del nostro Padre Giovanni Crisostomo" (Roma 1967, p. 112-113): «È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara, che sei beatissima, tutta pura e Madre del nostro Dio. Noi magnifichiamo te, che sei più onorabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini, che in modo immacolato (ἀδιαφθόρως) partoristi il Verbo di Dio, o vera Madre di Dio».

L'Inno usa due tempi diversi: il passato (ἀγαγοῦσα), per indicare un fatto compiuto; il presente (ζευγνύσα), per significare uno stato permanente.

ἡ τάναντία εἰς ταῦτό ἀγαγοῦσα – “Tu che congiungesti in uno le realtà opposte”. Realtà tra loro opposte sono appunto la verginità e la maternità. La Theotokos, concependo e partorendo verginalmente il Figlio di Dio, unì ambedue le proprietà meravigliose della donna: l'esser vergine e insieme diventare Madre, senza perdere la verginità. L'Inno si ispira a un testo di Gregorio di Nissa, che nel Commento al Cantico dei Cantici, riferendosi al parto verginale di Maria, scrive:

«Soltanto la sua generazione [di Cristo] non ha avuto puerperio ed egli ha incominciato ad esistere senza rapporto sessuale. Infatti per colei che è rimasta incorrotta e non ha conosciuto tale rapporto sessuale, la parola parto non sembra appropriata, perché *verginità e parto non vanno d'accordo* (διότι παρθενίας τε καὶ λοχείας ἀσύμβατά ἐστι περὶ τὴν αὐτὴν τὰ ὀνόματα)». ⁸⁸

Maria è l'unica Vergine-Madre della storia umana, come commenta il Nisseno nel testo ricordato e come ripetutamente ribadiscono gli omileti efesini. ⁸⁹

[9.] Χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παράβασις·

[10.] χαῖρε, δι' ἧς ἡνοίχθη παράδεισος.

[*Ave, per te fu sciolta la trasgressione;
ave, per te fu aperto il paradiso.*]

⁸⁸ GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum Cantorum*, 13: PG 44, 1052-1053.

⁸⁹ «Tra le migliaia di uomini nati da Adamo e che si succederanno fino a quando la natura, attraverso i parti, si perpetuerà, Gesù solo venne alla vita attraverso un modo nuovo di partorire... Siccome colei che introdusse la morte nella natura mediante il peccato, fu condannata a partorire nella sofferenza e nel travaglio, occorre che la Madre della vita, dopo aver iniziato il concepimento nella gioia, pure nella gioia portasse a termine il parto. Perciò l'arcangelo le disse: “Rallegrati, o piena di grazia” (Lc 1,28). Con queste parole le toglie il peso di quel dolore che all'inizio della creazione era stato imposto al parto a causa del peccato». (GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum Cantorum*, 13: PG 44, 1053).

Teodoto di Ancira, nell'Omelia sul Natale letta ad Efeso, scrive: «La natura non conosce una partoriente che resti vergine: ma la grazia fece la partoriente e conservò la vergine; fece la madre e non danneggiò la verginità: fu infatti la grazia che costituì l'illibatezza» (THEODOTUS ANCYRANUS, *Homilia I in diem natalem Domini*, 1: PG 77, 1349).

Con uguali accenti si esprime Proclo di Costantinopoli nelle sue omelie.

Con queste due *salutazioni* l'Inno sposta l'accento sugli effetti salvifici della divina verginale maternità di Maria: effetti retroattivi ed effetti futuri.

ἐλύθη παράβασις - ἡνοίχθη παράδεισος – “fu sciolta la trasgressione - fu aperto il paradiso”. L'Inno ritorna sul tema più volte cantato: il rapporto antitetico tra la fede e l'ubbidienza di Maria all'annunciazione, e la trasgressione dei progenitori nell'Eden. È “per mezzo di Maria” che la prevaricazione antica è stata sciolta, è “per mezzo di Maria” che fu riaperto il paradiso. Su questo tema ritornano spesso i Padri di Efeso: Maria quindi è considerata come “causa” della cancellazione del peccato dei progenitori e dell'apertura del paradiso, chiuso per castigo divino ai prevaricatori.

[11.] Χαῖρε, ἡ κλεῖς τῆς Χριστοῦ βασιλείας·

[12.] χαῖρε, ἐλπίς ἀγαθῶν αἰωνίων.

[*Ave, Tu sei la chiave del regno di Cristo;
ave, speranza dei beni eterni*].

Queste due ultime *salutazioni* si proiettano verso il futuro. Infatti, la divina maternità che chiuse il passato di peccato e di pena, ora apre a tutti l'accesso al regno di Cristo.

Χριστοῦ βασιλεία – “il regno di Cristo”. Nei santi vangeli e negli scritti apostolici molto si parla del “regno” in sé; e viene spesso denominato “regno di Dio” o “regno dei cieli” in modo ampio, che non si limita solo al paradiso futuro, ma affonda le sue radici già qui sulla terra, e una dinamica evoluzione fino alla pienezza. Quando Gesù parla del “suo regno” a volte intende il “regno” che cresce quaggiù con la fede in lui e le opere, più sovente del “regno” non di questo mondo, e che avrà compimento nel tempo futuro, soprattutto nel grande giudizio, quando saranno estromessi dal regno gli operatori di iniquità, e gli eletti entreranno con lui nel regno preparato per loro fin dalla creazione del mondo, ed egli consegnerà il regno al Padre, perché Dio sia tutto in tutti. Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro. Esplicitamente parla del regno di Cristo Paolo in Col 1,13: «È lui [il Padre] che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore». Il concetto di “regno di Cristo” ha dunque una valenza vastissima e dinamica.

L'Akathistos guarda piuttosto al regno futuro di Cristo, preparato per gli eletti, con l'incalcolabile quantità di bellezze e di beni eterni che li aspettano, e che sono l'oggetto della loro sicura speranza.

A base delle due *salutazioni* sta il racconto biblico della consegna da parte di Gesù delle chiavi del Regno a Pietro:

«Gesù, giunto nella regione di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: “La gente, chi dice che sia il Figlio dell’uomo?”. Risposero: “Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti”. Disse loro: “Ma voi, chi dite che io sia?”. Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”. E Gesù gli disse: “Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. E io a te dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa. *A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli*” (Mt 16,13-19)».

Un solo autore, che io conosca, ha istituito un parallelo tra la consegna delle chiavi a Pietro e Maria. Ed è Basilio di Seleucia, nella più volte ricordata Omelia sulla Madre di Dio: ulteriore irrefragabile conferma per attribuire a Basilio di Seleucia la paternità dell’inno Akathistos. Egli scrive:

«Avete visto quale grande mistero sia stato operato per mezzo di lei, mistero che eccede ogni intendimento ed ogni orazione. Chi dunque non ammira la grande potenza della Madre di Dio, e di quanto ella trascenda tutti i santi che noi onoriamo? Se infatti il Cristo conferì tale grazia a dei servi, da curare gli infermi non soltanto col loro contatto, ma persino con la loro ombra – ponevano infatti gli infermi (insegna il libro degli Atti) nel mezzo della piazza, e l’ombra di Pietro scacciava le infermità (At 5,15); taluno anzi, prendendo un panno di lino appartenente a Paolo, dopo aver asterso l’odore del corpo di lui, scacciava con esso i demoni vendicatori – quale potere bisogna pensare che abbia concesso alla Madre? Non forse molto più che ai sudditi? È manifesto a tutti. E qual meraviglia se da vivi i santi operavano portentosi, quando neppure dopo la morte la terra poté occultarne il potere? Infatti persino le pietre che celano i loro corpi giovano a salvare coloro che si trovano nelle strettezze, qualora degnamente s’accostino ad esse. Ma se a costoro concesse di operare tali mirabili cose, quale mercede avrà dato alla sua Genitrice? Se Pietro fu detto beato (Mt 16,17) *e gli furono affidate le chiavi del regno dei cieli, come non sarà sopra tutti proclamata beata colei che fu fatta degna di partorire quegli che Pietro confessò?* Se Paolo fu denominato vaso di elezione (At 9,15) per aver portato e predicato in ogni parte della terra il venerando nome di Cristo, quale vaso sarà mai la Madre di Dio, che non contenne la manna a guisa dell’anfora d’oro, ma contenne nel grembo il pane celeste che vien distribuito ai fedeli come alimento e come vigore?».⁹⁰

⁹⁰ BASILIUS SELEUCIENSIS, *In sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 6: PG 85, 448-449.

ἡ κλεῖς τῆς Χριστοῦ βασιλείας – “la chiave del regno di Cristo”. È ovvia la diversità tra la consegna delle chiavi a Pietro e “la chiave del regno di Cristo” che è Maria. Pietro riceve le chiavi come “servo” e ministro del Signore, quindi in maniera temporanea e ministeriale, per legare e sciogliere sulla terra; Maria è “la chiave” senza la quale nessuno potrà mai entrare nel Regno. Poiché la sua divina verginale maternità, che ha accolto nel grembo e donato Dio all’umanità, è l’unico mezzo che Dio ha scelto per venire tra noi e per farci partecipi di sé nel Regno dei cieli.

ἐλπίς ἀγαθῶν αἰώνιων – “speranza dei beni eterni”. τὰ ἀγαθὰ indica i beni e le ricchezze eterne, nelle quali crediamo e speriamo, come insegna specialmente san Paolo:

«Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi... Nella speranza infatti siamo stati salvati (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8,18.24-25).

«Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria: noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili, perché le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili invece sono eterne» (2Cor 4,17-18).

La Theotokos dunque è a fondamento della speranza cristiana nelle realtà invisibili ed eterne, che occhio non vide, ma che sulla promessa del Signore Gesù noi attendiamo con indubitata certezza. Maria è la nostra speranza.

Un solo testo patristico – credo – potrebbe aver ispirato questo brano di Basilio di Seleucia: l’Omelia V sulla Madre di Dio di Proclo di Costantinopoli, che scrive: «Benché tutte le memorie dei santi siano mirabili, nulla è tanto glorioso quanto l’odierna solennità. Abele infatti vien nominato a motivo del sacrificio (cf. Gn 4,4); Enoc viene ricordato perché piacque a Dio (cf. Sir 44,14); Melchisedek è predicato come immagine di Cristo (cf. Eb 7,3); Abramo è encomiato per la sua fede (cf. Gal 3, 6)... Ma nulla è tale, quale la Madre di Dio Maria. Lei infatti portò incarnato nel seno colui che costoro videro in enigma... Nulla al mondo è tale, quale la Madre di Dio Maria. Percorri pure col pensiero la creazione, o uomo, e vedi se v’è cosa uguale o maggiore della santa Vergine Madre di Dio. Perlustra la terra, esplora i mari, esamina attentamente l’aria, investiga i cieli, considera tutte le invisibili Potenze, e vedi se sia possibile trovare un altro tale prodigio in tutta la creazione... Conta dunque i portenti, ed ammira la superiorità della Vergine: lei sola ineffabilmente accolse nel talamo colui che tutta la creazione con timore e tremore inneggia» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Laudatio in sanctam Virginem ac Dei genitricem Mariam*, 2: PG 65, 718-720).

STANZA XVI (Οἶκος ις')*Lo stupore degli angeli davanti al Dio incarnato*

1. Πᾶσα φύσις ἀγγέλων | κατεπλάγη τὸ μέγα
2. τῆς σῆς ἐνανθρωπήσεως ἔργον·
3. τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεόν, | ἐθεώρει πᾶσι προσιτόν
4. ἄνθρωπον,
5. ἡμῖν μὲν συνδιάγοντα, ὁ ἀκούοντα δὲ παρὰ πάντων·
6. Ἀλληλούϊα.

[Ogni specie di angeli sbigottì per il grande evento della tua incarnazione. Infatti, contemplava l'Inaccessibile in quanto Dio fatto uomo a tutti accessibile, vivere insieme con noi e da tutti ascoltare: Alleluia!].

Mentre la stanza XIV – a complemento della stanza XIII che canta il ritorno dell'umanità per mezzo di Maria al paradiso perduto – invita gli uomini a volgere in alto la mente, la stanza XVI – a complemento della stanza XV sull'infinita condiscendenza del Verbo nel farsi uomo dalla Theotokos – presenta tutte le schiere degli angeli che quasi si affacciano dal cielo a contemplare l'inaudito mistero di un Dio che si rende familiare agli uomini nel condividere la loro esperienza di vita.

Πᾶσα φύσις ἀγγέλων – “Ogni specie di angeli”. La tradizione ebraica aveva molte volte parlato di “angeli”, qualificandoli nell'Antico Testamento come “i suoi angeli”, cioè di Dio (nel Nuovo Testamento “i suoi angeli” sono anche di Cristo); aveva parlato del loro numero incalcolabile; li aveva classificati con nomi propri, come i Serafini, i Cherubini, i Troni, le Dominazioni, le Virtù, le Potestà, i Principati, gli Arcangeli, gli Angeli; alcuni li aveva chiamati anche con nome individuale, come Michele, Gabriele, Raffaele... La tradizione cristiana seguì quella ebraica e con lo pseudo-Dionigi classificò le schiere degli angeli in tre gerarchie di tre ordini ciascuna, attribuendo ad ognuna una funzione specifica nel cosmo e verso gli uomini. L'Akathistos parla appunto di ogni specie o categoria di angeli, presi tutti insieme: πᾶσα φύσις ἀγγέλων.

A Natale il vangelo di Luca ricorda:

«E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste, che lodava Dio e diceva: Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini, che egli ama» (Lc 2,13-14).

Ora, l'angelo che si presentò ai pastori disse loro:

«Non temete: ecco, vi annuncio una grande gioia, che sarà di tutto il popolo: oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore, che è Cristo Signore. Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, adagiato in una mangiatoia» (Lc 2,10-11).

κατεπλάγη – “sbigottì”, cioè tutta la moltitudine degli angeli restò attonita, atterrita, colta quasi da spavento davanti al “grande evento” dell’incarnazione. La stanza I presenta Gabriele che dinanzi alla Vergine di Nazaret, “contemplandoti in lei incarnato, o Signore”, ἐξίστατο καὶ ἴστατο – “andò fuori di sé e stette”.

τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεόν – “l’Inaccessibile come Dio”. È questo il motivo dello sbigottimento degli angeli. Paolo nella prima lettera a Timoteo scrive:

«Ti ordino di conservare senza macchia e in modo irreprensibile il comandamento, fino alla manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo, che al tempo stabilito sarà a noi mostrata da Dio, il beato e unico Sovrano, il Re dei re e Signore dei signori, il solo che possiede l’immortalità e abita una luce inaccessibile (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον): nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo. A lui onore e potenza per sempre. Amen» (1Tim 6,14-16).

Paolo si limita a dire che Dio “nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo”. L’Akathistos afferma, in forma assoluta, quindi comprese anche tutte le schiere degli angeli, che Dio è “l’Inaccessibile” in quanto Dio. Il contrappunto è proprio l’essersi fatto “accessibile a tutti”, angeli compresi, col mistero della sua incarnazione. Dunque l’incarnazione, grande “fatto, opera o evento”, consente anche agli ordini degli angeli di contemplare colui che è l’Inaccessibile in quanto Dio diventato accessibile in quanto uomo: non solo, ma in una condizione di amichevole convivenza con noi.

ἡμῖν μὲν συνδιαγόντα – “convivente con noi”. Da parte di Dio è una degnazione (μὲν) l’intrattenersi con noi; da parte nostra (δὲ) è un dovere fargli sentire il nostro grazie e rendergli gloria: alleluia!

Il testo biblico al quale l’Akathistos evidentemente si ispira è il prologo di Giovanni:

«E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν); e noi abbiamo contemplato (ἐθεασάμεθα) la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14).

Il Verbo del Padre, a lui coeterno e per mezzo del quale tutto è stato creato, “si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi” (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). L'immagine della “tenda” ci ricorda il pellegrinare del popolo di Israele nel deserto e la “tenda del convegno” o “Dimora” eretta da Mosè, sulla quale si posava la colonna di nube e di fuoco, e nella quale Dio parlava con Mosè faccia a faccia (cf. Es 33, 7-11): tenda o Dimora che Dio consacrò con la presenza della sua gloria, e che accompagnava il viaggio del popolo verso la terra promessa:

«Allora la nube coprì la tenda del convegno e la gloria del Signore riempì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda del convegno, perché la nube sostava su di essa e la gloria del Signore riempiva la Dimora. Per tutto il tempo del loro viaggio, quando la nube s'innalzava e lasciava la Dimora, gli israeliti levavano le tende. Se la nube non si innalzava, essi non partivano, finché non si fosse innalzata. Perché la nube del Signore, durante il giorno, rimaneva sulla Dimora e, durante la notte, vi era in essa un fuoco, visibile a tutta la casa d'Israele, per tutto il tempo del loro viaggio» (Es 40,34-38).

Il prologo di Giovanni ci richiama anche il libro di Baruc 3,36-38:

«Egli è il nostro Dio, e nessun altro può essere confrontato con lui. Egli ha scoperto ogni via della sapienza e l'ha data a Giacobbe, suo servo, a Israele, suo amato. Per questo è apparsa sulla terra e ha vissuto fra gli uomini (ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανέστράφη)».

Il pensiero dei Padri greci pone Iddio e i suoi misteri al di sopra di tutte le creature, anche degli angeli, nell'ambito della sua inconoscibilità. Perciò l'incarnazione ha aperto anche agli angeli la via della conoscenza del vero volto di Dio e del suo agire. Scrive san Paolo:

«A me, che sono l'ultimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia: annunciare alle genti le impenetrabili ricchezze di Cristo e illuminare tutti sulla attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio, creatore dell'universo, *affinché, per mezzo della Chiesa, sia ora manifestata ai Principati e alle Potenze dei cieli la multiforme sapienza di Dio*, secondo il progetto eterno che egli ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo la libertà di accedere a Dio in piena fiducia» (Ef 3,8-12).

E san Pietro conferma:

«A loro [ai profeti] fu rivelato che, non per se stessi, ma per voi erano servitori di quelle cose che ora vi sono annunciate per mezzo di coloro che vi hanno

portato il vangelo mediante lo Spirito Santo, mandato dal cielo: cose nelle quali gli angeli desiderano fissare lo sguardo (εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι)» (1Pt 1,12).

Tutti dunque, indistintamente, angeli e uomini, mediante la “grande opera” dell’incarnazione, con la quale Dio è venuto ad abitare in mezzo a noi, possono contemplare l’Invisibile fatto visibile, l’Inaccessibile diventato accessibile a tutti e familiare con noi. Al quale dunque non cessa di salire, da parte di tutti, angeli e uomini, l’acclamazione di lode: Alleluia!

STANZA XVII (Οἶκος ιζ')

La Vergine partoriente, mistero di fede

I.- PROLOGO

1. Ῥήτορας πολυφθόγγους | ὡς ἰχθύας ἀφώνους
2. ὀρώμεν ἐπὶ σοί, Θεοτόκε·
3. ἀποροῦσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς | καὶ παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν
4. ἴσχυσας·
5. ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες, ὁ πιστῶς βοῶμεν·

[I retori dalle molte parole vediamo senza parola come pesci dinanzi a te, Madre di Dio: infatti non sono in grado di dire “il come” tu rimanga vergine e abbia potuto partorire. Noi però, ammirando il mistero, esclamiamo con fede:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Fin dagli inizi del secolo II compare una tradizione, testimoniata dal cosiddetto Protovangelo di Giacomo e da altri apocrifi, che afferma il parto verginale di Maria. Anzi, questa tradizione venne assunta con gioia da alcune correnti gnostiche, per provare l’irrealtà della carne di Cristo: se infatti, nascendo, il Cristo non infranse i sigilli verginali della Madre né ella fu soggetta alle doglie comuni delle partorienti, è segno che Cristo non ebbe una vera carne, ma fu uomo solo in apparenza. Contro questa tesi gnostica si scagliò con forza specialmente Tertulliano († c. 230), il quale, per salvaguardare la vera carne di Cristo, negò di conseguenza il parto verginale di Maria.⁹¹ L’ambiente alessandrino invece, con Clemente e Origene si mostrò incline, sia pure con riserve, a un parto verginale di Maria.

⁹¹ Cf. TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 23: PL 2,789-790: «Peperit enim, quae ex sua carne; et non peperit, quae non ex viri semine. Et virgo, quantum a viro; non virgo

Nella seconda metà del IV secolo, accanto alle accese dispute trinitarie e a quelle incipienti cristologiche, insorse anche il problema della “verginità di Maria”, che trovò fervidi difensori in Epifanio e nei Cappadoci in Oriente, in Ambrogio, Girolamo e Agostino in Occidente. La controversia mariologica sulla verginità di Maria però, mentre non intaccava il concepimento verginale di Cristo, si poneva pro o contro la verginità perpetua di Maria “*post partum*”, cioè dopo che ebbe generato il Signore.⁹²

Molto più incerto rimaneva l'aspetto della “*virginitas in partu*”. La difese Ambrogio in Occidente; in Oriente Gregorio di Nissa, nella sua omelia sul Natale, dalla quale certamente dipende anche l'Akathistos, Anfilochio di Iconio e Severiano di Gabala.⁹³

*quantum a partu... Peperit, quae peperit. Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege...». Per una visione esatta sulla figura di Maria negli apocrifi e sulle primitive posizioni dottrinali riguardo alla verginità di Maria si consulti l'accurato e documentato volume di G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981: pp. 51-61 (la figura di Maria negli apocrifi); pp. 81-83 (la «*virginitas Mariae ante partum*»); pp. 84-86 (la «*virginitas post partum*»); pp. 86-88 (la «*virginitas in partu*»). Questo nel quadro dei primi tre secoli.*

⁹² Rinvio ancora all'erudito e sicuro lavoro di G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 95-128: *Maria nel simbolo della Chiesa universale: Costantinopoli (381)*, dove il dotto salesiano ampiamente espone il pensiero di Epifanio, di Efrem, dei Cappadoci e di altri sulla figura di Maria.

⁹³ Scrive il Nisseno: «Ascolta Isaia che proclama: “Un bambino è nato per noi; un figlio ci è stato dato” (Is 9,6). Impara dallo stesso profeta come è nato il bambino; come un figlio è stato donato. Forse in conformità con la legge della natura? Il profeta lo nega. Il padrone della natura non ubbidisce alle leggi della natura. Ma come nacque il bambino? Dimmelo. Il profeta risponde: “Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che chiameranno Emmanuele” (Is 7,14) e che tradotto significa: Dio-con-noi.

O evento meraviglioso! La Vergine diventa madre e rimane vergine. Osserva questa novità della natura. Tutte le altre donne, finché rimangono vergini, non diventano madri; e quando una diventa madre, non conserva più la sua verginità. Qui invece i due termini si addicono alla stessa persona. È la medesima donna infatti che si presenta come madre e come vergine, giacché né la verginità ha fatto da ostacolo al suo parto, né la maternità ha eliminato la verginità. Conveniva infatti che il Redentore, entrato nella vita umana per rendere noi tutti incorruttibili, prendesse origine Egli stesso da una generazione incorruttibile. Infatti, secondo la nostra consuetudine di parlare, viene detta illibata la donna che non ha avuto rapporto con l'uomo...

Come sul monte il rovetto ardeva ma non si consumava, così la Vergine partorì la luce e non si corruppe. Né ti sembri sconveniente la similitudine del rovetto, che prefigura il corpo della Vergine, che ha partorito Dio» (GREGORIUS NYSSENUS, *In nativitate Domini*: PG 46, 1136).

Anche Anfilochio di Iconio difende la verginità nel parto della Theotokos, seguendo e ampliando il commento di Origene alla Presentazione del Signore nel tempio. Scrive:

La “*virginitas in partu*” anzi divenne, per i Padri del periodo efesino, documento per comprovare l’unione ipostatica delle due nature in Cristo e la divina maternità: perché in quanto uomo il Verbo nacque da Maria, in quanto Dio conservò intatta anche dopo il parto la verginità della Madre. La *virginitas in partu* infatti non dipende dalla volontà della Madre, ma da una precisa volontà e operazione divina, che l’umana ragione non può spiegare, ma solo la fede sa gioiosamente credere.⁹⁴

«Quando venne il tempo della loro purificazione, secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore, come è scritto nella Legge del Signore: Ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore” (Es 13, 2) (Lc 2, 22-23)... Infatti la natura vuole che il seno di ogni vergine venga aperto dal rapporto con l’uomo; solo a questa condizione la donna potrà partorire. Ma per il nostro Salvatore le cose si sono svolte diversamente: egli nacque da un seno aperto senza atto coniugale e in un modo inspiegabile. Ecco perché le parole: Ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore, si addicono soltanto al Signore...

Ma c’è qualcuno il quale sostiene che, se le parole: Ogni maschio primogenito sarà consacrato al Signore, si riferiscono al Signore stesso, allora la Vergine non rimase tale... Cerca piuttosto di ascoltare intelligentemente: per quello che concerne la sostanza della verginità, le porte verginali non furono aperte in nessun modo; e questo accadde per volere di colui che era stato fino allora portato nel seno di lei, secondo quanto dice di lui la profezia: “Questa è la porta del Signore; egli vi entrerà e ne uscirà; e la porta rimarrà chiusa” (Ez 44, 2). Perciò, per quanto riguarda la sostanza della verginità, le porte verginali non furono aperte in nessun modo; ma per quanto si riferisce alla potenza del Signore che è nato, non vi è nulla che possa rimanere chiuso di fronte a lui, ma tutto è per lui aperto ed accessibile. Nulla può essergli di impedimento o di disturbo». (AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Homilia de Occursu Domini*, 2-3: PG 39, 48-49).

Severiano di Gabala († dopo 408), dopo aver ricordato la condanna di Eva ai dolori del parto, scrive: «Viene l’angelo a dire alla Vergine: “Godi, o grazziata” (Lc 1, 28). Con quel *godi* egli scioglie la catena del dolore. *Godi*: è venuto colui che scioglie il dolore. “Godi, o grazziata”, poiché fino ad ora maledetta... Poiché quella aveva subito una doppia maledizione, il dolore ed il gemito che si ha nel parto, l’angelo introduce un partorire che scioglie quell’altro partorire: “Ecco, concepirai nel seno e partorirai un figlio, e lo chiamerai per nome Gesù” (Lc 1, 31). “Egli infatti salverà il suo popolo dai loro peccati” (Mt 1,21). Scioglie i peccati dei tuoi padri il frutto che germoglia in te». (SEVERIANUS GABALENSIS, *Homilia VI, De mundi creatione*: PG 56, 497).

⁹⁴ Cito soltanto qualche autore.

Proclo di Costantinopoli, nell’Omelia I sulla Madre di Dio, scrive: «Se dunque la madre non fosse rimasta vergine, un semplice uomo sarebbe il suo nato, e non mirabile il suo parto; ma se dopo il parto rimase vergine (εἰ δὲ καὶ μετὰ τὸν ἔμεινε παρθένος), come non sarà egli anche Dio, e indicibile il mistero? Senza corruzione nacque colui che a porte chiuse entrò nel Cenacolo e non ne fu impedito. Nel quale Tommaso, riconoscendo unite le due nature, esclamò e disse: “Signore mio e Dio mio” (Gv 20, 28)». (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in Dei genitricem Mariam*, 3: PG 65, 681).

Teodoto di Ancira in diversi luoghi parla della verginità nel parto di Maria, come prova dell’unione ipostatica e della divina maternità. Cito dall’Omelia I sul Natale, letta e

Ῥήτορας πολυφθόγγους ὡς ἰχθύας ἀφώνους... – “I retori dalle molte parole vediamo senza parola come pesci”... Come Zaccaria era stato incredulo davanti all’annuncio dell’angelo, e perciò divenne muto e incapace di esprimersi fino a che tutto fu compiuto (cf. Lc 1,20), così restano muti come pesci, e cioè del tutto incapaci di capire e di dire coloro che, poggiando sui propri ragionamenti, vogliono indagare il “modo” di questo singolare prodigioso parto verginale. Si contrappongono fede e ragione.

ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες, πιστῶς βοῶμεν – “noi però, ammirando il mistero, acclamiamo con fede”. Il *prologo* della stanza parte da una duplice constatazione: mentre i più celebri retori si vedono incapaci di trovare ed esprimere il “come”, cioè il modo con cui la Vergine abbia potuto veramente partorire e restare vergine fisicamente intatta anche dopo il parto, i fedeli che non indagano il mistero ma lo contemplano adoranti, cantano con fede la Theotokos. Ragione umana e fede qui si contrappongono; della prima sono esponenti “i retori altisonanti”, della seconda “noi”, gli umili fedeli.

La fonte è ancora l’Omelia di Basilio di Seleucia: ulteriore conferma, questa, che Basilio di Seleucia è l’autore dell’Akathistos. Egli scrive:

approvata ad Efeso: «Splendido e singolare è l’oggetto della presente festività: splendido perché apportò agli uomini comune salvezza; singolare, perché vinse le leggi della natura. La natura infatti non conosce una partoriente che resti vergine: ma la grazia fece la partoriente e conservò la vergine (ἡ δὲ χάρις καὶ τίκτουσαν ἔδειξε καὶ παρθένον ἐφύλαξε); fece la madre e non danneggiò la verginità: fu infatti la grazia che costituì l’illibatezza...» (THEODOTUS ANCYRANUS, *Homilia I in nativitatem Domini*, 1: PG 77, 1349).

Paolo di Emesa († dopo 433) afferma: «Oggi si compie la nascita mirabile, si compie il parto della Vergine inesperta di nozze. O miracolo! La Vergine partorisce e rimane vergine; diviene Madre, e non soggiace in nulla a ciò cui soggiace una madre. Partorì infatti la Vergine: cosa propria delle donne; ma rimase vergine: cosa che non è propria delle donne partorienti» (PAULUS EMESEUS, *Homilia I in Nativitatem Domini*, 1: PG 77, 1436).

Esichio di Gerusalemme, l’esegeta, commentando l’Ipapante, afferma: «“Ogni maschio che apre il seno sarà chiamato santo al Signore” (Lc 2,23). Questo contiene la Legge. Ma Cristo, come abbiamo detto, in quanto Legislatore compì la sua propria Legge in modo superiore alla Legge: non aprì infatti, ma lasciò chiusa la porta verginale, non tolse il naturale sigillo, non danneggiò la Genitrice: le lasciò intatto il decoro della verginità. E se non credi, istruisciti da Ezechiele: “Mi fece voltare verso la via della porta esterna del santuario che guarda ad oriente; era chiusa. Mi disse il Signore: Questa porta starà chiusa; non si aprirà a nessuno e nessuno passerà per essa: perché il Signore Dio d’Israele entrerà ed uscirà; e starà chiusa” (Ez 44, 1-2)» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *Homilia I in Hypapantem*, 3: PG 93, 1469-1470).

«Soccorrimi perché, da te istruito, possa dire di te non come partoristi il Verbo incarnato – infatti è al di sopra di ogni “come” il modo del tuo parto (ὕπερ τὸ πῶς γὰρ ἔστιν ὁ τοῦ τόκου σου τρόπος) –, ma che divenisti Madre rimanendo Vergine (ὅτι καὶ μήτηρ γέγονας καὶ παρθένος ἔμεινας), al modo che il nato da te diventò uomo senza menzogna e rimase veramente Dio, riparando la fattura delle sue mani».⁹⁵

II.– LE 12 SALUTAZIONI

Al centro della stanza e delle 12 *salutazioni* sta la metodologia con cui ci si accosta ai misteri di Dio, compreso il parto verginale di Maria. Parto verginale, col quale Cristo è uscito dal grembo materno lasciandolo intatto, così come più tardi – cioè dopo la risurrezione – è entrato e uscito dal cenacolo a porte chiuse. Questo parallelo tra i due eventi è costante nel periodo efesino e calcedonese, per mettere in risalto la duplice natura e l'unica persona di Cristo: infatti come, nascendo, apparve vero uomo, ma in quanto Dio lasciò intatta la Madre, così apparendo agli apostoli mostrò loro la sua vera carne umana, ma come Dio entrò ed uscì a porte chiuse dal cenacolo. Non si tratta di una nuova situazione del Risorto, ma dell'evento originario per cui egli è insieme e Dio e Uomo. Si tratta di un mistero che appartiene alla sapienza di Dio e solo Dio lo può conoscere e realizzare.

A base delle *salutazioni* stanno due testi biblici, manifestativi dell'uno e dell'altro atteggiamento della ragione umana di fronte al mistero. Da una parte, il racconto del fallimento di Paolo ad Atene davanti al consesso dei retori e dei sapienti del mondo (cf. At 17,22-34), per aver parlato di Cristo risorto, e la susseguente reazione dell'Apostolo nella prima lettera ai Corinzi (cf. 1Cor 1,18-25); dall'altra, il racconto della pesca sul lago dopo la risurrezione di Gesù (cf. Gv 21,1-8), dove prima Giovanni, poi Pietro e i suoi compagni “riconoscono” il Signore e sono misticamente costituiti pescatori degli uomini (Gv 21,9-12).

- [1.] Χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δοχεῖον·
- [2.] χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον.
- [3.] Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα·
- [4.] χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα.

⁹⁵ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Homilia in sanctam Dei Genitricem*, 4: PG 85, 436.

*[Ave, albergo della sapienza di Dio;
ave, dispensa della sua provvidenza.
Ave, tu dimostri insipienti i filosofi;
ave, tu i parlatori rendi senza parole].*

- [5.] Χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν | οἱ δεινοὶ συζητηταί·
[6.] χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν | οἱ τῶν μύθων ποιηταί.
[7.] Χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων | τὰς πλοκάς διασπῶσα·
[8.] χαῖρε, τῶν Ἀλιέων | τὰς σαγήνας πληροῦσα.

*[Ave, perché divennero stolti i sottili indagatori;
ave, perché appassirono i creatori dei miti.
Ave, tu degli Ateniesi dirompi le trame;
ave, tu dei Pescatori riempi le reti].*

- [9.] Χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα·
[10.] χαῖρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα.
[11.] Χαῖρε, ὁλκάς τῶν θελόντων σωθῆναι·
[12.] χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων.

*[Ave, tu estrai da un abisso di ignoranza;
ave, tu illumini molti nella conoscenza.
Ave, naviglio di quanti vogliono salvarsi;
ave, tu porto dei naviganti di questa vita].*

Il primo testo biblico di base è la permanenza di Paolo ad Atene e il suo discorso all'areopago, davanti ai filosofi stoici ed epicurei (At 17,22-34).

- [1.] Χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δοχεῖον·
[2.] χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμεῖον.

*[Ave, albergo della sapienza di Dio;
ave, dispensa della sua provvidenza].*

σοφία (sapienza) e πρόνοια (provvidenza) sono due parole cardine dell'antica scuola ateniese. Tutti i "filosofi" della scuola di Atene infatti ricercavano la "sapienza", e ne proponevano chi uno chi l'altro modello. Platone (428-348 a.C.), il filosofo per antonomasia, e il suo discepolo e continuatore Aristotele (384-322 a.C.), metafisico e finissimo dialettico, molto scrissero e disputarono sulla "sapienza", intesa non soltanto come sapienza individuale che regola la vita privata, ma come sapienza "cosmica" che regge il mondo creato. Ma mentre per Platone il "primo ente" che regge l'universo si prende anche cura dell'universo creato, per Aristotele il "primo principio immobile", essendo infinito, non può pensare che a se stesso ("pensiero del pensie-

ro"); quindi non si prende cura delle altre realtà inferiori. Aristotele dunque non ammette la "provvidenza".

Lo stoicismo, introdotto ad Atene da Zenone di Cizio (336-263 a.C.) intorno all'anno 300 a.C. e molto seguito da filosofi greci e da imperatori e scrittori romani, è di stampo etico individuale: nell'ideale stoico è il dominio sulle passioni (o *apatia*) che permette allo spirito il raggiungimento della saggezza (σοφία). Dio è l'ordine del mondo e l'anima del mondo. Si trova in tutte le cose (*panteismo*) e le governa con una ferrea necessità (*determinismo*). Il saggio (σοφός) è colui che è virtuoso.

L'epicureismo, all'opposto, iniziato dal filosofo greco Epicuro (341-270 a.C.) sostiene che non esiste un vero e proprio ordine nel mondo. Tutto è dovuto alle casuali aggregazioni e disaggregazioni degli atomi. Il bene è il piacere, inteso come assenza di dolore, di turbamento e di passioni. Il saggio (σοφός) è colui che ricerca solo i piaceri naturali e necessari e vive in amicizia con i suoi amici.

Questo è il contesto poliedrico e contraddittorio in cui si è trovato Paolo ad Atene: davanti a questi "filosofi" ha tenuto il suo discorso, annunciando Cristo morto e risorto come unica sapienza e unica salvezza.

σοφίας Θεοῦ - προνοίας αὐτοῦ - "sapienza di Dio" - "sua provvidenza". σοφία: la "sapienza" era dunque la ricerca dei greci in genere e degli ateniesi in particolare, come attesta san Paolo, dopo il fallimento all'areopago di Atene (cf. At 17,16-33), contrapponendo la "sapienza del mondo" (τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου) alla "sapienza di Dio" (Θεοῦ σοφίαν):

«La parola della croce è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti (ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν) e annullerò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il sapiente (σοφός)? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore (συζητητής) di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo (οὐχὶ ἐμώρανε ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου)? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio (ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ), il mondo, con tutta la sua sapienza (διὰ τῆς σοφίας), non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza (διὰ τῆς μωρίας) della predicazione. Mentre i giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza (Ἑλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia giudei che greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio (Θεοῦ σοφίαν)» (1Cor 1,18-24).

Dunque, "sapienza di Dio" (σοφία Θεοῦ) è Cristo; "provvidenza di

Dio” (πρόνοια αὐτοῦ) è il sapiente disegno del Padre di salvare il mondo con la stoltezza della predicazione, cioè con l’incarnazione, morte e risurrezione del Signore Gesù: scandalo per i giudei, stoltezza per i greci.

Per questo la Vergine Madre è insieme δοχεῖον (“accoglienza, ricettacolo, albergo”, quindi “sede”) della “Sapienza di Dio” che è Cristo e ταμεῖον (“dispensa, tesoro, celliere”) della sua Provvidenza, cioè del piano sapienziale di Dio per la salvezza del mondo. La Theotokos infatti è la sede verginale del Verbo incarnato e la conseguente manifestazione dell’agire salvifico di Dio. Nel contesto tuttavia di questa stanza XVII è il suo grembo verginale sempre intatto anche nel parto che diventa dimostrazione e prova tangibile della Sapienza e della Provvidenza di Dio, che così volle, e perciò così fece. Il parto verginale è opera di Dio: è quindi avvolto dal mistero. Perciò – esordiva il prologo – “i retori altisonanti son muti come pesci davanti a lei, incapaci di spiegare ‘il modo’ per cui rimanga vergine eppure abbia potuto partorire”.

[3.] Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα·

[4.] χαῖρε, τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα.

*[Ave, tu dimostri insipienti i filosofi;
ave, tu i parlatori rendi senza parole].*

Per meglio comprendere queste due e le seguenti *salutazioni* è necessario richiamare il racconto della permanenza di Paolo ad Atene e del suo discorso all’areopago:

«Quelli che scortavano Paolo lo accompagnarono fino ad Atene e se ne ripartirono con l’ordine per Sila e Timoteo di raggiungerlo al più presto. Mentre Paolo li attendeva ad Atene, fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli (κατείδωλον οὔσαν). Discuteva frattanto nella sinagoga con i giudei e i pagani credenti in Dio e ogni giorno sulla piazza principale con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici (τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων) discutevano con lui e alcuni dicevano: "Che cosa vorrà mai insegnare questo ciarlatano?". E altri: "Sembra essere un annunziatore di divinità straniera"; poiché annunziava Gesù e la risurrezione. Presolo con sé, lo condussero sull’Areopago e dissero: "Possiamo dunque sapere qual è questa nuova dottrina predicata da te? Cose strane per vero ci metti negli orecchi; desideriamo dunque conoscere (βουλόμεθα οὖν γινῶναι) di che cosa si tratta". Tutti gli Ateniesi infatti (Ἀθηναῖοι δὲ πάντες) e gli stranieri colà residenti non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare. Allora Paolo, alzatosi in mezzo all’Areopago, disse: "Cittadini ateniesi... In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni

dei vostri poeti (τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν) hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana. Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza (τῆς ἀγνοίας), ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti". Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Così Paolo uscì da quella riunione» (At 17,15-33).

φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα – “tu dimostri insipienti i filosofi”, li dimostri cioè privi di sapienza (σοφία). Si tratta – come è palese dalla narrazione di At 17,18 – di filosofi epicurei e stoici, che discutevano con Paolo e lo definivano un ciarlatano, perché annunciava secondo loro “divinità straniera, cioè Cristo e la risurrezione». Ora, il parto verginale di Maria è quasi l'anticipo dell'evento della risurrezione, perché Cristo uscirà dal sepolcro chiuso e sigillato, come nascendo era uscito dalla porte verginali “chiuse” di Maria, lasciandole intatte.

τεχνολόγους ἀλόγους ἐλέγχουσα – “tu gli abili oratori rendi senza parole”. Stando al racconto degli Atti, «tutti gli Ateniesi (Ἀθηναῖοι δὲ πάντες) e gli stranieri colà residenti non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare (ἢ λέγειν ἢ ἀκούειν)» (At 17,21). Non si tratta dunque solo di “retori” o di “maestri di retorica”, ma anche di gente comune greca o di passaggio da Atene, innamorati del “bel dire”. La nuova dottrina che Paolo annuncia è il piano attuato ora da Dio mediante la venuta del Figlio, incarnato, morto e risorto: Maria ne è il tramite umano, rivelatore del divino.

[5.] Χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν ἱ οἱ δεινοὶ συζητηταί·

[6.] χαῖρε, ὅτι ἐμαράνθησαν ἱ οἱ τῶν μύθων ποιηταί.

*[Ave, perché divennero stolti i sottili indagatori;
ave, perché appassirono i creatori dei miti].*

ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί· – “divennero stolti i sottili indagatori”. L'Akathistos ha sotto gli occhi la prima lettera di Paolo ai Corinzi, dove l'Apostolo riassume implicitamente la sua esperienza negativa di Atene. Scrive infatti:

«Dov'è il sottile ragionatore (συζητητής) di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo (οὐχὶ ἐμώρανεὶν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου)?

συζητητής infatti non è solo il “ragionatore”, ma l’indagatore, l’investigatore, lo “scrutatore” dei misteri divini, per misurarli con la sola ragione. Molto diffidarono i Padri del IV e del V secolo di questa figura, che pretendeva scrutare addirittura il mistero trinitario, poi quello cristologico.⁹⁶ Anche il parto verginale di Maria è un mistero, che va creduto, non investigato. È stolto chi lo voglia comprendere con la sola ragione. I Padri del secolo IV e V dettarono un principio: nei misteri rivelati “il fatto” va creduto indubitatamente, senza mai osare indagarne “il modo”, il quale appartiene esclusivamente alla sapienza di Dio.

ἐμαράνθησαν οἱ τῶν μύθων ποιηταί – “appassirono i creatori dei miti”, e quindi i poeti tanto celebrati ad Atene. Paolo ne aveva citato un verso, nel discorso all’areopago, par cattivarsi l’uditorio: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri *poeti* (τῶν καθ’ ἡμᾶς ποιητῶν) hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo» (At 17,28). Ma ad Atene Paolo fremeva nel suo spirito «al vedere la città piena di idoli» (At 17,16). Ora però, al tempo di Calcedonia, quando fu composto l’Akathistos, le mitologie se non erano ancora del tutto scomparse, erano certamente appassite come fiori di altri tempi. La stessa scuola di Atene sarebbe stata definitivamente chiusa dall’imperatore Giustiniano, dopo meno di un secolo, cioè nell’anno 529.

[7.] Χαῖρε, τῶν Ἀθηναίων | τὰς πλοκάς διασπῶσα·

[8.] χαῖρε, τῶν Ἀλιέων | τὰς σαγίνας πληροῦσα.

*[Ave, tu degli Ateniesi dirompi le trame;
ave, tu dei Pescatori riempi le reti].*

Il passaggio non è facile, ma è facilmente comprensibile. Da Atene si passa al lago di Galilea; dagli Ateniesi ai Pescatori del lago; dalle reti d’in-

⁹⁶ Mi limito a citare soltanto Basilio Magno, nell’Omelia sul Natale: «Si adori in silenzio quella prima generazione di Cristo che è peculiare e propria della sua divinità; anzi comandiamo ai nostri stessi pensieri di non ricercare nè indagare inopportuna-mente il mistero. Dove infatti non intercorsero nè tempo nè secoli, dove non si pensò al modo, dove non vi fu presente spettatore, nè vi è chi ne possa discorrere, come potrebbe la mente immaginarlo? E la lingua stessa come potrebbe aiutare il pensiero? “Il Padre era ed il Figlio fu generato”. Non chiedere: Quando? Stolta è la domanda. Non chiedere: Come? perché è impossibile rispondere. Infatti il “quando” è qualcosa di temporale; il “come” ci fa cadere nelle modalità materiali della generazione». (BASILIUS MAGNUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 1: PG 31, 1457).

ganno intrecciate dai sofisti, che si rompono, alle povere reti dei pescatori che non si rompono, pur portando un carico sovrappeso di pesci. L'immagine dunque è quella della rete e dei pesci; non si tratta però di pesci, ma di uomini che si lasciano "irretire" dai sofisti o "pescare" dagli apostoli. Ricordiamo la promessa di Gesù a Pietro e ai suoi compagni: «Seguitemi, vi farò pescatori di uomini (ἀλιεῖς ἀνθρώπων) (Mt 4,19)».

Sullo sfondo di queste ultime *salutazioni* stanno in contrapposto le due scene: Paolo all'areopago, attorniato da filosofi e sofisti increduli e ridanciani (cf. At 17,18-21); d'altra parte, sul lago di Galilea, gli Apostoli nella barca intenti a pescare e Gesù risorto sulla riva. Scrive l'Evangelista:

«Allora uscirono e salirono sulla barca; ma in quella notte non presero nulla. Quando già era l'alba Gesù si presentò sulla riva, ma i discepoli non si erano accorti che era Gesù. Gesù disse loro: "Figlioli, non avete nulla da mangiare?". Gli risposero: "No". Allora disse loro: "Gettate la rete (τὸ δίκτιον) dalla parte destra della barca e troverete". La gettarono e non potevano più tirarla su (ἐλκύσαι) per la gran quantità di pesci...» (Gv 21,3-6).

Il vangelo proclamato da Paolo agli Ateniesi nell'areopago allora non fu accolto che da pochi:

«Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Così Paolo uscì da quella riunione» (At 17,32-33).

Ma più tardi il cristianesimo penetrò in Grecia, disgregando per sempre le trame dei sofisti e dei retori ateniesi, riempiendo invece le reti dei pescatori di Galilea. L'annuncio del Verbo di Dio, nato verginalmente da Maria per la nostra salvezza (cf. definizione di Calcedonia), per noi morto e risorto, divenne norma di fede e di vita per molti nel mondo.

[9.] Χαῖρε, βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα·

[10.] χαῖρε, πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα.

[Ave, tu estrai da un abisso di ignoranza;
ave, tu illumini molti nella conoscenza].

βυθοῦ ἀγνοίας ἐξέλκουσα – "Tu tiri su da un abisso di ignoranza". È l'ignoranza (ἀγνοία) del vero Dio, che avvolgeva la terra e la sprofondava come in fondo al mare. Disse Paolo all'areopago:

«Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza (τῆς ἀγνοίας), ora Dio ordi-

na a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (At 17,30-31).

πολλοὺς ἐν γνώσει φωτίζουσα – “tu illumini molti nella conoscenza”. Ad Atene erano tutti alla ricerca della conoscenza, o della vera gnosi – βουλόμεθα οὖν γινῶναι (At 17,20) – ma solo pochi accolsero l’annuncio di Paolo (cf. At 17,34). Ora però – nel momento cioè in cui l’autore componeva l’Akathistos – “molti” ne sono illuminati. Ricordo ancora che il “battesimo” era indicato già dal tempo degli Apostoli col termine “φωτισμός”. Maria allora, la Vergine Theotokos, è “luce di conoscenza” del vero volto del vero Dio.

[11.] Χαῖρε, ὁλκὰς τῶν θελόντων σωθῆναι·

[12.] χαῖρε, λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων.

*[Ave, naviglio di quanti vogliono salvarsi;
ave, tu porto dei naviganti di questa vita].*

ὁλκὰς τῶν θελόντων σωθῆναι – “naviglio di quanti vogliono salvarsi”. Qui non è più soltanto la “barca” (πλοῖον) di Pietro, incapace di portare il peso dei pesci miracolosamente pescati: ὁλκὰς indica una nave “oneraria”, una nave da carico e da trasporto. Maria è questa “nave” provvidenziale e sicura che può attraversare anche mari in tempesta, ed accoglie tutti coloro che sinceramente vogliono essere tratti in salvo: per Lei infatti si accede a Cristo unico salvatore ed eterna salvezza di tutti.

λιμὴν τῶν τοῦ βίου πλωτήρων – “porto dei naviganti della vita”. Maria è detta “porto” per approdare al Signore. Come gli apostoli in quel mattino, che remavano verso Gesù risorto che si era presentato sulla riva (Gv 21,4.8), quanti vogliono e cercano la loro salvezza attraverso il mare della vita presente, compiendo quasi una traversata, giungono al porto, cioè alla riva dove Gesù li attende. Maria è il porto di attracco, la riva di approdo: perché solo in Maria, la Vergine Madre di Dio, e attraverso di lei si trova il Cristo Salvatore, vero Dio e vero uomo.

Sintetizzando:

Le *salutazioni* ci portano nel consesso dell'areopago di Atene: lì filosofi, retori, ricercatori del bel dire (non della verità), poeti di miti, in una parola "ateniesi", soppesano le parole di Paolo che annuncia una salvezza a loro ignota, operata da Dio, dandone a tutti prova sicura col risuscitare Cristo dai morti. La reazione ateniese all'annuncio della "risurrezione di Cristo", opera divina e perciò al di là della ragione, pone fine al discorso di Paolo, il quale scriverà poi ai Corinzi: «Dov'è il sapiente? Dov'è il dottore? Dov'è mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione» (1Cor 1, 20-21).

Questo vale non solo per la risurrezione del Signore, ma per ogni "mistero" della sua vita. Anche Maria è un "mistero", e "mistero" è il suo concepimento e parto verginale, ambedue operati direttamente da Dio: la verginità di Maria nel concepimento e nel parto manifesta e documenta l'eterna incomprensibile sapienza di Dio (cf. 1Cor 1,21), di cui è evidente manifestazione, rivela ed attua il suo misericordioso piano (cf. At 17,30-31; 1Cor 1,18-25), la sua economia provvidenziale verso l'uomo, per mezzo del Figlio, nato morto e risorto.

Benché Paolo non abbia parlato ad Atene di concepimento e di parto verginale, è sottinteso che la reazione degli ateniesi contro il "mistero" avvolge tutto l'evento di Cristo, compresa la Madre, la quale smaschera con la realtà umile della sua maternità divina tutte le pretese umane: rivela ignoranti i filosofi, muti i retori, stolti gli indagatori, falsi gli autori di miti, impostori i sofisti, che l'Inno denomina "ateniesi".

La contropartita mistagogica e sapienziale si avvera sul lago di Galilea, dove Gesù risorto si mostra ai discepoli stando sulla riva (Gv 21,4), «ma i discepoli non si erano accorti che era Gesù». La "conoscenza" nasce da un fatto prodigioso, da un "segno" che Gesù compie: la pesca miracolosa (Gv 21,6). I discepoli con la barca vengono allora verso di lui, trascinando la rete piena di pesci (Gv 21,8).

Anche Maria, la Madre-Vergine, è un "segno" compiuto da Cristo: "segno" è il suo concepimento divino, "segno" il suo parto verginale, che rivela a tutti chi è il Signore. La Vergine Madre perciò riempie la rete dei

pescatori di uomini, innalza i credenti dall'abisso dell'ignoranza verso la vera scienza, e donando Cristo-Luce, diventa faro del mondo, nave che porta alla salvezza, porto dove l'uomo approda per trovare definitivamente la Vita, il suo Dio e Salvatore.

STANZA XVIII (Οἶκος ιη')

Il Verbo incarnato, Pastore e Agnello

1. Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον | ὁ τῶν ὅλων Κοσμήτωρ
2. πρὸς τοῦτον αὐτεπάγγελτος ἦλθε·
3. καὶ ποιμὴν ὑπάρχων ὡς θεός, | δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ' ἡμᾶς
4. ἄνθρωπος·
5. ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον καλέσας, ' ὡς θεὸς ἀκούει·
6. Ἀλληλούϊα.

[Volendo salvare il mondo l'Ordinatore di tutte le cose venne ad esso di sua propria iniziativa. Ed essendo Pastore in quanto Dio, per amor nostro apparve uomo come noi. Avendo infatti chiamato a sé col simile il simile, come Dio ascolta: Alleluia!].

La stanza XVII aveva aperto il problema del cosmo, con gli interrogativi che si ponevano i filosofi greci: se fosse eternamente sussistente da sé, se fosse stato plasmato secondo idee iperuraniche, se fosse dio esso stesso per l'immanenza del trascendente (panteismo), se fosse destinato a perire, ecc. Ma nessun sistema filosofico, e quindi la "sapienza del mondo", aveva proposto la creazione dell'universo dal nulla, ad opera di un unico Dio e Creatore; meno ancora – qualora esistesse in quanto Creatore – si occupasse e avesse cura delle cose da lui create. Sapienza creatrice e provvidenza governatrice esulavano dall'orizzonte filosofico. Tanto meno quando si parlava dell'uomo, se da Dio venisse direttamente creato, e a Dio dovesse poi rendere conto di sé.

Parve quindi strana agli ateniesi dell'areopago la nuova "filosofia" proclamata da Paolo: lo definivano un ciarlatano (σπερμολόγος – buffone), e ne deridessero l'annuncio.

La stanza XVIII, a complemento della precedente, ritorna sui temi della sapienza di Dio (σοφία Θεοῦ) e della sua provvidenza (πρόνοια αὐτοῦ): sapienza creatrice innanzitutto, e provvidenza governatrice e salvatrice del cosmo e dell'uomo. L'Inno dunque si concentra sulla "storia della salvezza".

Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον ὁ τῶν ὅλων Κοσμήτωρ – “Volendo salvare il cosmo l’Ordinatore di tutte le cose”. Κοσμήτωρ – “Ordinatore dell’universo”. Intenzionalmente l’autore dell’Akathistos evita il termine “Creatore”, per porsi nel cuore delle filosofie greche, le quali, ignorando la creazione dal nulla, si attardavano sull’ordinamento dell’universo, ipotizzando come Platone un demiurgo intermedio, artefice dell’universo e principio dell’ordine cosmico. Mentre il discorso di Paolo all’areopago si svolge su un rigido asse teocentrico, cioè sull’unico Dio Creatore e provvidente (At 17,23-24), l’Akathistos si sposta sul versante cristologico giovanneo, sul Verbo di Dio, per mezzo del quale il Padre Creatore ha tutto creato, vero intermediario – in contrapposizione con le filosofie mediazioniste greche – tra Dio e il cosmo, essendo egli stesso Dio come il Padre, dal quale è eternamente generato:

«Per mezzo di lui tutto è stato fatto (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο) e senza di lui niente è stato fatto di ciò che esiste... Era nel mondo, e il mondo fu fatto (ἐγένετο) per mezzo di lui, e il mondo non lo riconobbe (οὐκ ἔγνω). Venne fra la sua gente (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν), ma i suoi non lo hanno accolto. A quanti però l’hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio... E il Verbo si fece carne e pose la tenda in mezzo a noi (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) (Gv 1,3-14)».

È dunque il Verbo di Dio, l’Ordinatore del cosmo (ὁ τῶν ὅλων Κοσμήτωρ), che viene a salvarlo di sua libera sovrana volontà (αὐτεπάγγελτος), in antitesi col determinismo e fatalismo stoico.⁹⁷

καὶ ποιμὴν ὑπάρχων ὡς θεός – “essendo Pastore come Dio”. L’immagine del Pastore richiama la dichiarazione di Gesù ai giudei: «Io sono il buon Pastore» (Gv 10,14 – si legga tutto il contesto: Gv 10,1-29). Il testo di Giovanni si conclude con la solenne affermazione di Gesù: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,29). Come Dio dunque Gesù è per diritto divino il Pastore del gregge; ma si è fatto uomo (Gv 1,14) ed è apparso “come uomo”, per amore nostro (δι’ ἡμᾶς).

⁹⁷ Illuminante è l’esposizione di Atanasio nel suo discorso contro i pagani (PG 25, 3-96), dove mostra chi sia il Verbo del Padre, per mezzo del quale l’universo è stato creato e disposto con ordine ammirabile: «È lui il solo e proprio Verbo del Padre, lui che ha ordinato l’universo e lo illumina con la sua provvidenza (τὸ πᾶν διεκόσμησε καὶ φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ). È lui il Verbo buono del Padre buono. È lui che ha dato ordine a tutto il creato (τὴν τῶν πάντων διεκόσμησε διάταξιν)...» (ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio contra gentes*, 40; PG 25, 81).

ἐφάνη καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος – “apparve come noi, uomo”. I codici e le edizioni, in contrappunto a ποιμήν – “Pastore”, pongono: ἄνθρωπος – “uomo”; quindi: ποιμήν/ἄνθρωπος, Pastore/uomo. Soltanto il cardinale Pitra, per rispettare l'evidente parallelismo tra i due termini, propone di sostituire ἄνθρωπον (uomo) con πρόβατον (agnello), così da avere l'esatto contrappunto: ποιμήν/πρόβατον, Pastore/agnello.⁹⁸ Cristo dunque come Dio è Pastore, ma è apparso per noi come agnello, in veste umana. La sostituzione sembrerebbe convincente, anche per similarità con la stanza VII, dove Maria è detta “Madre dell'Agnello e del Pastore”, e i pastori di Betlemme, “correndo a vedere il Pastore, lo mirano come agnello innocente”. Comunque si accettino le lezioni edite o le varianti, il senso non cambia: il Verbo di Dio si è fatto uomo “per noi e per la nostra salvezza”.

καθ' ἡμᾶς – “come noi”, “conforme a noi”. Il Verbo Ordinatore dell'universo, al fine di salvarci, si è fatto “come noi”, facendo sua la nostra condizione umana attuale. È evidente la fonte biblica da cui l'Akathistos dipende:

«Egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος): dall'aspetto riconosciuto come uomo (σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος)... (Fil 2,6-7)».

«Egli infatti non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura. Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli (ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι), per diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo (Eb 2,16-17)».

ὁμοίῳ γὰρ τὸ ὅμοιον καλέσας – “avendo infatti chiamato col simile il simile”,⁹⁹ cioè con l'identica umanità e l'identico idioma avendo chiamato e invitato gli uomini. Pensiamo, ad esempio, alla chiamata degli apostoli a seguirlo come nel caso di Pietro e Andrea, di Giacomo e Giovanni sul

⁹⁸ J.B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, I/2, Parisiis 1876, pp. 250-262.

⁹⁹ L'espressione è improntata all'Omelia sulla Madre di Dio di Basilio di Seleucia, il quale scrive: «Avvenne un mistero, che fino ad oggi resta mistero, né mai cesserà di essere mistero. Allora la creazione mirò quel che prima non aveva veduto: un figlio, che era padre della genitrice; un bimbo preesistente alla madre; un fanciullino più antico dei secoli. Il nato non era infatti un semplice uomo, ma il Dio Verbo che s'era incarnato dalla Vergine e rivestito di una carne a me consostanziale, al fine di salvare il simile col simile» (ὅνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνασώσῃται). (BASILIUS SELEUCIENSIS,

lago di Tiberiade:

«Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, perché erano pescatori. E disse loro: “Seguitemi, vi farò pescatori di uomini”. Andando oltre, vide altri due fratelli, Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, che nella barca insieme con Zebedeo, loro padre, riassettavano le reti; e li chiamò (καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς). Ed essi subito, lasciata la barca e il padre, lo seguirono (Mt 4,18-22. par. Mc 1,16-20)».

ὥς θεὸς ἀκούει – “come Dio si sente dire”. Penso che nell’ottica dell’autore dell’Akathistos, che precedentemente ha parlato degli apostoli sul lago, sia la confessione di Pietro:

«Disse loro: “Voi chi dite che io sia?”. Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος)” (Mt 16,15-16)».

Così si fa più comprensibile la stanza XVIII, che è come il coronamento della precedente stanza XVII.

STANZA XIX (Οἶκος ιθ')

La SempreverGINE e la verginità della Chiesa

I.– PROLOGO

1. Τεῖχος εἶ τῶν παρθένων, | Θεοτόκε Παρθένε,
2. καὶ πάντων τῶν εἰς σὲ προστρεχόντων·
3. ὁ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς | κατεσκεύασέ σε ποιητής,
4. Ἄχραντε,
5. οἰκίσας ἐν τῇ μήτρᾳ σου, ᾧ σοὶ πάντας προσφωνεῖν διδάξας·

[Rocca tu sei delle vergini, o Vergine Deipara, e di tutti coloro che accorrono a te: ti fondò infatti il Fattore del cielo e della terra, o Incontaminata, avendo dimorato nel tuo grembo, e insegnato a tutti a proclamarti:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Homilia in sanctissimae Deiparae annuntiationem, 5: PG 85, 445). Il testo citato si riferisce al mistero dell’incarnazione, compiuto dopo il consenso della Vergine di Nazaret a Gabriele. La frase tuttavia è assunta in altro contesto: quello della chiamata alla sequela di Cristo.

τῶν παρθένων – “delle vergini”. La stanza XIX si concentra sulla “verginità” di Maria quale gloria e modello della verginità della Chiesa, in particolare però della verginità consacrata a Cristo Sposo. La “verginità” infatti non va intesa solo come fatto fisico e limitatamente alle donne.

Fioriva nel secolo IV, con entusiasmo crescente, a partire dall’Egitto, il monachesimo maschile, e anche la “verginità femminile consacrata”. Sorse nel IV e V secolo, sia in Oriente che in Occidente, un’intera letteratura sulla verginità. In Occidente latino, ricordiamo autori esimi, tra i quali Girolamo, Ambrogio e Agostino. In Oriente, rimangono fondamentali, anche per l’Akathistos, la lettera alle vergini o il *De virginitate* di Atanasio, e il *De virginitate* di Gregorio di Nissa, come pure alcuni scritti di Basilio Magno, di Gregorio Nazianzeno e di altri insigni autori dei secoli IV-V. Ora, in tutti questi trattati, sia latini che greci, viene esaltato il pregio sovraminente della verginità, senza tuttavia sminuire il valore del matrimonio.¹⁰⁰

Ora, la “verginità” di Maria rimane una proposta permanente non solo per le vergini consacrate, ma per tutta la Chiesa, quindi per tutti i fedeli che nella Chiesa formano la “Sposa” di Cristo, come afferma san Paolo (cf. Ef 5,25-32). Altrove però l’Apostolo sembra insinuare una superiorità della vita verginale su quella coniugale, dandone la motivazione:

¹⁰⁰ Ma proprio su questo punto sorse una disputa teologica: se cioè la verginità fosse superiore al matrimonio, e quindi la vita verginale fosse più santa e preferibile a quella degli sposati. Di riflesso, ci si chiese se la Vergine Maria – che tutti ammiravano come esemplare perfetto di vita cristiana – fosse modello di vita soltanto delle vergini o anche degli sposati. In merito a quest’ultima posizione, si addussero alcuni testi evangelici, i quali lascerebbero supporre che la Vergine, dopo avere verginalmente partorito Cristo, non abbia poi ricusato i consueti rapporti coniugali col suo sposo Giuseppe. Quindi, la Vergine Maria sarebbe modello delle vergini fino al Natale del Signore, modello degli sposati per il resto della sua esistenza sulla terra. Si intaccava in tal modo la “verginità perpetua” di Maria. Così sostenevano il monaco Gioviniano e il laico Elvidio a Roma, contro il quale Girolamo scrisse un intero trattato (il primo in mariologia) sulla perpetua verginità di Maria: HIERONYMUS, *De perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium* (PL 23, 183-422). Ugualmente a favore della perpetua verginità di Maria si schierò Ambrogio, controbattendo ad uno ad uno gli argomenti avversari. In Oriente, contro la setta degli antiodicorianiti (nemici cioè di Maria), scrisse diffusamente Epifanio (cf. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 95-164). Anche Basilio e i Cappadoci presero posizione in favore della perpetua verginità di Maria (BASILIUS MAGNUS, *Homilia in sanctam Christi generationem*, 5: PG 31, 1468-1469). Infatti, la *verginità perpetua* di Maria appartiene alla fede della Chiesa, universalmente professata dai Concili occidentali e orientali, dai Padri del IV-VI secolo, dalle liturgie e dai fedeli.

«La donna non sposata, come la vergine (ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος), si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito (1Cor 7,25.32-34)».

I Padri del IV e V secolo – come ho detto – considerarono la verginità come tipo di una vita cristiana più perfetta: così Ambrogio e Agostino fra i Padri latini, i Padri Cappadoci fra quelli orientali. Ad essi si ispira l'autore dell'Akathistos, specialmente al trattato molto conosciuto sulla verginità di Gregorio di Nissa.¹⁰¹ Cito, come esempio, un testo omiletico di Anfilochio di Iconio:

«Molti grandi uomini ammirano la verginità, la quale è davvero meravigliosa perché è imparentata con gli angeli, dimora con le superne virtù, è compagna delle nature incorporee, porta la fiaccola della santa Chiesa, è vittoriosa del mondo, calpesta le passioni, frena gli appetiti... Essa è come un bene non sottomesso; è come un germe incorruttibile, come una dimora libera, come un ornamento ascetico, come qualcosa di elevato al di sopra della condizione umana, libera dalle passioni; essa penetra con il Cristo sposo nel talamo del regno dei cieli... È come una radice di purità, come una coltivatrice di rami razionali e vitali, come una benedizione data per il progresso del mondo, come una consolazione elargita al sesso femminile, come forza creatrice dell'umanità e come arte pittrice della divina immagine».¹⁰²

Tutto l'inno Akathistos è strutturato sull'immagine della "Sposa" dell'Agnello descritta dall'Apocalisse (Ap 19 e 21), e il ritornello mariano per 12 volte lo ripete: Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε – "Ave, Sposa insposata", cioè non conosciuta da uomo, ma sposata unicamente a Cristo.

Τεῖχος εἰ τῶν παρθένων – "Rocca tu sei delle vergini", cioè "muro di difesa", fortezza, baluardo, cittadella, e quindi sicura difesa delle vergini e di tutti coloro che accorrono a lei. L'autore dell'Akathistos ha davanti agli occhi specialmente le giovani che si consacrano in verginità al Signore, le quali nella Vergine Theotokos trovano un baluardo inespugnabile nel quale rifugiarsi, e l'esempio più sublime da imitare.¹⁰³

¹⁰¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De virginitate*: PG 46, 317-416.

¹⁰² AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Homilia de Occursu Domini*, 1; PG 39, 44-45.

¹⁰³ Il vescovo Alessandro di Alessandria, citato da Atanasio, così esortava le giovani vergini: «Ecco – disse (Alessandro) – voi avete già ricevuto dai genitori vostri l'educazione:

καὶ πάντων τῶν εἰς σὲ προστρέχόντων – “e di tutti coloro che corrono verso di te”. Oltre che delle vergini, anche di tutte le altre categorie di fedeli – specialmente dei monaci – la Madre di Dio è sicuro rifugio. Il tema dibattuto già dal secolo IV, se cioè la Vergine Maria sia modello solo delle vergini, o anche degli sposati e degli altri fedeli, qui è sottilmente accennato, senza polemizzare sulla superiorità dell’uno o dell’altro stato di vita. Tutti trovano nella Vergine-Madre la loro protezione.

ὁ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς κατεσκεύασέ σε ποιητής – “il Fattore del cielo e della terra infatti ti fondò”, ti edificò, ti costruì e costituì. L’inabitazione del Verbo per nove mesi nel grembo della Vergine incontaminata la consacrò, la rese inviolata e inviolabile e la costituì – le immagini usate dall’Akathistos si ispirano all’edilizia militare – quale una cittadella fortificata, una roccaforte appunto, capace di accogliere e di difendere non solo le vergini, ma tutti coloro che a lei accorrono per trovare riparo e difesa. Oltre che iniziatrice della verginità cristiana, la SempreverGINE rimane esempio compiuto e sostegno di ogni consacrazione verginale a Cristo.

II.– LE 12 SALUTAZIONI

Le 12 *salutazioni* propongono, in sequenza, la dottrina sulla verginità esposta da alcuni Padri eminenti, come Gregorio di Nissa, e sovente ripresa nell’omiletica efesina e post-efesina.

da essi avete ricevuto i germi del desiderio della virtù. Infatti, in conseguenza della buona educazione che vi hanno dato, lo Sposo vi ha trovate e ha parlato al vostro cuore, persuadendovi a restargli vergini per sempre. Inoltre, voi avete davanti agli occhi la condotta di Maria, che è il tipo e l’immagine della vita propria dei cieli» (ATHANASIUS, *Epistula ad virgines*: CSCO 151, pp. 73-76).

Lo stesso Atanasio si diffonde lungamente a presentare alle vergini Maria come “modello di vita verginale”, loro protezione, e commendatizia sicura in cielo presso lo Sposo divino. Scrive: «Maria perseverò sempre nella sua verginità, come colei che aveva generato il Signore e per questo fosse di esempio a ciascuno. Pertanto, se qualche donna desidera rimanere vergine e sposa di Cristo, può prendere in considerazione la vita di Maria ed imitarla; infatti la sua perseverante scelta di vita è sufficiente a ben regolare la vita delle vergini. Or dunque la vita di Maria, Madre di Dio, sia per tutti come se fosse un’immagine ben delineata sulla quale ciascuna donna conformerà la propria verginità» (*ibid.*, pp. 58-62).

Da Atanasio dipende anche il celebre ritratto di Maria, che Ambrogio propone alle vergini (AMBROSIUS, *De virginibus*, II, 2: PL 16, 208-220).

- [1.] Χαῖρε, ἡ στήλη τῆς παρθενίας·
 [2.] χαῖρε, ἡ πύλη τῆς σωτηρίας.
 [3.] Χαῖρε, ἀρχηγὲ νοητῆς ἀναπλάσεως·
 [4.] χαῖρε, χορηγὲ θεϊκῆς ἀγαθότητος.

*[Ave, Tu la colonna della verginità;
 ave, Tu la porta della salvezza.
 Ave, iniziatrice di una riplasmazione razionale;
 ave, corifea di una bontà divina].*

- [5.] Χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας | τοὺς συληφθέντας αἰσχρῶς·
 [6.] χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας | τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν.
 [7.] Χαῖρε, ἡ τὸν φθορέα | τῶν φρενῶν καταργοῦσα·
 [8.] χαῖρε, ἡ τὸν σπορέα | τῆς ἀγνείας τεκοῦσα.

*[Ave, Tu infatti hai rigenerato i concepiti nell'onta;
 ave, Tu infatti hai ammonito i privi di senno.
 Ave, Tu rendi vano il corruttore delle menti;
 ave, Tu che partoristi il seminatore della castità].*

- [9.] Χαῖρε, παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως·
 [10.] χαῖρε, πιστοὺς Κυρίῳ ἀρμόζουσα.
 [11.] Χαῖρε, καλὴ κουροτρόφε παρθένων·
 [12.] χαῖρε, ψυχῶν νυμφοστόλε ἀγίων.

*[Ave, o talamo di nozze insemiante;
 ave, Tu che fidanzai i fedeli al Signore.
 Ave, o bella nutrice delle vergini;
 ave, paraninfa delle anime sante].*

Il primo aspetto che le *salutazioni* propongono è il rapporto di Maria, la SempreverGINE, con la verginità ecclesiale.

- [1.] Χαῖρε, ἡ στήλη τῆς παρθενίας·
 [2.] χαῖρε, ἡ πύλη τῆς σωτηρίας.

*[Ave, Tu la colonna della verginità;
 ave, Tu la porta della salvezza].*

ἡ στήλη τῆς παρθενίας – “la colonna”, la stele commemorativa, il monumento perenne “della verginità”. Io penso alla colonna dell’Immacolata di Piazza di Spagna a Roma. Non si tratta infatti di una colonna o di un pilastro qualunque che regga un architrave. Il termine ἡ στήλη (la stele) con l’articolo determinativo indica la singolarità della Vergine Theotokos, la “*Virgo virginum*”: ella è il monumento innalzato da Dio stesso per

ricordare a tutti il valore della “verginità”: Maria infatti ne è l’emblema perenne, la sola degna di ospitare Dio nella carne.¹⁰⁴

ἡ πύλη τῆς σωτηρίας – “la porta della salvezza”. Qui viene sottolineata la maternità verginale di Maria, alla quale il prologo ha fatto diretto riferimento, per mostrare in quale modo la Vergine Madre sia stata costituita da Dio sicura difesa delle vergini. Anche in questo caso, figura l’articolo determinativo (ἡ πύλη) a indicare l’unicità dell’evento. Maria non è una porta, ma “la porta” unica prescelta dal Verbo Salvatore per venire a salvarci. A monte sta certamente il testo di Ezechiele (Ez 44,2), commentato spesso in tal senso dagli autori del periodo pre-efesino ed efesino.¹⁰⁵ Maria dunque è nel contempo la *Virgo virginum* e la *Virgo Deigenitrix*.

[3.] Χαῖρε, ἀρχηγέ νοητῆς ἀναπλάσεως·

[4.] χαῖρε, χορηγέ θεϊκῆς ἀγαθότητος.

[Ave, iniziatrice di una riplasmazione razionale;
ave, corifea di una bontà divina].

¹⁰⁴ Origene protesta: «Io credo ragionevole che la primizia della purezza casta degli uomini sia Gesù, e delle donne Maria: non sarebbe infatti pio ascrivere ad altra che a lei la primizia della verginità» (ORIGENES, *Commentarium in Matthaeum*, X, 17: PG 13, 876-877).

E Gregorio di Nissa, afferma: «O beato quel seno che per la sua straordinaria purezza ha attirato su di sé i beni dell'anima! Nel caso di tutti gli altri uomini, è già molto se un'anima riesce ad accogliere dentro di sé la presenza dello Spirito Santo; nel caso di Maria è la carne che diventa dimora dello Spirito Santo» (GREGORIUS NYSSENUS, *Homilia in diem natalem Christi*: PG 46, 1142).

¹⁰⁵ Rinvio alle note della precedente stanza XVII. Ezechiele profetizza: «Il Signore mi disse: Questa porta rimarrà chiusa (ἡ πύλη αὕτη κεκλεισμένη ἔσται): non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c'è passato il Signore, Dio d'Israele. Perciò resterà chiusa (Ez 44,2)».

Tra gli scrittori del periodo efesino, cito un solo esempio, quello di Esichio di Gerusalemme, l'esegeta. Egli così commenta il testo di Ezechiele: «Un altro ti nominò Porta chiusa, ma sita ad oriente (Ez 44, 2): introducesti infatti il Re delle porte chiuse ed anche lo conducesti fuori; per questo ti chiamò “porta”, perché fosti la porta della vita presente all'Unigenito di Dio. Ma porta “sita ad Oriente”: poiché dal tuo grembo, come da talamo regale, procede la vera luce che illumina ogni uomo che viene al mondo (Gv 1,9). Il Re delle porte chiuse tu lo portasti dentro e lo portasti pure fuori: il Re della gloria non aprì infatti le porte del tuo seno né allentò i vincoli della tua verginità con l'esser concepito o col venir partorito» (HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *Sermo V. De sancta Maria Deipara*: PG 93, 1464).

Queste due *salutazioni* sono davvero difficili da capire, altrettanto difficili da tradurre.

ἀρχηγέ – “iniziatrice”, capostipite. – νοητῆς ἀναπλάσεως – “di una riplasmazione razionale”, relativa cioè all’intelligenza umana. Non si tratta di una rigenerazione “spirituale”, quale quella unica e insostituibile operata in noi dallo Spirito Santo nel Battesimo. – Νοητός non appartiene allo Spirito di Dio (quindi “spirituale”), ma alla mente e all’intelligenza umana. Qui il discorso verte sulla verginità e sulla scelta dello stato verginale, scelta voluta liberamente dalla creatura. La scelta della verginità tuttavia è come una nuova “plasmazione”, in quanto introduce in un nuovo modo di vivere e di operare, totalmente e unicamente consacrato al Signore.

Maria è l’iniziatrice della “verginità consacrata a Dio”, la capostipite di una schiera di vergini che la seguiranno. Illuminante al proposito è un testo di san Gregorio Nazianzeno:

«Come il pittore, nel delineare sulle tavole delle immagini inanimate, cerca di ritrarne le forme con ritocchi dapprima leggeri, poi sempre più scuri, e finalmente completa l’intera figura con colori di ogni specie, così la verginità, eredità del Cristo eterno, dapprima si manifestava in pochi e rimaneva oscurata durante il tempo in cui regnava la legge, sotto la quale i colori si manifestavano debolmente e lo splendore nascosto brillava solo per pochi. Ma dopo che il Cristo nacque da una Madre casta e vergine, non vincolata da legami carnali e simile a Dio (era infatti necessario che Cristo venisse senza relazioni matrimoniali e senza padre) la verginità incominciò a santificare le donne e a respingere l’amara Eva. Rimosse le leggi della carne e, grazie alla predicazione del vangelo, la lettera cedette allo spirito e la grazia subentrò. Allora la verginità rifulse chiara ai mortali; apparve libera dal mondo e liberatrice del mondo impotente. Essa è tanto superiore al matrimonio e ai condizionamenti della vita, quanto l’anima è superiore alla carne e quanto il cielo immenso supera la terra; quanto la vita stabile dei beati supera quella fuggevole della terra; e quanto Dio è superiore all’uomo».¹⁰⁶

χορηγέ θεϊκῆς ἀγαθότητος – “corifea della divina bontà”. – Χορηγός (corego) ad Atene era detto uno che allestiva o conduceva un coro teatrale, o anche chi provvedeva alle spese. Qui però siamo dinanzi a una “bontà divina”, da una parte, e al “coro” delle vergini dall’altra. L’immagine plastica dell’Akathistos credo sia ispirata a un testo sulla verginità di Gregorio

¹⁰⁶ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Poemata moralia*, 1, 189-208: PG 37, 537-538.

Nisseno, il quale paragona Maria sorella di Mosé alla Vergine Maria:¹⁰⁷ la prima infatti, dopo il miracoloso passaggio del Mar Rosso, guidò la danza delle donne cantando al Signore Salvatore; la seconda, intonò anch'essa il canto al Signore Salvatore, precedendo come capocoro (corifea) i cori delle vergini e di tutti i fedeli.¹⁰⁸ Forse il Nisseno allude al *Magnificat* della Vergine sui monti di Giuda.

θεϊκῆς ἀγαθότητος – “di una divina bontà”. La “divina bontà” alla quale richiama l'Akathistos non è solo l'incarnazione in Maria del Verbo di Dio, Salvatore del mondo, il quale ha sprofondato nel mare il “faraone intellettuale” (cf. stanza XI), cioè il demonio; ma è anche il “dono divino” della verginità, del quale la Vergine Theotokos è l'elargitrice e la provveditrice, avendo generato – lei Vergine – l'autore della castità. La verginità infatti ha la patria nel cielo.¹⁰⁹ Ed è un dono che si comunica misteriosa-

¹⁰⁷ Esodo 15,19-21: «Quando i cavalli del faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri furono entrati nel mare, il Signore fece tornare sopra di essi le acque del mare, mentre gli Israeliti avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare. Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un tamburello: dietro a lei uscirono le donne con i tamburelli e con danze. Maria intonò per loro il ritornello: Cantate al Signore, perché ha mirabilmente trionfato: cavallo e cavaliere ha gettato nel mare!».

¹⁰⁸ «L'occasione per fare questi commenti ci è venuta da Maria la profetessa. Dopo che il popolo aveva attraversato il mare prosciugato, Maria prese in mano un tamburello secco e vibrante e guidò la danza delle donne (Es 15, 20). La storia del tamburello potrebbe significare la verginità che questa Maria avrebbe praticato nella sua vita. Credo davvero che ella sia una prefigurazione di Maria, la Madre di Dio.

Come il tamburello emette un suono forte perché è privo di umidità ed è ridotto al massimo grado di secchezza, così la verginità, rimuovendo da se stessa il succo vitale di una esistenza puramente fisica, acquista chiarezza e notorietà. Siccome pertanto quel tamburello che Maria teneva in mano era un corpo estinto e anche la verginità si presenta come una specie di morte nel corpo, non è improbabile che la profetessa fosse lei pure vergine.

Tutto questo è una congettura e una supposizione. Non possiamo affermare in maniera perentoria che Maria la profetessa abbia preso la guida di un coro di vergini, quantunque molti dotti abbiano esplicitamente dichiarato che non era sposata...» (GREGORIUS NYSSENUS, *De virginitate*, 19: PG 46, 396).

Anche altri Padri mettono a confronto “Maria la profetessa” – così Gregorio Nisseno e la tradizione patristica definisce la sorella di Mosè – con la Vergine Madre di Dio; al punto che sant'Ambrogio chiama Maria “*tympanistria nostra*”, la nostra timpanista.

¹⁰⁹ Scrive Ambrogio: «Se la verginità è là, dov'è la casa del Padre, il cielo è certamente la patria della castità. Là essa è cittadina. Qui solo pellegrina» (AMBROSIUS, *De virginibus*, 5, 21: PL 16, 195).

mente attraverso la Vergine Maria: il suo esempio verginale infatti attira irresistibilmente tante giovani a seguirla.¹¹⁰

[5.] Χαῖρε, σὺ γὰρ ἀνεγέννησας | τοὺς συλληφθέντας αἰσχροῶς·

[6.] χαῖρε, σὺ γὰρ ἐνουθέτησας | τοὺς συληθέντας τὸν νοῦν.

[Ave, Tu infatti hai rigenerato i concepiti nell'onta;

ave, Tu infatti hai ammonito i privi di senno].

ἀνεγέννησας τοὺς συλληφθέντας αἰσχροῶς· – “hai rigenerato i concepiti nell'onta”. Non che sia vergognoso il concepimento umano, ma l'Akathistos intende contrapporre la generazione carnale a quella, chiamiamola, “spirituale” della verginità. E al mondo che sconsigliatamente segue le strade della sessualità, la Vergine Madre indica la verginità come la via più saggia e assennata. Ricordiamo le parole del Signore, in risposta alle difficoltà mosse dagli apostoli:

«Gli dissero i suoi discepoli: “Se questa è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi”. Egli rispose loro: “Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Infatti vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca (Mt 19,10-12)».

[7.] Χαῖρε, ἡ τὸν φθορέα | τῶν φρενῶν καταργοῦσα·

[8.] χαῖρε, ἡ τὸν σπορέα | τῆς ἀγνείας τεκοῦσα.

[Ave, Tu rendi vano il corruttore delle menti;

ave, Tu che partoristi il seminatore della castità].

¹¹⁰ Scrive Atanasio: «O quante vergini il Cristo troverà intorno a Maria, per accoglierle e condurle ai piedi del Signore! Quale sarà l'esultanza degli angeli, quando nel corpo delle vergini vedranno l'esempio della sua castità! Ecco, il Signore le offrirà al Padre suo dicendo: “Tutte queste furono e sono come Maria, la Madre mia”. Egli produsse sulla terra un simile frutto!... Le affidò a Maria, sua Madre!». (ATHANASIOS, *Epistula ad virgines*: CSCO 151, p. 64).

Il Nisseno ne dà il motivo: «Ciò che infatti avvenne corporalmente nell'immacolata Maria, quando cioè la pienezza della divinità risplendette nel Cristo per mezzo di lei, avviene ugualmente in ogni anima che vive una vita verginale secondo la ragione» (GREGORIUS NYSSENUS, *De virginitate*, 2: PG 46, 324).

Ambrogio, dopo aver delineato il ritratto della Vergine, afferma lapidariamente: «Haec est imago virginitalis. Talis enim fuit .Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina. – Questo è il modello della verginità. Tale in verità fu Maria, la cui vita da sola basta ad ammaestrare tutti» (AMBROSIUS, *De virginibus*, 2, 15: PL 16, 210).

τὸν φθορέα τῶν φρενῶν – “il corruttore delle menti” e dei cuori è il diavolo, il quale insidiò la verginità, a cominciare da Eva; tanto più dopo che il profeta Isaia predisse che “la vergine avrebbe dato alla luce l’Emmanuele” (cf. Is 7,14).¹¹¹

τὸν σπορέα τῆς ἀγνείας – “il seminatore della castità”. Il termine “seminatore” richiama la parabola del seminatore (Mt 13,3-9.18-23). Cristo è il seminatore della Parola del Regno; ma non ogni terreno in egual modo accoglie il seme e lo fa fruttificare. Infatti, spiega Gesù:

«ogni volta che uno ascolta la parola del Regno e non la comprende, viene il Maligno e ruba ciò che è stato seminato nel suo cuore: questo è il seme seminato lungo la strada (Mt 13,19)».

Che Cristo sia il seminatore della castità, lo afferma in particolare S. Ambrogio nel *De virginibus*. Scrive:

«Che cosa è poi la castità verginale se non la integrità illibata? E chi ne sarà l'autore se non l'immacolato Figlio di Dio, la cui umanità è incorrotta e la divinità scevra da macchia? Vedete dunque quanto sono grandi i pregi della verginità! Gesù Cristo fu prima della Vergine; Gesù Cristo nacque dalla Vergine. Generato dal Padre prima dei secoli, nacque da una Vergine per redimere l'umanità... Considerate ora un altro pregio della verginità. Gesù Cristo è sposo di una Vergine e, se si può dire così, lo è della castità verginale, perché la verginità appartiene a Cristo, non Cristo alla verginità».¹¹²

¹¹¹ Origene, citando Ignazio di Antiochia, scrive: «La verginità di Maria fu tenuta nascosta al principe di questo secolo; fu tenuta nascosta grazie a Giuseppe, fu tenuta nascosta grazie alle nozze, fu tenuta nascosta perché si pensava che Maria fosse maritata. Se non avesse avuto un fidanzato, e – come si riteneva – un marito, tale verginità non avrebbe potuto essere nascosta al principe di questo mondo. Un'idea si sarebbe subito insinuata nello spirito del diavolo: in qual modo questa donna, che non ha avuto rapporto coniugale con un uomo, può essere incinta? Questo concepimento deve essere un'opera divina, deve essere un'opera che va al di là della natura umana. Il Signore invece aveva decretato che il diavolo dovesse ignorare il disegno divino della sua incarnazione; per questo lo lasciò nell'ignoranza del segreto della sua nascita». (ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, VI, 3-4: PG 13, 1814-1815).

Basilio Magno riprende il pensiero di Origene, e afferma: «Infatti furono adottate per la Vergine le forme esterne delle nozze, quasi per distrarre il maligno che da tempo insidiava le vergini, cioè da quando aveva udito il profeta annunciare: “Ecco la Vergine avrà nel seno e partorirà un figlio” (Is 7,14). Con il matrimonio fu dunque ingannato l'insidiatore della verginità (ὁ ἐπίβουλος τῆς παρθενίας). Egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne, avrebbe apportato la distruzione del suo dominio» (BASILIUS, *In sanctam Christi generationem*, 3: PG 31, 1464).

¹¹² AMBROSIIUS, *De virginibus*, I, 21-22: PL 16, 195.

[9.] Χαῖρε, παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως·

[10.] χαῖρε, πιστοὺς Κυρίῳ ἀρμόζουσα.

[*Ave, o talamo di nozze inseminate;
ave, Tu che fidanzi i fedeli al Signore*].

παστὰς ἀσπόρου νυμφεύσεως – “talamo di nozze senza seme”. Nel grembo verginale di Maria, quale talamo delle nozze del Verbo, si unirono ipostaticamente le due nature in Cristo, quella divina e quella umana. Il grembo della Vergine di Nazaret divenne “officina” e “talamo” di questa divina economia.¹¹³

Queste “nozze senza seme umano” riguardano l’unione indissolubile, quasi coniugale, di tutta la Chiesa a Cristo Sposo. Lo attesta, ad esempio, un testo di Ambrogio, eco della dottrina sulla verginità del suo tempo:

«Gesù Cristo è sposo di una vergine e, se si può dire così, lo è della castità verginale, perché la verginità appartiene a Cristo, non Cristo alla verginità. Vergine è dunque la sua sposa, vergine colei che ci portò nel suo seno, ci generò e ci nutrì del suo latte e della quale leggiamo che la sua posterità non potrà mai venir meno».¹¹⁴

πιστοὺς Κυρίῳ ἀρμόζουσα – “tu che fidanzi i fedeli al Signore”, a lui li congiungi in un patto nuziale indissolubile. Tutta la Chiesa, dunque, è la “Sposa” che Cristo unisce inseparabilmente a sé, sposa «che viene irrorata dalla fontana della Santissima Trinità; viene irrigata dalle acque che scaturiscono dalla pietra... La pietra poi, secondo l’Apostolo, è Cristo».¹¹⁵ E della Chiesa vergine fanno parte non solo le vergini, ma tutti i fedeli – πιστοὺς – uomini e donne, che di Cristo sono le membra.

Ora, la Vergine Theotokos, concependo verginalmente nel grembo Cristo Capo e Sposo, concepisce in Lui e unisce a Lui anche le membra.

¹¹³ Così esordisce Proclo di Costantinopoli: «Ci ha dunque qui convocati la santa Madre di Dio, la Vergine Maria, l’incontaminato cimelio della verginità (τὸ ἀμόλυντον τῆς παρθενίας κειμήλιον), il razionale paradiso del secondo Adamo, l’officina delle nature di Cristo (τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνώσεως τῶν φύσεων), il mercato del commercio salvifico, il talamo nel quale il Verbo sposò la carne (ἡ παστὰς ἐν ἧ ὁ Λόγος ἐνυμφεύσατο τὴν σάρκα), l’umano animato rosetto che il fuoco di un parto divino non consuma...» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctam Dei Genitricem Mariam*, 1: PG 65, 680).

¹¹⁴ AMBROSIUS, *De virginibus*, I, 22: PL 16, 195.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Però non è solo il luogo, lo spazio sacro o il talamo – παστάς – dove si compiono queste mistiche nozze: è lei stessa l'artefice di esse, con la sua libera e responsabile accoglienza del Verbo nel cuore e nel seno; noi diremmo, col suo “fiat”, che ha reso possibile l'incarnazione di Dio.

E tuttavia, c'è un sotteso riferimento nei due versi alla superiorità della vita verginale su quella comune dei fedeli, per cui se tutti i fedeli, di qualunque sesso e condizione, sono “vergini” nella Chiesa, vergini cioè nella fede all'unico Cristo e nel dichiarato amore per Lui, “le vergini” consacrate lo sono ancor più e più profondamente. Perciò la tradizione patristica le chiama “spose di Cristo” per antonomasia; e i trattati dei Padri orientali e occidentali sulla verginità le pongono al primo posto nella categoria “sponsale” del Signore. Qui dunque la “Vergine delle vergini” le “fidanza” in maniera tutta speciale a Cristo Sposo, così come Lei si è interamente e per sempre a Lui consacrata in verginità.

[11.] Χαῖρε, καλὴ κουροτρόφε παρθένων·

[12.] χαῖρε, ψυχῶν νυμφοστόλε ἁγίων.

*[Ave, o bella nutrice delle vergini;
ave, paraninfa delle anime sante].*

Il binomio sottinteso nei due versi precedenti, la correlazione cioè tra “le vergini” e i semplici fedeli, qui viene chiaramente esplicitato.

καλὴ κουροτρόφε παρθένων – “o bella nutrice delle vergini”. Quasi per connaturalità, si può dire che l'attenzione e la premura della “Vergine” si rivolge in primo luogo alle “vergini”, delle quali – diceva il prologo – è difesa e baluardo. Ora il testo aggiunge un tratto quasi di tenerezza materna: Maria si prende cura delle giovani vergini, ne è l'innata educatrice e la “bella”, soave nutrice. L'Akathistos si ispira in questo ad Atanasio, che nella sua lettera alle vergini propone Maria come sublime modello di verginità, specchio sul quale ogni giovane vergine deve guardarsi e quindi adornarsi di ogni virtù. Cito:

«Maria perseverò sempre nella sua verginità, come colei che aveva generato il Signore e per questo, fosse di esempio a ciascuno. Pertanto, se qualche donna desidera rimanere vergine e sposa di Cristo, può prendere in considerazione la vita di Maria ed imitarla; infatti la sua perseverante scelta di vita è sufficiente a ben regolare la vita delle vergini. Ordunque la vita di Maria, Madre di Dio, sia per tutti come se fosse un'immagine ben delineata sulla quale ciascuna donna conformerà la propria verginità. È neces-

sario infatti che conosciate voi stesse riflettendovi in lei come in uno specchio, per poi adornarvi di buone qualità...».¹¹⁶

ψυχῶν νυμφοστόλε ἁγίων – “paraninfa delle anime sante”, cioè Maria è colei che le accompagna allo Sposo. La prospettiva dell’Akathistos dalla vita presente delle vergini sulla terra si innalza agli sponsali eterni del cielo con lo Sposo divino. Anche in questo l’Akathistos dipende da Atanasio, il quale scrive:

«Oh quante vergini egli troverà intorno a Maria! Per accoglierle e condurle ai piedi del Signore! Quale sarà l’esultanza degli angeli, quando nel corpo delle vergini vedranno l’esempio della sua castità! Ecco, il Signore le offrirà al Padre suo dicendo: “Tutte queste furono e sono come Maria, la Madre mia”. Egli produsse sulla terra un simile frutto!... Le affidò a Maria, sua Madre».¹¹⁷

ψυχῶν... ἁγίων – “anime... sante”. Il parallelismo con “le vergini” del verso precedente farebbe supporre che soltanto a loro sia riferito il lemma “anime sante” che la Vergine accompagna allo Sposo celeste. Ma l’Akathistos, con tocco finissimo, non riduce l’orizzonte della santità né la funzione mediatrice di Maria alle sole vergini: la dilata a tutte “le anime sante”, così come nel suo grembo verginale Ella ha unito sulla terra non solo le vergini, ma tutti i fedeli a Cristo Signore.

¹¹⁶ ATHANASIUS, *De virginitate*: CSCO 151, 58-62. Atanasio si dilunga a presentare un ritratto morale particolareggiato della Vergine di Nazaret ancora fanciulla, per additarla ad esempio di ogni giovane che intenda scegliere lo stato verginale: «Ecco un esempio di verginità: tale infatti era Maria. Qualunque donna desidera essere vergine, pensi a Maria; perché per questa condotta di vita il Verbo la scelse per assumere la nostra carne e divenire uomo per noi. Probabilmente Paolo conobbe la vita di Maria, se è vero che da lei prese il modello per stendere la dottrina della verginità...».

Altrettanto particolareggiato è il ritratto morale della Vergine di Nazaret di Ambrogio di Milano, che indubbiamente dipende da Atanasio. Scrive, tra l’altro: «La verginità ci sia dunque proposta, come in effigie, nella vita di Maria dalla quale, come in uno specchio, risplende la bellezza della sua castità e la sua esemplare virtù... Questo è il modello della verginità. Tale in verità fu Maria, la cui vita da sola basta ad ammaestrare tutti» (AMBROSIUS, *De virginibus*, II, 6.15: PL 16, 208.210).

¹¹⁷ ATHANASIUS, *De virginitate*: CSCO 151, 64. Anche sant’Ambrogio ripete un simile concetto: «A quante vergini Ella verrà incontro! Quante ne abbraccerà e, strette al suo amplesso, le condurrà al Signore dicendo: Queste serbarono immacolato il talamo nuziale, il talamo del Figlio mio! Allo stesso modo Gesù Cristo le raccomanderà al Padre ripetendo certamente quanto già disse: Padre santo, eccoti quelle che ti ho custodite...» (AMBROSIUS, *De virginibus*, II, 16: PL 16, 210).

La Vergine Theotokos pertanto è colei che agli uomini mostra quaggiù il più alto ideale di sequela di Cristo, che è la verginità, pur essendo la Madre di tutti; e in cielo estende la sua maternità verginale accompagnando tanto le vergini consacrate quanto i fedeli santi alle nozze eterne con lo Sposo divino.

STANZA XX (Οἶκος κ')

Salgano incessanti i canti di grazie al Signore

1. Ὕμνος ἅπας ἡττᾶται | συνεκτείνεσθαι σπεύδων
2. τῷ πλήθει τῶν πολλῶν οἰκτιρμῶν σου·
3. ἰσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾠδᾶς | ἂν προσφέρωμέν σοι, Βασιλεῦ
4. ἄγιε,
5. οὐδὲν τελοῦμεν ἄξιον ὧν δέδωκας τοῖς σοῖ βοῶσιν·
6. Ἀλληλούϊα.

[È vinto ogni inno che presuma eguagliare il cumulo delle molte tue misericordie. Infatti, quand'anche offrissimo cantici d'egual numero che i granelli di sabbia a Te, Re santo, non compiremmo nulla di degno ai doni che largisti a quanti t'acclamano: Alleluia!].

ἰσαρίθμους γὰρ ψάμμω ᾠδᾶς ἂν προσφέρωμέν σοι – “quand’anche offrissimo cantici d’egual numero che i granelli di sabbia a Te”. La stanza XX corona e completa la stanza XIX dedicata alla verginità consacrata. Infatti, la verginità consacrata postula un singolare servizio di lode al Signore, nella lettura assidua dei testi sacri e nella preghiera incessante: ma tanti e tali sono i doni divini e le sue misericordie, che non bastano i canti diurni e notturni per esaurirne la lode.

L’impegno della verginità interamente dedicata al culto divino e alla lettura sacra è proposto in maniera costante dalla tradizione monastica e dagli scritti sulla verginità, orientali e occidentali.

STANZA XXI (Οἶκος κα')

Maria fonte dei misteri pasquali

I.– PROLOGO

1. Φωτοδόχον λαμπάδα | τοῖς ἐν σκότει φανείσας
2. ὁρώμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον·

3. τὸ γὰρ ἄλλον ἄπτουσα φῶς | ὁδηγεῖ πρὸς γνώσιν θεϊκὴν
4. ἅπαντας,
5. αὐγὴ τὸν νοῦν φωτίζουσα, ἡ κραυγὴ δὲ τιμωμένη ταύτη·

[Fiaccola portatrice di Luce, apparsa a coloro che sono nelle tenebre, noi vediamo la santa Vergine. Accendendo infatti la Luce immateriale guida tutti alla conoscenza divina, illuminando col fulgore la mente, ed è onorata con questa invocazione:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Il *prologo* della stanza XXI, congiungendosi con la stanza IX e completandola, passa dalle rinunce battesimali (stanza IX) alla grande notte pasquale, notte di luce e dei misteri della luce, raccordandola con la divina maternità verginale. Se infatti visibilmente è il Vescovo che guida gli iniziati al fonte e poi all'altare, di fatto è Maria che porta alto il cero pasquale, cioè Cristo che illumina chi sta nelle tenebre; è Maria che apre la processione verso la "conoscenza divina" che si ha nei misteri battesimali, misteri della "illuminazione". Poiché in lei e da lei la Luce che splende nelle tenebre (cf. Gv 1,5) si è fatta visibile, per rendere figli della luce quanti l'accolgono mediante la fede (Gv 1,12).

Φωτοδόχον λαμπάδα τοῖς ἐν σκότει φανείσαν – "Fiaccola portatrice di Luce apparsa a coloro che sono nelle tenebre". Il contesto battesimale ci riporta alla processione iniziale delle luci, al grande lucernario della Notte di Pasqua. C'è una sola fiaccola accesa mentre tutti sono nel buio: è la santa Vergine, che avendo accolto la Luce del Verbo nel grembo verginale (φωτοδόχον), è apparsa a tutti quale portatrice della Luce vera. Conosciamo il prologo del vangelo di Giovanni:

«In Lui [il Verbo] era la Vita e la Vita era la Luce degli uomini. E la Luce appare nelle tenebre (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει) e le tenebre non l'hanno accolta... C'era la Luce vera, che illumina (φωτίζει) ogni uomo che viene nel mondo» (Gv 1,4-5.9).

Il raccordo col prologo di Giovanni è evidente dagli stessi termini usati dall'evangelista e dall'Akathistos. Innanzitutto, il participio passato φανείσαν (apparsa) ci dice che la Luce è già apparsa, dal giorno in cui «il Verbo si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14); ma "fiaccola" che l'ha accolta (φωτοδόχον) e perciò la mostra fatta visibile a tutti è la Vergine santa, da quando il Verbo si è incarnato da Lei. La Vergine Theotokos resta dunque la lucerna splendente della Luce, apparsa a coloro

che sono nelle tenebre (cf. Lc 1,79: ἐπιφάναι τοῖς ἐν σκότει – “per apparire a quelli che stanno nelle tenebre”).

La “tenebra”, nel contesto battesimale, è il buio dell’ignoranza di Dio e del suo mistero di salvezza che avvolge il mondo: nel battesimo e mediante il battesimo, per mezzo di Cristo-Luce, si entra nella luce della “conoscenza divina” (γνώσιν θεϊκήν), poiché il battesimo è per antonomasia “illuminazione” (φωτισμός). La santa Vergine dunque è colei che accende la Luce immateriale – che non è di questo mondo visibile, ma precede il mondo – e guida processionalmente tutti alla conoscenza divina, illuminando (φωτίζουσα) col suo splendore la mente degli uomini, mentre tutti onorandola l’acclamano. Maria è come il diacono della Notte santa, che tenendo alto il cero pasquale, e precedendo la processione, mostra a tutti la Luce che è Cristo: “*Lumen Christi! Deo gratias!*”.

II.– LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, ἀκτὶς νοητοῦ Ἡλίου·
- [2.] χαῖρε, βολὶς τοῦ ἀδύτου φέγγους.
- [3.] Χαῖρε, ἀστραπή τὰς ψυχὰς καταλάμπουσα·
- [4.] χαῖρε, ὡς βροντὴ τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα.

*[Ave, o raggio del Sole intellettuale;
ave, o dardo dell'intramontabile Splendore.
Ave, o lampo che rischiari le anime;
ave, qual tuono spaventi i nemici].*

- [5.] Χαῖρε, ὅτι τὸν πολύφωτον | ἀνατέλλεις φωτισμόν·
- [6.] χαῖρε, ὅτι τὸν πολύρρυτον | ἀναβλύζεις ποταμόν.
- [7.] Χαῖρε, τῆς κολυμβήθρας | ζωγραφοῦσα τὸν τύπον·
- [8.] χαῖρε, τῆς ἀμαρτίας | ἀναιροῦσα τὸν ῥύπον.

*[Ave, perché fai sorgere la multiluce “Illuminazione”;
ave, perché fai scaturire il Fiume dalle molte correnti.
Ave, tu che riproduci l'immagine della “Piscina”;
ave, tu che porti via la sozzura del peccato].*

- [9.] Χαῖρε, λουτὴρ ἐκπλύνων συνείδησιν·
- [10.] χαῖρε, κρατὴρ κιρνῶν ἀγαλλίαςιν.
- [11.] Χαῖρε, ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας·
- [12.] χαῖρε, ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας.

*[Ave, o “fonte” che lavi la coscienza;
ave, o coppa che versi l'esultanza.*

*Ave, fragranza del soave odore di Cristo;
ave, tu vita del mistico Banchetto].*

Le 12 *salutazioni* della stanza XXI sviluppano tre momenti o aspetti del rito battesimale, nel Battistero dove la processione con le lampade accese ha introdotto i catecumeni: 1. Che cosa avviene nel luogo dove si compie il sacro rito; 2. Con quali mezzi si compie; 3. Come si amministra il santo Battesimo.

1. Il primo momento ci introduce nel Battistero dove si celebra il santo Battesimo, cioè la “illuminazione” (φωτισμός) del catecumeno, e mostra che cosa comporta questa illuminazione.

Qui vengono richiamati nella loro attuazione sacramentale i due aspetti che le rinunce battesimali (stanza IX) avevano posto al centro: l’adesione a Cristo e la fede in Lui; la rinuncia a satana e la sua esecrazione. Là la Vergine – “Madre dell’intramontabile Astro”, “aurora del mistico Giorno” – porgeva all’adorazione dei catecumeni il Cristo suo Figlio quale “Signore filantropo”, detronizzando dal suo potere “il tiranno misantropo”. Qui è Lei che in modo arcano, ma reale, irradia la Luce che illumina la mente dei battezzandi e sgomina le potenze avverse che ancora ne opprimono l’anima.

[1.] Χαῖρε, ἀκτὶς νοητοῦ Ἡλίου·

[2.] χαῖρε, βολὶς τοῦ ἀδύτου φέγγους.

*[Ave, o raggio del Sole intellettuale;
ave, o dardo dell'intramontabile Splendore].*

ἀκτὶς νοητοῦ Ἡλίου – “raggio del Sole intellettuale”. Se nella precedente stanza IX Maria era detta “aurora” (αὐγή) di un Giorno divino che sarebbe spuntato, ora, nel momento in cui sta per avvenire la “illuminazione”, ella giustamente è detta “raggio” (ἀκτίς), il primo raggio del Sole che da Lei è sorto per illuminare ogni uomo: Sole non materiale, come quello che ogni mattino contempliamo sorgere con i nostri occhi, ma Sole “intellettuale” (νοητός), che solo la mente può vedere quando ne è illuminata e si può percepire solo con l’intelligenza.

βολὶς τοῦ ἀδύτου φέγγους – “dardo dell’intramontabile Splendore”. È un sinonimo esplicativo del verso precedente, sostituendo “raggio” con “dardo” di luce (βολίς), baleno, lampo, bagliore dello Splendore divino, che per-

ciò sorge e illumina ma non tramonta. L'immagine è tratta dal sorgere del sole. Splendore che non tramonta (ἀδύτου φέγγους) è il Verbo di Dio che sorge come Luce dalla Vergine Maria: è Lei che lo irradia. L'espressione è parallela e sinonima a quella già usata nella stanza IX: ἀστέρος ἀδύτου μῆτερ – “Madre dell'intramontabile Astro”. In ambedue i casi il contrappunto è tra il sorgere e il tramontare del sole e della luce.

[3.] Χαῖρε, ἀστραπὴ τὰς ψυχὰς καταλάμπουσα·

[4.] χαῖρε, ὡς βροντὴ τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα.

*[Ave, o lampo che rischiari le anime;
ave, qual tuono spaventi i nemici].*

L'Akathistos fa un trapasso dall'immagine dello spuntare del sole a quella di un temporale o procella improvvisa. Siamo con i battezzandi all'interno del Battistero: lì ci sono le acque salutari, sulle quali aleggia lo Spirito di Dio (cf. Gen 1,2: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque»), per compiere una nuova creazione. La tradizione sia orientale che occidentale del rito battesimale ama ricorrere al Salmo 28,3-10:

«La voce del Signore è sopra le acque, tuona il Dio della gloria, il Signore sulle grandi acque (φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων, ὁ θεὸς τῆς δόξης ἐβρόντησεν, Κύριος ἐπὶ τῶν ὑδάτων)».

Lampo che illumina le anime, tuono che atterrisce e sgomenta i nemici. I “nemici” sono certo satana e i suoi angeli, ai quali i catecumeni hanno già rinunciato (stanza IX). Maria, la Vergine Theotokos, è questo balenio di luce per gli iniziati, e quasi un tuono terrificante contro i loro spirituali nemici.

Forse, a monte dell'Inno, sta il Battesimo di Gesù al Giordano, prototipo di ogni battesimo: ivi pure lo Spirito Santo scende e si posa sul Cristo, mentre la voce del Padre tuona dal cielo testimoniando: «Questi è il mio Figlio diletto...» (cf. Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22; Gv 1,32-34).

2. Il secondo momento che l'Akathistos evidenzia è sui “segni” che compongono il rito: la Luce divina, l'Acqua e il Fonte battesimale.

[5.] Χαῖρε, ὅτι τὸν πολύφωτον | ἀνατέλλεις φωτισμόν·

[6.] χαῖρε, ὅτι τὸν πολύρρυτον | ἀναβλύζεις ποταμόν.

*[Ave, perché fai sorgere la multiluce “Illuminazione”;
ave, perché fai scaturire il Fiume dalle molte correnti].*

ἀνατέλλεις (“fai sorgere”) - ἀναβλύζεις (“fai scaturire”). Osservo però che nel testo greco i verbi (ἀνατέλλεις - ἀναβλύζεις) sono verbi transitivi, seguiti da accusativo oggettivo, mentre nella nostra lingua i verbi ad essi corrispondenti (“sorgere, spuntare, scaturire, sgorgare” ecc.) sono verbi intransitivi, senza oggetto diretto, bisognosi quindi di una circonlocuzione. Per cui, per anacoluti, in luogo di: “fai sorgere”, si dovrebbe tradurre: “Tu *sorgi* l’Illuminazione...”; e in luogo di: “fai scaturire”, si dovrebbe dire: “Tu *scaturisci* il Fiume...”. Molto più aderente al significato dell’originale sarebbe la forma passiva: “*da Te sorge* l’Illuminazione...”, “*da Te scaturisce* il Fiume...”, mettendo così in primo piano la causalità attiva della Vergine Theotokos.

τὸν πολύφωτον ... φωτισμόν (“l’Illuminazione dalle molte luci”) – τὸν πολύρρυτον ... ποταμόν (“il Fiume dalle molte acque”).

L’“Illuminazione” dalle molte luci è il Battesimo, secondo la Tradizione apostolica e patristica: è infatti la “Illuminazione” divina che avvolge il catecumeno e lo rende “illuminato”, come attesta la Lettera agli Ebrei:

«Quelli, infatti, che sono stati una volta illuminati (φωτισθέντας) e hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo (Eb 6,4)».

Non è dunque in parola né un “luminare multilucente”, né la “luce sfolgorante”, né “il radioso splendore”, o simili traduzioni. Certo, il termine “illuminazione” significa ben altra cosa nel nostro linguaggio comune.

“Il Fiume dalle molte acque impetuose” fa ricordare la celebre visione di Ezechiele delle Acque che scaturiscono dall’altare e scendono a sanare addirittura il Mar Morto (Ez 47,5-12):

«Mi condusse poi all’ingresso del tempio e vidi che sotto la soglia del tempio usciva acqua verso oriente, poiché la facciata del tempio era verso oriente. Quell’acqua scendeva sotto il lato destro del tempio, dalla parte meridionale dell’altare... Era un torrente che non potevo attraversare, perché le acque erano cresciute; erano acque navigabili, un torrente che non si poteva passare a guado... Mi disse: “Queste acque scorrono verso la regione orientale, scendono nell’Araba ed entrano nel mare: sfociate nel mare, ne risanano le acque” (Ez 47,1-8)».

Maria dunque è la fonte della Luce battesimale, è la scaturigine del Fiume impetuoso, ossia delle Acque sacramentali: simboli di Cristo-Luce e di Cristo Acqua viva. Analogo concetto abbiamo già riscontrato nella

stanza XI, dove la Vergine venne definita: πέτρα ἡ ποτίσασα τοὺς διψῶντας τὴν ζωὴν – “rupe che dissetasti gli assetati della Vita”.

[7.] Χαῖρε, τῆς κολυμβήθρας | ζωγραφοῦσα τὸν τύπον·

[8.] χαῖρε, τῆς ἁμαρτίας | ἀναιροῦσα τὸν ῥύπον.

*[Ave, tu che riproduci l'immagine della "Piscina" ;
ave, tu che porti via la sozzura del peccato].*

τῆς κολυμβήθρας – “la Piscina”. Nel testo si giustappongono e si sovrappongono due immagini: l'immagine primordiale – se così si può dire – della piscina di Siloe, descritta dal vangelo di Giovanni; e l'immagine sacramentale del “Fonte battesimale”, che nella liturgia greca si chiama tuttora “piscina”. L'immagine “tipologica” è la piscina di Siloe; la realtà è il Fonte battesimale: infatti ciò che avvenne a Gerusalemme nella guarigione del cieco nato, si avvera spiritualmente oggi nel Sacramento. Ieri, imbrattato negli occhi ciechi dal fango composto da Gesù e spalmato sugli occhi, correndo alla piscina di Siloe il cieco si lavò, l'acqua portò via il fango spalmato e il cieco nato ebbe due occhi nuovi: ci vide! Qui, in questa sacramentale piscina, il fango e il sudiciume del peccato e dei peccati vengono portati via dalle Acque risanatrici di Cristo. “Siloe” infatti – commenta l'Evangelista – vuol dire “Messia”, l'Inviato di Dio.

Il grembo della Vergine-Madre è come la Piscina: raffigura e delinea il “grembo” della Chiesa-Madre, il “Fonte” santificato dallo Spirito, nel quale vengono lavati e levati i peccati, da cui rinasce interamente nuovo il neofita, il “neo-nato” cristiano. Maria è il “typus – τύπος” della Chiesa, anch'essa vergine e madre, come afferma il Concilio Vaticano II, compendiando la tradizione occidentale e orientale (cf. LG 63-64).

τῆς ἁμαρτίας ἀναιροῦσα τὸν ῥύπον – “tu che porti via la sozzura del peccato”. Il cieco nato e la piscina di Siloe sono soltanto un simbolo: con il viso impiastricciato di fango il cieco nato andò a lavarsi a Siloe: l'acqua portò via il fango, ed egli “vide”:

«Rispose Gesù: ... “Finché io sono nel mondo, sono la luce del mondo”. Detto questo, sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: “Va' a lavarti nella piscina di Siloe” – che significa Inviato. Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva (Gv 9,3-7)».

Al Fonte battesimale, non è più il fango del suolo che viene deterso, ma

è la “sozzura” del peccato che viene portata via (cf. 1Pt 3,21: «Quest’acqua... non porta via la sporcizia del corpo – οὐ σαρκὸς ἀπόθεις ρύπου»). Siloe dunque è simbolo della Piscina, il cieco nato del catecumeno. La Vergine Theotokos è questa Siloe, questo Fonte che accolse e contiene l’Acqua divina che deterge e ricrea.

3. Il terzo momento che l’Akathistos celebra è l’amministrazione del santo Battesimo. Ricordo tuttavia che nella liturgia bizantina oggi, anche nel battesimo dei bambini, si amministrano insieme tre Sacramenti: il Battesimo con l’Acqua, la Cresima o sacra Unzione con il Crisma, e la divina Eucaristia. Ovviamente, in antico, il Battesimo veniva amministrato per immersione, non per infusione; e l’unzione col sacro profumatissimo Crisma cospargeva il corpo dei battezzandi, i quali poi – rivestiti di vesti bianche – accedevano all’altare per partecipare alla celebrazione dell’Eucaristia.¹¹⁸

[9.] Χαῖρε, λουτήρ ἐκπλύνων συνείδησιν.

[10.] χαῖρε, κρατὴρ κινῶν ἀγαλλίασιν.

*[Ave, o “fonte” che lavi la coscienza;
ave, o coppa che versi l’esultanza].*

λουτήρ – “fonte”, il fonte battesimale. Non è il “lavacro”, ma è proprio il “fonte” nel quale avviene il lavacro rituale. Ricordiamo l’apostolo Paolo:

«Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né depravati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né calunniatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio. E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati (ἀπελούσασθε), siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio (1Cor 6,9-11)».

E nella prima Lettera di Pietro leggiamo:

«Quest’acqua, come immagine del battesimo, ora salva anche voi; non porta via la sporcizia del corpo (οὐ σαρκὸς ἀπόθεις ρύπου), ma è invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza (συνειδήσεως ἀγαθῆς), in virtù della risurrezione di Gesù Cristo (1Pt 3,21)».

La Vergine Theotokos è questa “vasca”, questo “fonte” nel quale viene lavata la coscienza, da Gesù suo Figlio, immolato e risorto. Il passato di

¹¹⁸ Ne offre un’ampia descrizione Cirillo di Gerusalemme nelle sue cinque famose Catechesi mistagogiche (PG 33, 1065-1128).

peccato scomparire; appare la “nuova creatura” in Cristo (cf 2Cor 5,17; Gal 6,15).

κρατήρ κινυῶν ἀγαλλίαςιν – “coppa che versi letizia”. Si allude al rito della Crismazione, che si compiva versando con la coppa l’olio profumato, il sacro crisma, sul capo e su alcune parti del corpo del neo-battezzato. Fondamento biblico ispiratore è certamente il Salmo 44, che la Lettera agli Ebrei (Eb 1,9) riferisce a Cristo:

«Ami la giustizia e la malvagità detesti:
Dio, il tuo Dio, ti ha consacrato con olio di letizia
(ἔχρισέν σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως),
a preferenza dei tuoi compagni.
Di mirra, aloe e cassia profumato tutte le tue vesti (Sal 44,8-9)».

“Crisma” deriva da “Cristo” e dalla Tradizione patristica è costantemente riferito a Cristo, l’Unto per eccellenza, del quale sono “unti” i neofiti, diventando anch’essi altrettanti “cristi”.¹¹⁹

[11.] Χαῖρε, ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας·

[12.] χαῖρε, ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας.

*[Ave, fragranza del soave odore di Cristo;
ave, tu vita del mistico Banchetto].*

ὁσμὴ τῆς Χριστοῦ εὐωδίας – “fragranza del soave odore di Cristo”. L’Akathistos si ispira all’apostolo Paolo, che esorta così gli Efesini:

«Camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore – εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (Ef 5,2)».

¹¹⁹ Cirillo di Gerusalemme, nella seconda catechesi mistagogica, scrive: «Battezzati nel Cristo e di Lui rivestiti siete divenuti conformi al Figlio di Dio. Infatti Dio che ci ha predestinati all’adozione a figli, ci ha resi conformi al corpo glorioso di Cristo. Ormai divenuti partecipi di Cristo, siete naturalmente chiamati “Cristi”. Di voi dice il Signore: “Non toccate i miei Cristi”. Siete divenuti Cristi ricevendo il sigillo dello Spirito Santo. Tutto si è compiuto in voi figuratamente, poiché siete le immagini di Cristo. Egli dopo che fu battezzato nel fiume Giordano e comunicò alle acque il contatto della sua divinità, ne risalì e su di lui scese lo Spirito Santo nel suo essere. Il simile si posava sul simile. Anche per voi ugualmente quando siete saliti dalla piscina delle sacre acque, fu conferito il crisma, il quale è figura di Colui che unse il Cristo. È lo Spirito Santo di cui il beato Isaia nella profezia parla in persona del Signore: “Lo Spirito del Signore è su di me. Per questo mi ha unto, per mandarmi ad evangelizzare i poveri”» (CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses mystagogicae*, 3: PG 33, 1087-1094).

E altrove, parlando di se stesso, afferma:

«Noi siamo dinanzi a Dio il profumo di Cristo (Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν) per quelli che si salvano e per quelli che si perdonano; per gli uni odore di morte (ὁσμὴ θανάτου) per la morte e per gli altri odore di vita (ὁσμὴ ζωῆς) per la vita (2Cor 2,15-16)».

Ora, se Paolo poteva affermare di sé di essere “soave odore di Cristo”, la Vergine Madre che, consacrata dallo Spirito Santo, vestì il Verbo della propria carne innocente, è stata certamente imbevuta del suo profumo, fino a trasmetterne la fragranza (ὁσμὴ) a tutti i fedeli. Il sottinteso parallelismo con argomento *a fortiori* tra l’apostolo Paolo e Maria lo troviamo unicamente in Basilio di Seleucia, autore dell’Akathistos, nell’Omelia sulla Madre di Dio,¹²⁰ dove egli aveva introdotto un analogo sottinteso parallelismo *a fortiori* tra Pietro e Maria, ripreso nella stanza XV dell’Inno. Del resto, un *test* indicativo della “fragranza” dello Spirito Santo che la Vergine irradia l’abbiamo nella Visita ad Elisabetta, quando lo Spirito Santo (come lungamente commenta Origene) attraverso di lei, anzi alla sola sua voce, si effuse consacrando profeta il Precursore nel seno materno e investendo di profezia anche la vecchia madre: “il piccolo in seno alla madre, riconoscendo subito il suo saluto, esultò di gioia” (stanza V).

Qui però, nel contesto battesimale e dopo l’amministrazione della sacra Unzione, il parallelo intercorre tra i neofiti e la Theotokos: se infatti i neofiti “unti” dal Crisma mentre incedono verso l’altare spandono il soave odore di Cristo, che dire di Maria che ha portato il Cristo nel cuore e nel grembo, lei che di questo “soave odore” è la radice, anzi potremmo dire che è la composizione mistica? Infatti, il “crisma” è una mistura di molti profumi. Ne abbiamo una descrizione nella consacrazione sacerdotale di Aronne (Es 30,22-34). Ora, Cristo, ben più di Aronne, è stato “unto con l’olio di letizia”, l’olio profumatissimo riservato al Sommo Sacerdote (Eb 1,9: ἔχρισέν σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως), per

¹²⁰ Basilio di Seleucia afferma: «Se Paolo fu denominato vaso di elezione (σκεῦος ἐκλογῆς - At 9, 15) per aver portato e predicato in ogni parte della terra il venerando nome di Cristo, quale vaso sarà mai la Madre di Dio (πηλίκον ἂν εἴη σκεῦος ἢ Θεοτόκος), che non contenne la manna a guisa dell’anfora d’oro, ma contenne nel grembo il pane celeste che vien distribuito ai fedeli come alimento e come vigore?». (BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 6: PG 85, 449). Benché sia diverso il contesto, molto vicino è il significato: Maria è “vaso” come Paolo e più di Paolo, “vaso” (σκεῦος, quasi sinonimo di “coppa” - κρατήρ del verso precedente) da cui si effonde il profumo di Cristo in ogni parte della terra.

offerirsi in sacrificio di soave odore – εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (Ef 5,2). Ma Cristo è stato donato a noi da Maria, la piena di grazia, su cui riposa lo Spirito Santo, “vaso” dunque che conserva perenne il profumo e il soave odore di Cristo.

ζωὴ μυστικῆς εὐωχίας – “vita del mistico Banchetto”. Si tratta indubbiamente dell’Eucaristia, alla quale i neofiti biancovestiti accedevano processionalmente venendo dal Battistero verso l’altare. L’Eucaristia infatti è il traguardo battesimale, così come è il culmine e la fonte di tutta la vita cristiana. Il Banchetto istituito dal Signore nell’ultima Cena si perpetua nei secoli, secondo il comando consegnato agli Apostoli e ai loro successori: “Fate questo in memoria di me”.

ζωή – “vita”. Di questo “mistico” Convito, che si celebra per fede e si vive solo con la fede sulla Parola del Verbo, la Vergine Theotokos è “vita”. Non oserei tradurre con l’articolo: “la vita”, perché solo Cristo è “la Vita,” come egli stesso ha dichiarato:

«Io sono il pane della vita... Se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell’ultimo giorno... Chi mangia questo pane vivrà in eterno» (Gv 6,48-58).

In che senso allora Maria può essere detta “vita” del mistico Convito? Perché il sacro Banchetto ci rende realmente partecipi della carne e del sangue di Cristo, data a noi come cibo e bevanda (cf. Gv 6,53-58). Certamente la carne e il sangue del Figlio dell’uomo non piovve dal cielo come la manna, ma fu assunta dal sangue e dalle carni della Vergine, e formata per nove mesi nel suo seno. Infatti Cristo in quanto vero e perfetto uomo proviene esclusivamente da lei, non da connubio con uomo, e porta la piena realtà umana solo dalla Madre, avendo partecipato non soltanto alla carne e al sangue, ma a tutta la ricchezza razionale, morale e spirituale della Vergine mediante l’inenarrabile generazione ad opera dello Spirito Santo; la quale impresso in Maria una indelebile partecipazione alla Vita divina del Figlio.

Si può dunque affermare con certezza teologica che tutta la misteriosa e complessa realtà del Figlio di Dio, sotto l’aspetto umano, dipende solo da Maria; e la stessa generazione verginale del Verbo appartiene a Maria, alla pari che al Padre dei cieli, essendo il Figlio – come definisce il Concilio di

Calcedonia – eternamente generato dal Padre secondo la divinità e generato nel tempo per la nostra salvezza dalla Vergine Theotokos; ma rimane unico e identico Figlio, del Padre e della Madre, lui che è il Pane vivo disceso dal cielo. Maria dunque può essere detta “vita” del mistico Banchetto in modo vero e proprio, in quanto non ha generato un “uomo”, ma “Dio fatto uomo” e Figlio suo per sempre.

STANZA XXII (Οἶκος κβ')

Cristo venne per annullare il peccato

1. Χάριν δοῦναι θελήσας | ὀφλημάτων ἀρχαίων
2. ὁ πάντων χρεώλῃτης ἄνθρώπων,
3. ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ | πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ
4. χάριτος·
5. καὶ σχίσας τὸ χειρόγραφον, ὁ ἀκούει παρὰ πάντων οὕτως·
6. Ἀλληλούϊα.

[Volendo far grazia dei debiti antichi il Solutore del debito di tutti gli uomini spontaneamente venne a soggiornare presso gli espatriati dalla sua grazia; e avendo stracciato il chirografo, ascolta da tutti così: Alleluia!].

La stanza XXII segue e completa – come di solito le stanze pari della seconda parte dell’Inno – la stanza XXI, che celebra i sacramenti pasquali della nostra rigenerazione.

Ho provato un’immensa difficoltà a capirla, e quindi a darne l’esatta interpretazione. Infatti, fino ad ora ho sempre pensato – e credo che così abbiano pensato tutti gli interpreti – che la discesa del Figlio di Dio dal cielo “per noi e per la nostra salvezza” fosse per assolvere e pagare (per così dire) i debiti della natura umana peccatrice al Padre offeso dai nostri peccati. Così infatti ci insegna a chiedere Gesù (Mt 6,12): «Rimetti a noi i nostri debiti (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν)».

ὀφλημάτων ἀρχαίων – “i debiti antichi” sembra dunque rapportarsi a Dio, e alle offese dei progenitori verso la sua paterna bontà. Questo è il primo scoglio che ho trovato.

σχίσας τὸ χειρόγραφον – “stracciando il chirografo”: è il secondo scoglio nel quale sono sempre incorso, per il ricorso normale e letterale a

un testo di Paolo, l'unico che usi il termine χειρόγραφον; tanto più poi che l'Apostolo lo usa proprio in contesto battesimale. Cito:

«Con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti. Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti a causa delle colpe e della non circoncisione della vostra carne, perdonandovi tutte le colpe (χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα) e annullando il documento scritto contro di noi (ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον) che, con le prescrizioni, ci era contrario: lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce. Avendo privato della loro forza i Principati e le Potenze (ἀπεκδυσάμενος τὰς αρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας), ne ha fatto pubblico spettacolo, trionfando su di loro in Cristo (Col 2,12-15)».

Il testo paolino dunque parla di un χειρόγραφον, di uno “scritto contro di noi”, scritto naturalmente da Dio stesso con la condanna comminata ai progenitori e alla loro discendenza (cf. Gen 3,16-19): chirografo che Gesù tolse di mezzo, affiggendolo alla croce. Non ho mai adeguatamente rilevato il seguito del testo paolino, che subito aggiunge un diretto raffronto con i “Principati e le Potenze” infernali, che egli “spogliò” (ἀπεκδυσάμενος) del loro potere.

Il ricorso alle fonti immediate dell'Akathistos mi ha però portato su altra direzione. Nella stanza XXII non si tratta di uno “scritto redatto contro di noi da Dio”, ma redatto da noi stessi contro di noi, un nostro autografo: è il chirografo del peccato. Così attesta la fonte immediata dell'Akathistos, o meglio l'autore dell'Akathistos Basilio di Seleucia nella sua Omelia mariana, rivolgendosi direttamente a Maria:

«O grembo santo, che hai accolto Dio! Grembo nel quale fu strappato il chirografo del peccato (ἐν ᾗ τὸ τῆς ἁμαρτίας διεργάγη χειρόγραφον), nel quale Dio si fece uomo, restando Dio, e sostenne la gestazione e si umiliò fino alla nostra generazione, non vuotando il seno paterno ma riempiendo le braccia materne!»,¹²¹

Si tratta dunque non di un chirografo divino, ma del “chirografo del peccato” (τὸ τῆς ἁμαρτίας... χειρόγραφον), che provocò la divina condanna della stirpe umana. Alla base dell'affermazione di Basilio di Seleucia, e quindi del significato del termine χειρόγραφον dell'Akathistos, sta l'altra

¹²¹ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 4: PG 85, 437.

importantissima fonte, l'Omelia di Proclo di Costantinopoli letta ad Efeso e inclusa negli Atti del Concilio. Rivolgendosi alla Vergine Theotokos, Proclo innanzitutto esclama:

«O seno, nel quale fu composto l'atto della nostra liberazione (τὸ τῆς κοινῆς ἐλευθερίας γραμματεῖον ἁμαρτίας)! O ventre, nel quale furono foggiate le armi contro il demonio!». ¹²²

Quindi spiega il perché dell'incarnazione verginale del Verbo in Maria, risalendo alla storia umana. Scrive:

«Di fatto il genere umano era molto debitore (ὤφειλεν) a motivo dei peccati e non aveva possibilità di estinguere il debito (τὸ χρέος). Per mezzo di Adamo, tutti sottoscrivemmo al peccato (διὰ τοῦ Ἀδὰμ πάντες τὴν ἁμαρτίαν ἐχειρογράφησαμεν); 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 (ἐπισείων ἡμῖν τὸ χρέος), 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... Non restava dunque altro che il Dio senza peccato morisse per i peccatori. Quest'era l'unica soluzione del male (τοῦ κακοῦ ἡ λύσις)... Egli non disponeva soltanto di un prezzo corrispondente alla moltitudine dei condannati, ma di molto superiore ad ogni stima». ¹²³

L'Akathistos si ispira anche nei termini, oltre che al testo di Col 2,13-14: χαρισάμενος (“facendovi grazia”) e χειρόγραφον (“chirografo”), anche a questo brano di Proclo, riprendendo: ὤφειλεν, quindi ὀφλημάτων, χρέος + λύσις (χρεωλύτης) e χειρόγραφον.

ὀφλημάτων ἀρχαίων – “dei debiti antichi”. Il peccato, al quale tutti “sottoscrivemmo” (ἐχειρογράφησαμεν) in Adamo – costituì un “debito” da assolvere al tiranno della morte, il demonio: un debito che risale alle origini stesse dell'umanità, condannata alla morte a motivo del peccato (cf. Gen 3,19), e di tutti i peccati “antichi”, dei quali fa memoria la Lettera ai Romani, scrivendo:

«come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato,

¹²² PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctissimam Dei Genitricem Mariam*: PG 65, 680-692.

¹²³ *Ibidem*, col. 684-685.

la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)» (Rom 5,12).

ὁ πάντων χρεωλύτης ἀνθρώπων – “il Solutore del debito di tutti gli uomini”. Appunto perché né uomini né angeli avrebbero potuto versare un prezzo “equivalente a tale debito”, il Verbo si incarnò da Maria.

ἐπεδήμησε δι' ἑαυτοῦ πρὸς τοὺς ἀποδήμους τῆς αὐτοῦ χάριτος – “spontaneamente venne a soggiornare presso gli espatriati dalla sua grazia”. Venne lui di persona, di sua propria iniziativa. Il testo biblico sottinteso è il prologo di Giovanni:

«E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)» (Gv 1,14).

Proclo continua:

«Pertanto colui che è re per natura non sdegnò l'umana natura da lungo tempo tiranneggiata; né permise Iddio nella sua misericordia che fino alla fine fosse soggetta al demonio; ma venne, egli che sempre è presente, e diede in riscatto per noi il proprio sangue e per il genere umano offrì come prezzo di compenso alla morte la carne che prese dalla Vergine e redense il mondo dalla maledizione della legge distruggendo con la morte la morte, come grida Paolo: “Cristo ci redense dalla maledizione della legge (Gal 3, 13)”». ¹²⁴

σχίσας τὸ χειρόγραφον – “avendo stracciato il chirografo”. Si tratta dunque del “chirografo del peccato”, perché tutti per mezzo di Adamo abbiamo sottoscritto al peccato, dice Proclo e lo conferma Basilio di Seleucia: peccato che ci ha resi debitori alla morte, della quale il demonio ha il potere:

«Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche Cristo allo stesso modo ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che, per timore della morte, erano soggetti a schiavitù per tutta la vita (Eb 2,14-15)».

Cristo dunque, Verbo immortale, facendosi carne da Maria, pose la sua tenda in mezzo a noi (Gv 1,14) per pagare il prezzo del nostro riscatto: nel grembo della Vergine Theotokos fu composto l'atto della nostra liberazione.

¹²⁴ *Ibidem*, col. 688.

Così la stanza XXII completa la stanza XXI, mostrando che la remissione dei peccati operata nei sacramenti pasquali è dovuta all'amore libero di colui che assunse nel grembo di Maria quella carne mortale, che poi offrì sulla croce, distruggendo il peccato e sconfiggendo la morte.

STANZA XXIII (Οἶκος κγ')

La celeste Protettrice della Chiesa e dell'Impero

I.- PROLOGO

1. Ψάλλοντές σου τὸν τόκον, | ἀνυμνοῦμέν σε πάντες
2. ὥς ἔμψυχον ναόν, Θεοτόκε·
3. ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκῆσας γαστρὶ | ὁ συνέχων πάντα τῇ χειρὶ
4. Κύριος,
5. ἡγίασεν, ἐδόξασεν, ' ἐδίδαξε βοᾶν σοι πάντας·

[Inneggando al tuo parto, tutti ti celebriamo come un tempio animato, o Genitrice di Dio: avendo infatti abitato nel tuo ventre Colui che con la mano contiene l'universo, il Signore, lo santificò, lo glorificò, insegnò a tutti ad acclamarti:]

6. Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

ὥς ἔμψυχον ναόν – “come un tempio animato”, ossia un tempio vivente. Anche Gesù aveva dichiarato contro i giudei:

«Distruggete questo tempio (τὸν ναὸν τοῦτον) e in tre giorni lo farò risorgere»... Egli parlava del tempio del suo corpo (Gv 2,19-21)».

Il corpo di Gesù dunque è “il tempio” del Verbo: anzi, proprio sulla parola “tempio” (ναός) si era accesa sul finire del secolo IV e agli inizi del V la polemica tra la scuola alessandrina e quella antiochena: quest'ultima infatti sosteneva che il Verbo incarnato dimorava nella natura umana come in un tempio: riduceva quindi l'unione delle due nature – la natura umana e quella divina – a una quasi-inabitazione del Verbo nella natura assunta, non ad una vera e propria unione ipostatica nell'unica Persona del Figlio, come definirono poi i Concili di Efeso e di Calcedonia.

Anche la Theotokos è tempio: ἔμψυχον ναόν, un “tempio animato”, il tempio vivente del Verbo, come si esprime Gregorio di Nazianzo.¹²⁵

¹²⁵ Gregorio Nazianzeno in un poema così canta: «Non sono pochi coloro i quali

Nella Vergine di Nazaret – “tempio animato” – si compirono gli eventi simboleggiati nella “dimora del convegno” eretta da Mosè e nel “tempio” edificato da Salomone.

Quanto alla erezione della “dimora”, o “tenda del convegno” nel deserto ai piedi del Sinai, secondo l’ordine dato da Dio a Mosè, ne abbiamo un’ampia descrizione nel libro dell’Esodo (Es 25-26; 36-37). Essa fu consacrata con la discesa e la permanenza sopra di essa della Gloria di Dio, come narra ancora il libro dell’Esodo:

«Allora la nube coprì la tenda del convegno e la gloria del Signore riempì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda del convegno, perché la nube sostava su di essa e la gloria del Signore riempiva la Dimora (δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή). Per tutto il tempo del loro viaggio, quando la nube s’innalzava e lasciava la Dimora, gli israeliti levavano le tende. Se la nube non si innalzava, essi non partivano, finché non si fosse innalzata. Perché la nube del Signore, durante il giorno, rimaneva sulla Dimora e, durante la notte, vi era in essa un fuoco, visibile a tutta la casa d’Israele, per tutto il tempo del loro viaggio» (Es 40,34-38).

Fu dunque una discesa e una permanenza della Gloria sulla tenda del convegno, che accompagnava gli israeliti per tutto il tempo del loro viaggio verso la Terra promessa.

Analoga descrizione troviamo nel primo Libro dei Re per la dedicazione del tempio eretto da Salomone:

«Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario, la nube riempì il tempio del Signore, e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il tempio del Signore (ἐπλήσσε δόξα κυρίου τὸν οἶκον)» (1Re 8,10-11).

Così la “dimora” di Mosè, dapprima, poi il “tempio” di Salomone, su cui posava la Gloria di Dio, divennero per il popolo di Israele il segno

affermano che il Dio-Uomo è nato dal seno verginale che lo Spirito del grande Dio ha formato, costruendo *un tempio puro al tempio* (ναῶν ναὸν ἄγνόν ἐγείρων). *La Madre infatti è il tempio di Cristo* (Μήτηρ γὰρ Χριστοῦ ναός); questi a sua volta è il tempio del Verbo... Questa, dopo averlo concepito nelle sue viscere irradiate dalla divinità, lo diede alla luce al termine del tempo della gestazione. Allora il Verbo sovrano rivestì la nostra carne pesante e riempì il tempio con la pura divinità. Per me, in ambedue le nature, era rimasto un solo Dio» (GREGORIUS NAZIANZENUS, *Poemata ad alios. Ad Nemesium*, 180-184: PG 37, 1565).

sicuro della protezione divina. Ora, ciò che avvenne allora in figura per Israele, si attuò in realtà nella Vergine di Nazaret. Sopra di lei infatti discese lo Spirito Santo e la Gloria dell'Altissimo la coprì come nube con la sua ombra, secondo le parole dell'angelo Gabriele:

«Allora Maria disse all'angelo: "Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?". Le rispose l'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio"» (Lc 1,34-35).

La discesa dello Spirito Santo su Maria e il posarsi sopra di Lei come nube la Potenza dell'Altissimo, costituì per la Vergine di Nazaret una autentica "consacrazione", in vista del concepimento divino.

Secondo la tradizione patristica greca, infatti, lo Spirito Santo preannunciato da Gabriele non discese sulla Vergine soltanto per renderla Madre del Figlio di Dio: discese innanzitutto per "santificarla", per "prepurificarla". Infatti, proprietà dello Spirito Santo è quella di "santificare". Scendendo sopra di Lei, la "santifica". Si tratta di una "santificazione" tanto del divino Nascituro, quanto della Vergine Madre da cui egli assume la carne. Così si esprimono in genere i Padri greci.¹²⁶

¹²⁶ Scrive Cirillo di Gerusalemme: «"Come mi avverrà questo, poiché non conosco uomo?"» (Lc 1, 34). E quegli rispose: "Lo Spirito Santo verrà su di te e la Virtù dell'Altissimo ti adombrerà: perciò il nato santo sarà chiamato Figlio di Dio"» (Lc 1,35). Incontaminata e senza macchia è la generazione. Dove infatti spira lo Spirito Santo, ivi vien tolta ogni contaminazione: quindi la natività umana dell'Unigenito dalla Vergine è immune da sordidezza» (CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis* XII: PG 33, 765).

La santificazione previa di Maria all'Annunciazione viene chiamata, fino ad oggi nella teologia bizantina, "procatarsi" (προκάθαρσις), come più volte la definisce Gregorio di Nazianzo. Ne cito un testo: «Divenne uomo in tutto, tranne nel peccato. Fu concepito dalla Vergine, la quale era stata *previamente purificata* dallo Spirito nell'anima e nel corpo (ἐκ παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρσεῖσις); giacché se conveniva che la generazione ricevesse la sua parte di onore, era però necessario che la verginità fosse maggiormente onorata» (GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Oratio* 38: PG 36, 325).

Ancora più esplicito è Antipatro di Bostra, nell'Omelia sulla Madre di Dio: «"Lo Spirito Santo verrà sopra di te". Come verrà? Non lo vedrai quando discende, ma opererà pur senza mostrarsi. "Lo Spirito Santo verrà sopra di te". A che fine verrà lo Spirito Santo? Perché tu sei santa, ma hai bisogno di diventare più santa. Quando infatti il falegname prende un legno o il fabbro un ferro, lo dirozza e lo rende maggiormente atto all'opera d'arte. Anche tu dunque: sei vergine, ma devi diventare più santa, per concepire il Santo. "Lo Spirito Santo verrà sopra di te e la Virtù dell'Altissimo ti adombrerà" (Lc 1,35). Egli enuncia due cose: lo Spirito Santo e la Virtù. Qual è questa Virtù? "Il Cristo, Virtù di Dio" (1Cor 1,24). Vengono dunque ambedue: lo Spirito Santo e il

ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκήσας γαστρὶ ὁ συνέχων πάντα τῇ χειρί, Κύριος – “avendo infatti abitato nel tuo ventre Colui che con la mano contiene l’universo, il Signore”. Questo verso è molto importante dal punto di vista sia dottrinale che apologetico. Congiunge infatti due termini (οἰκήσας e γαστρὶ), affermando che il “ventre” (γαστήρ) della Vergine Madre è “casa” o “abitazione” (οἰκία) del Signore che contiene e regge l’universo.

Dal punto di vista apologetico, tale esplicita affermazione si pone in netto contrasto soprattutto con i giudei, che negano assolutamente l’incarnazione di Dio e hanno in orrore il luogo ove essa avviene secondo la fede cristiana: il “ventre” di una donna (per noi: della Vergine).

Già nel secolo II, intorno agli anni 175-180, il filosofo pagano Celso scrisse un “Discorso vero” (Ἀληθὴς λόγος) contro la religione cristiana. Lo confutò Origene nell’apologia “Contro Celso”, controbattendo le sue affermazioni ad una ad una. Ora, Celso mette in scena un Giudeo che accusa il cristianesimo per tanti motivi. Uno principale: l’incarnazione, e il modo in cui avvenne. Scrive Origene, riportando le parole di Celso:

«Se Dio voleva inviare il suo Spirito, che bisogno c’era di spirarlo nel seno di una donna? Poteva infatti, pratico com’era nel plasmare uomini, modellargli un corpo senza gettare il suo Spirito in una tale lordura...».

Origene gli risponde:

«Celso disse ciò perché ignorava quanto verginale, pura e non tocca da corruzione sia stata la generazione di quel corpo, che doveva servire alla salvezza dell’umanità. Egli pensa – proprio lui, che riporta le dottrine stoiche e dissimula di averne appreso le nozioni su diversi argomenti – che la natura divina venga gettata in una sentina e si inquinì, tanto se rimane in un corpo di donna finché le venga formato il corpo, quanto se assume un corpo. In ciò è simile a quelli che pensano che i raggi del sole si insozzino passando sulla melma e sui corpi putridi, e non che restino puri anche lì».¹²⁷

Per i giudei sarebbe dunque in gioco la dignità e l’onore di Dio affer-

Cristo, l’unigenito Figlio di Dio. “Poiché il nato da te sarà chiamato santo” (Lc 1,35). Vedi come la Vergine intese ogni cosa: lo Spirito Santo e la Virtù dell’Altissimo? L’angelo non omise nulla, non tacque nulla. “Lo Spirito Santo verrà sopra di te, e la Virtù dell’Altissimo ti adombrerà”, ti circonderà, ti rivestirà, ti starà tutt’intorno, ti cingerà come di una palizzata, ti farà da baluardo» (ANTIPATER BOSTRENIUS, *Homilia in sanctam Dei Genitricem*, 8-9: PG 85, 1775-1792).

¹²⁷ ORIGENES, *Contra Celsum*, VI, 73: PG 11, 1408.

mare che egli è disceso dai cieli nel ventre di una donna per farsi uomo. Nei secoli IV e V sembra che la polemica con i giudei fosse ancora in atto. Infatti, nell'omiletica efesina più volte si chiama in causa il Giudeo, per convincerlo della verità cristiana anche con paragoni tratti dall'Antico Testamento. Mi limito a ricordare Teodoto di Ancira e Proclo di Costantinopoli, nelle rispettive Omelie lette nel Concilio di Efeso e apposte agli Atti.¹²⁸

Ancor più importante dal punto di vista teologico è confessare che Dio ha abitato "nel ventre" – noi preferiamo dire: "nel seno", "nel grembo" – della Vergine di Nazaret. Il tema allora dibattuto in cristologia era l'unione della natura divina e di quella umana nell'unica persona (*ipostasi*) del Verbo. Ora, questa unione avvenne nel "grembo verginale" della Theotokos. Basilio Magno lo definisce "officina"; Proclo lo paragona a un telaio, nel quale è stata intessuta la tunica inconsueta di Cristo, eterno Sommo Sacerdote.¹²⁹

¹²⁸ Teodoto di Ancira afferma: «Non volermi apporre a ludibrio della divinità le membra verginali. Non sono indegne di lor natura, anche se le passioni ignominiose venute dopo, corrupevano la nobiltà del corpo. Non sono turpi di lor natura le membra; è l'illecita concupiscenza che le contamina. Infatti se fossero turpi di lor natura, Dio non le avrebbe plasmate con le sue mani: poiché Dio non è fattore di cose turpi, ma di cose bellissime: "Vide infatti Dio tutte le cose che aveva fatto; ed eccole belle assai" (Gn 1,31)... Se dunque Dio non viene accusato per aver plasmato le membra della donna, neppure sarà oltraggiato per avervi abitato: non è infatti indegno che Dio abiti nella propria creatura...» (THEODOTUS ANCYRANUS, *Homilia I in diem natalem Domini*, 11: PG 77, 1349-1370).

Proclo di Costantinopoli, nella celebre Omelia sulla Madre di Dio, scrive: «Non ti vergognare, o uomo, di questo parto: esso fu per noi principio di salvezza. Se infatti non fosse nato da donna, neppure sarebbe morto; e se non fosse morto, non avrebbe annientato con la morte "colui che della morte aveva l'impero, ossia il demonio" (Eb 2,14). Come non è di oltraggio all'architetto l'abitare nel palazzo che ha costruito, né l'argilla insozza il vasaio che rinnova il vaso già fatto: del pari non insozza l'incontaminato Dio l'uscire da seno verginale. Creandolo infatti non s'imbrattò; uscendone non si insozzò. O seno (γαστήρ), nel quale fu composto l'atto della nostra liberazione! O ventre (κοιλία), nel quale furono foggiate le armi contro il demonio! O campo, nel quale il coltivatore dell'umana natura fece germogliare senza seme la spiga! O tempio, in cui Dio divenne sacerdote, non col mutare natura, ma con l'indossare per la sua misericordia colui che è secondo l'ordine di Melchisedek!» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctissimam Dei Genitricem*, 3: PG 65, 684).

¹²⁹ Basilio Magno, nell'Omelia sul Natale di Cristo, dice: «Apprendi dunque che Dio è nella carne, perché bisognava che fosse santificata questa carne, già maledetta; che fosse corroborata questa carne infiacchita; che fosse ricondotta all'amicizia con Dio questa carne a lui nemica e venisse riportata in cielo la carne che dal paradiso era caduta. E qual è l'officina di questa economia? Il corpo di una santa Vergine. E quali

Ora, è proprio Lui, il Signore (Κύριος), colui che nella mano contiene l'universo (πάντα), “il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra, e non abita in templi costruiti da mani d'uomo (οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ) ...” (At 17,24), è Lui che senza suo disonore, anzi con suo grande onore, ha abitato nel grembo (ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκῆσας γαστρὶ) della Theotokos come in un vero “tempio”, Lui che come sapiente architetto senza suo disdoro ha formato anche il ventre della donna.¹³⁰

ἡγίασεν, ἐδόξασεν – “lo santificò, lo glorificò”. Oggetto dunque della santificazione e glorificazione, operata dalla abitazione del Figlio nel seno di Maria, in questo caso è proprio “il ventre”, “il grembo” della Madre. L'abitazione in esso per nove mesi del Verbo santissimo e incorruttibile, fonte della santità e della gloria, lo santificò, come preannunciava già il Salmo 45,5-6, nella versione greca dei LXX, citato dai Padri di Efeso: “L'Altissimo ha san-

i principi attivi di questa generazione? Lo Spirito Santo e la potenza adombrante dell'Altissimo» (BASILIUS MAGNUS, *In sanctam Christi generationem*, 3: PG 31, 1464).

Proclo di Costantinopoli esordisce: «Ci ha dunque qui convocati la santa Madre di Dio, la Vergine Maria, l'incontaminato cimelio della verginità, il razionale paradiso del secondo Adamo, l'officina delle nature di Cristo, il mercato del commercio salvifico, il talamo nel quale il Verbo sposò la carne, l'umano animato rovetto che il fuoco di un parto divino non consumò (cf. Es 3, 2); la nube veramente leggera che portò unito a un corpo colui che siede sopra i cherubini (cf. Is 19, 1); il purissimo vello della pioggia celeste (cf. Gdc 6, 37), col quale il pastore si rivestì della pecorella: Maria, ancella e madre, vergine e cielo, l'unico ponte di Dio agli uomini, il tremendo telaio dell'incarnazione, sul quale fu ineffabilmente intessuta la tunica dell'unione, di cui fu tessitore lo Spirito Santo, filatrice la virtù adombrante dall'alto, lana l'antico vello di Adamo, trama la carne incontaminata della Vergine, spola l'immensa grazia di colui che assunse, artefice infine il Verbo che entrò per l'udito. Chi mai vide, chi udì che senza essere circoscritto Iddio dimorasse in un seno e che un ventre di donna (γαστήρ) non fosse angusto a racchiudere colui che il cielo non poté contenere?» (PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia I in sanctissimam Dei Genitricem*, 1: PG 65, 680).

¹³⁰ L'autore dell'Akathistos, Basilio di Seleucia, esclama: «O grembo santo, che hai accolto Dio! (ὦ γαστρός ἁγίας καὶ θεοδόκου!) Grembo nel quale fu strappato il chirografo del peccato, nel quale Dio si fece uomo, restando Dio, e sostenne la gestazione e si umiliò fino alla nostra generazione, non vuotando il seno paterno ma riempiendo le braccia materne!... Che dicono quelli che, malati da irriverente pietà, “dove non c'è timore temono di timore” (Sal 53,6) che Dio abbia a subire – essi pensano – le passioni degli uomini, mentre impassibilmente le cura e perciò non credono che a ventre di donna sia stata commessa (γυναικὸς ἐπιστεύθη γαστήρ) la generazione di Dio incarnato? Ma in tal modo anzi è glorificato Dio (μᾶλλον δοξάζεται Θεός)» (BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 4: PG 85, 437-440).

tificato la sua dimora (ἡγίασεν τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ ὁ Ὑψιστος): Dio è in mezzo a lei, non sarà smossa”.

L'Altissimo dunque “santificò” (ἡγίασεν) la sua dimora, cioè il grembo della Vergine Madre, e lo “glorificò” (ἐδόξασεν), rendendolo incomparabilmente più glorioso del trono dei Cherubini.¹³¹

II. – LE 12 SALUTAZIONI

- [1.] Χαῖρε, σκηνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου·
- [2.] χαῖρε, Ἁγία ἁγίων μείζων.
- [3.] Χαῖρε, κιβωτὲ χρυσωθεῖσα τῷ Πνεύματι·
- [4.] χαῖρε, θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε.

*[Ave, o “tenda” del Dio-Verbo;
ave, o Santa più ampia del “santo dei santi”.
Ave, o “arca” indorata dallo Spirito;
ave, “tesoro” inesauribile della vita].*

- [5.] Χαῖρε, τίμιον διάδημα | βασιλέων εὐσεβῶν·
- [6.] χαῖρε, καύχημα σεβάσμιον | ἱερέων εὐλαβῶν.
- [7.] Χαῖρε, τῆς Ἐκκλησίας | ὁ ἀσάλευτος πύργος·
- [8.] χαῖρε, τῆς Βασιλείας | τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.

*[Ave, prezioso diadema degli Imperatori devoti;
ave, Augusto vanto dei pii Sacerdoti.
Ave, Tu della Chiesa l'incrollabile torre;
ave, Tu dell'Impero l'inespugnabile muraglia].*

¹³¹ Teodoto di Ancira scrive: «I cristiani, perché docili a Dio, ascoltano le ispirate predizioni dei profeti che così proclamano ovunque nei riguardi della celebratissima Vergine: “L'Altissimo ha santificato la sua dimora (ἡγίασεν τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ ὁ Ὑψιστος): Dio è in mezzo a lei, non sarà smossa” (Sal 45, 5-6)... Se infatti il ferro, unendosi al fuoco, immediatamente espelle le scorie estranee alla sua natura e perviene alla sua naturale purezza; celermente anzi acquista la somiglianza con l'energica fiamma che l'arroventa e diviene integro e capace d'incendiare qualunque materia: quanto più e in modo superiore arse la Vergine all'irruzione del Fuoco divino: e fu purificata dalle cose terrene e da quelle eventualmente sopravvenute contro natura, e fu costituita nella sua bellezza naturale, sì da essere di poi inaccessibile e intangibile e insostenibile alle cose carnali. E a quel modo che uno, ricevendo sul capo un getto d'acqua, ne resta bagnato in tutto il corpo, dalla testa ai piedi; allo stesso modo crediamo che anche la divina Vergine Madre fu interamente unta con la santità dello Spirito Santo che scese su di lei; e così quindi accolse il vivente Dio Verbo entro il suo talamo verginale e profumato». (THEODOTUS ANCYRANUS, *In Deiparam et Symeonem*, 6; PG 77, 1398-1400).

- [9.] Χαῖρε, δι' ἧς ἐγείρονται τρόπαια·
 [10.] χαῖρε, δι' ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι.
 [11.] Χαῖρε, χρωτὸς τοῦ ἐμοῦ θεραπεία·
 [12.] χαῖρε, ψυχῆς τῆς ἐμῆς σωτηρία.

*[Ave, per Te s'innalzano i trofei;
 ave, per Te cadon vinti i nemici.
 Ave, Tu terapia delle mie membra;
 ave, Tu salvezza dell'anima mia].*

Le *salutazioni* si distendono sul tema della sacralità e della protezione, a immagine dell'arca di Dio che precedeva e accompagnava Israele verso la Terra promessa.

Non va dimenticato che il santuario di Santa Maria delle Blacherne, edificato intorno al 450 sul Corno d'oro, a ridosso delle poderose mura teodosiane, era considerato come il segno visibile della celeste protezione della Madre di Dio contro i nemici della Città e dell'impero, della quale Costantinopoli ebbe più volte prova indubbia. Per questo dedicò l'inno Akathistos alla Theotokos, "Stratega invincibile".¹³²

- [1.] Χαῖρε, σκηνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου·
 [2.] χαῖρε, Ἁγία ἁγίων μείζων.

¹³² Il proemio o "*kontakion*" con il quale si apre nella Liturgia bizantina ogni celebrazione anche parziale dell'Akathistos, è una vera "*dedica*" alla Madre di Dio, la Vincitrice. Il proemio fu composto in periodo più tardivo (probabilmente da Germano di Costantinopoli), quando era stata assegnata all'Akathistos una memoria propria il quinto sabato di Quaresima. Ormai l'esperienza dell'assistenza protettrice di Maria era stata comprovata dai fatti. Perciò il *Sinassario* di questa memoria ricorda alcune straordinarie liberazioni della Città imperiale dall'assedio degli Avari e dei Persiani, e da quello degli Arabi. Cito il *kontakion*:

Τῇ ὑπερμάχῳ Στρατηγῷ τὰ νικητήρια·
 ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν, εὐχαριστήρια
 ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, Θεοτόκε.
 Ἄλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
 ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,
 ἵνα κράζω σοι· Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε.

(«Invincibile Stratega, a te i canti di vittoria!
 Or sottratta a sventure, inni di grazie
 a te dedico, io tua città, o Theotokos!
 Ma tu che possiedi la forza invincibile,
 da ogni sorta di pericoli salvami,
 perché t'acclami: Ave, Vergine e Sposa!«).

[3.] Χαῖρε, κιβωτὲ χρυσοθεῖσα τῷ Πνεύματι·

[4.] χαῖρε, θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε.

[Ave, o "tenda" del Dio-Verbo;

ave, o Santa più ampia del "santo dei santi".

Ave, o "arca" indorata dallo Spirito;

ave, "tesoro" inesauribile della vita].

Supporto delle prime quattro *salutazioni* della stanza XXIII – necessario per capirne terminologia e contenuto – è la descrizione della “tenda del convegno” (cf. Es 25-26; 36-37), ripresa anche dalla Lettera agli Ebrei:

«Certo, anche la prima alleanza aveva norme per il culto e un santuario terreno. Fu costruita infatti una tenda (σκηνή), la prima, nella quale vi erano il candelaio, la tavola e i pani dell’offerta: essa veniva chiamata “il Santo” (ἥτις λέγεται Ἅγια). Dietro il secondo velo, poi, c’era la tenda chiamata “il Santo dei Santi” (σκηνή ἡ λεγομένη Ἅγια Ἁγίων), contenente l’altare d’oro per l’incenso e l’arca dell’alleanza tutta ricoperta d’oro (τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ), nella quale si trovavano un’urna d’oro contenente la manna e la verga di Aronne che era fiorita e le tavole dell’alleanza (αἱ πλάκες τῆς διαθήκης) (Eb 9,1-4)».

Schematizzando, in maniera inclusiva, la descrizione della “tenda del convegno”, avremo:

- 1) la Dimora (σκηνή), detta anche “tenda del convegno” o “tenda della testimonianza” (σκηνή τοῦ μαρτυρίου), eretta con teli di bisso (Es 26,1-30; 36,8-38; 38,9-31; 40,17-33);
- 2) all’interno della Dimora, c’era la prima tenda interna, chiamata “il Santo” (ἥτις λέγεται Ἅγια);
- 3) dietro il secondo velo, c’era la seconda tenda, chiamata “il Santo dei Santi” (σκηνή ἡ λεγομένη Ἅγια Ἁγίων), cioè il luogo santissimo per eccellenza, il vero e proprio santuario;
- 4) nel “Santo dei Santi” era collocata l’arca dell’alleanza tutta rivestita d’oro (τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ): la Lettera agli Ebrei aggiunge anche l’altare d’oro per l’incenso;
- 5) nell’arca erano riposte le cose più sacre di Israele: le tavole della Legge, l’urna contenente la manna, la verga di Aronne che era fiorita.

σκηνή τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου· – “tenda del Dio-Verbo”. In Maria si realizzano le realtà prefigurate nella “tenda del convegno” di Israele.

Maria innanzitutto è la “Dimora”, consacrata dalla discesa del Signore sopra di Lei. Leggiamo nell’Esodo:

«Allora la nube coprì la tenda del convegno e la gloria del Signore riempì la Dimora (καὶ ἐκάλυψε τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ δόξης Κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή). Mosè non poté entrare nella tenda del convegno, perché la nube sostava su di essa e la gloria del Signore riempiva la Dimora (Es 40,34-35)».

È ovvio il parallelo con l'annunciazione, dove l'angelo Gabriele annuncia alla Vergine di Nazaret:

«Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo (πνεῦμα ἁγίον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι)» (Lc 1,35).

Potenza dell'Altissimo è Cristo, il Verbo che facendosi carne da Maria pose la sua “tenda” in mezzo a noi (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) (Gv 1,14). Quindi l'espressione σκηνὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου si riferisce unicamente al Verbo, del quale lo stesso prologo di Giovanni attesta che è Dio:

«In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio (καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος) (Gv 1,1)».

È uso patristico congiungere insieme come endiadi “θεὸς καὶ Λόγος”, per distinguere il Figlio dal Padre, indicato quasi sempre con l'articolo (ὁ θεός), e per affermare l'incarnazione non del Padre o della divinità, ma solo della persona divina del Verbo: per questo la Vergine è giustamente e propriamente definita “Genitrice di Dio” (Θεοτόκος), avendo generato Dio-Verbo.

Ἀγία ἁγίων μείζων. – “Santa più ampia del ‘santo dei santi’”. Mentre all'interno della Dimora dell'Esodo la prima tenda era chiamata “il Santo” (Ἁγία), al plurale, cioè “τὰ Ἁγία”, l'Akathistos sposta l'accento e chiama Maria “Ἀγία”, “Santa”, al singolare. Non è possibile del resto accentare diversamente la parola, come ha fatto qualche editore, ponendo Ἁγία al posto di Ἀγία: proprio a motivo dell'isosillabia e della omotonia che ricorrono costanti nell'Inno.

ἁγίων non sono “i santi”, ma è il santuario denominato “santo dei santi”. Nell'uso costante della liturgia bizantina infatti il “santo dei santi” ove era l'arca e le tavole della Legge, viene tuttora chiamato “τὰ Ἁγία”; per cui la Presentazione della Vergine al tempio porta il titolo: “Εἵσοδος εἰς τὰ Ἁγία”, sottinteso: τῶν Ἀγίων (“Ingresso nel Santo dei Santi”).

Maria dunque è “la Santa”, che realizza la figura del “santuario”, del “santo dei santi” della tenda di convegno; anzi, è più ampia (μείζων) dello stesso. Non si tratta di un paragone di qualità, quasi dicessimo: è più santa del “Santo dei Santi” che è Cristo – la stanza XXIV così proclamerà il Signore –: qui il paragone verte con il “santo dei santi” della tenda di convegno e la sua capienza: entro di esso infatti venne collocata l’arca dell’Alleanza. Nel grembo della Vergine prese dimora il Verbo eterno. Un’immagine plastica la potremmo avere nel tipo iconografico detto “la più ampia dei cieli” (ἡ πλατυτέρα τῶν οὐρανῶν), dove la Theotokos con le braccia allargate in alto sembra abbracciare l’universo, mentre nel grembo porta il tondo del Figlio benedicente: colui che i cieli non possono contenere, Tu l’hai portato in grembo!

κιβωτὲ χρυσωθεῖσα τῷ Πνεύματι – “arca indorata dallo Spirito”. Il riferimento è preciso: la figura dell’“arca” di Israele rivestita d’oro puro dentro e fuori (cf. Es 25,10-11; 37,1-2. – Eb 9,4) trova riscontro nella Vergine di Nazaret, che lo Spirito Santo non ha rivestito di oro materiale, ma di ogni purezza, splendore e bellezza divina.

θησαυρὲ τῆς ζωῆς ἀδαπάνητε – “tesoro inesauribile della vita”. Il vero “tesoro” di Israele, racchiuso nell’arca, era soprattutto “la Testimonianza” (Es 25,16-22; 40,20), cioè le “tavole dell’Alleanza” – “αἱ πλάκες τῆς διαθήκης” (Eb 9,4), e “l’urna d’oro contenente la manna” (cf. Es 16,32-34) e la verga di Aronne che era fiorita (Nu 17,25). Le tavole della Legge scritte col dito di Dio e da Dio date a Mosè erano e sono l’autentico “tesoro inesauribile di vita” per Israele e anche per noi.

Ora, la Theotokos, arca indorata dallo Spirito Santo, che non ha contenuto la Legge ma il Legislatore, il Cristo, è ben a ragione “il tesoro inesauribile della Vita” divina ed eterna, per tutti e per sempre.

- [5.] Χαῖρε, τίμιον διάδημα | βασιλέων εὐσεβῶν·
- [6.] χαῖρε, καύχημα σεβάσμιον | ἱερέων εὐλαβῶν.
- [7.] Χαῖρε, τῆς Ἐκκλησίας | ὁ ἀσάλευτος πύργος·
- [8.] χαῖρε, τῆς Βασιλείας | τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.

[Ave, prezioso diadema degli Imperatori devoti;

ave, augusto vanto dei pii Sacerdoti.

Ave, Tu della Chiesa l’incrollabile torre;

ave, Tu dell’Impero l’inespugnabile muraglia].

Le *salutazioni* [5]-[8] mettono in rilievo chi era Maria per la società cristiana bizantina del secolo V, dove Chiesa e Impero formavano una sola potente realtà.

τίμιον διάδημα βασιλέων εὐσεβῶν – “prezioso diadema degli Imperatori devoti”. Gli imperatori, dopo Costantino, erano considerati i garanti della pace civile e religiosa. Con l'imperatore Teodosio I (379-395) il cristianesimo divenne l'unica religione legittima. Le cause religiose venivano sottoposte all'imperatore: il quale convocava appositi concili, e talvolta li presiedeva. Così il Concilio di Efeso del 431 fu convocato dall'imperatore Teodosio II (408-450), e quello di Calcedonia dell'anno 451 – il più importante concilio cristologico della Chiesa – fu convocato e presieduto dall'imperatore Marciano (450-457) e dall'imperatrice Pulcheria (399-453), imperatrice con voto di castità, molto devota della Vergine, che fece costruire diverse Chiese alla Madre di Dio a Costantinopoli e altrove, tra cui il santuario di Santa Maria delle Blacherne. Aelia Pulcheria è venerata come santa sia dalla Chiesa ortodossa che da quella cattolica.

La Vergine Theotokos è dunque storicamente al centro non solo delle dispute cristologiche di Efeso e di Calcedonia, ma anche del culto a lei ufficialmente tributato per secoli dagli Imperatori bizantini: Maria fu per loro come un sacro diadema.

καύχημα σεβάσμιον ἱερέων εὐλαβῶν – “augusto vanto dei pii Sacerdoti”. I “sacerdoti pii” ai quali accenna l'Akathistos sono i Vescovi ortodossi difensori della cristologia di Calcedonia e del titolo di “Theotokos” ufficialmente riconosciuto alla Vergine Madre Maria dalla definizione dello stesso Concilio. Per essi dunque la Theotokos, tanto nell'insegnamento come nell'esercizio del culto, è davvero “un vanto augusto” e venerando, quasi emblema della fede ortodossa. Anche oggi i Vescovi bizantini portano al collo come loro distintivo episcopale non la croce, come i latini, ma l'icona della Theotokos.

τῆς Ἐκκλησίας ὁ ἀσάλευτος πύργος – “Tu della Chiesa l'incrollabile torre”, ferma, stabile, inamovibile. È un'immagine desunta dalle potenti mura di Costantinopoli, una delle opere militari più imponenti del mondo, mura costruite dall'imperatore Teodosio II tra il 408 e il 413, e rinforzate nell'anno 447 (dette appunto “mura teodosiane”), con 96 torri collocate nelle mura potenti, a intervalli di 55 metri: torri quadrate, alte circa 20 metri, forti e stabili. Erano e sono un vero capolavoro militare.

Maria viene dunque paragonata a una torre stabile e “inamovibile” della Chiesa: è infatti sulla sua verginale divina maternità che poggia la cristologia, la dottrina e il culto della Chiesa tanto dell’Oriente che dell’Occidente.

τῆς Βασιλείας τὸ ἀπόρητον τεῖχος – “Tu dell’Impero l’inespugnabile muraglia”. Le mura teodosiane, vera grande muraglia che cinge Costantinopoli, sono state costruite su due linee di difesa, con annesso un fossato: una struttura solida, di 5 metri di spessore e 12 metri di altezza. Erano giustamente considerate imprendibili e inespugnabili.

Maria è per l’impero bizantino, simboleggiato da Costantinopoli, ciò che per la città imperiale sono queste mura: un “muro inespugnabile”. Infatti, la Theotokos nella dottrina e nel culto bizantino è un punto fermo, e la sua è quasi una “onnipresenza” liturgica, iconografica e architettonica.

In tal modo la Madre di Dio, paragonata a quest’insieme poderoso di mura e di torri, è simbolo dell’unità inscindibile tra Chiesa e Impero cristiano. E non va dimenticato che il santuario della Vergine a Blacherne, edificato tra l’una e l’altra cinta di mura, tra quelle di terra e quelle marittime sul Corno d’oro, era considerato come il segno visibile della sua celeste protezione contro i nemici della Città e dell’Impero.

[9.] Χαῖρε, δι’ ἧς ἐγείρονται τρόπαια·

[10.] χαῖρε, δι’ ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι.

[11.] Χαῖρε, χρωτὸς τοῦ ἐμοῦ θεραπεία·

[12.] χαῖρε, ψυχῆς τῆς ἐμῆς σωτηρία.

[Ave, per Te s’innalzano i trofei;

ave, per Te cadon vinti i nemici.

Ave, Tu terapia delle mie membra;

ave, Tu salvezza dell’anima mia].

Le *salutazioni* [9]-[12] mettono in forte risalto la protezione di Maria sull’intera comunità cristiana e su ciascun fedele.

δι’ ἧς ἐγείρονται τρόπαια – “per Te s’innalzano i trofei”, cioè “per mezzo tuo” (δι’ ἧς) si innalzano gli emblemi (τρόπαια) delle vittorie contro i nemici.

δι’ ἧς ἐχθροὶ καταπίπτουσι – “per Te cadon vinti i nemici”, cioè “per mezzo tuo” (δι’ ἧς) soccombono i nemici.

A quali trofei e a quali nemici l’Akathistos alluda non è chiaro: si tratta

di nemici schierati contro l'Impero o di nemici della Chiesa? Infatti, le precedenti *salutazioni* si ponevano su ambedue i fronti: l'Impero e la Chiesa. Nei secoli seguenti, si parlerà degli Avari e dei Persiani, miracolosamente sconfitti. Tuttavia, al momento in cui viene composto l'Akathistos non abbiamo testimonianze storiche di nemici che vengano sconfitti: anzi, sembra proprio il contrario.

Infatti, i nemici dell'Impero che cercavano di occupare e assoggettare Costantinopoli erano molti, tanto dall'Oriente persiano come dai paesi "barbari" dell'Occidente, specialmente dagli Unni allora capeggiati dal terribile re Attila († 453), al quale l'imperatore Teodosio II dovette pagare un annuale tributo di pace. Politicamente dunque non ci sono da ricordare clamorose vittorie di Costantinopoli sui suoi tanti e potenti nemici.

Se invece l'Akathistos allude a nemici interni della Chiesa, come agli eretici Nestorio ed Eutiche condannati dal Concilio di Calcedonia, allora la "Theotokos" è davvero l'emblema della vittoria dell'ortodossia, il suo vero "trofeo".

χρωτὸς τοῦ ἑμοῦ θεραπεία - ψυχῆς τῆς ἑμῆς σωτηρία – "terapia delle mie membra" - "salvezza dell'anima mia". Di ogni singolo fedele – e l'autore dell'Inno usa per la prima volta il singolare, quasi parlando di ognuno di noi – la Vergine-Madre è tutto: è terapia delle membra del corpo (χρωτὸς τοῦ ἑμοῦ), è salvezza della sua anima (ψυχῆς τῆς ἑμῆς).

Con questo inciso finale la Theotokos si avvicina ad ogni umana necessità, come soccorritrice tanto nei bisogni corporali, quali la salute, come in quelli spirituali. Da questo atteggiamento del devoto che trova in Lei il suo tutto: tutto per il corpo, essendo farmaco delle membra, tutto per lo spirito, essendo anche la salvezza dell'anima – ovviamente perché in Maria e attraverso di lei opera il Cristo, suo Figlio e unico Salvatore –, sgorga il culto verso di lei e la preghiera alla sua potente intercessione.

XXIV (Οἶκος κδ')

La Supplice (deisis)

1. ὦ πανύμνητε Μῆτερ, | ἡ τεκοῦσα τὸν πάντων
2. ἁγίων ἁγιώτατον Λόγον,
3. δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν, | ἀπὸ πάσης ῥύσαι συμφορᾶς
4. ἅπαντας·
5. καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως ὅ τοὺς συμβοῶντας·
6. Ἀλληλούϊα.

[O Madre celebratissima, Tu che hai partorito il Verbo santissimo sopra tutti i Santi, avendo gradito l'attuale offerta, salva tutti da ogni sventura: e dal castigo futuro libera quanti (conclamano) acclamano insieme: Alleluia!].

È una supplica solenne alla Madre di Dio, degna di chiudere l'inno Akathistos. È una delle poche preghiere che fino a quel momento furono rivolte direttamente a Maria. Ricordo in primo luogo l'antica supplica, accolta da diverse liturgie, il *Sub tuum praesidium*,¹³³ unica invocazione a Maria citata dal Concilio Vaticano II, il quale così si esprime:

«Già fino dai tempi più antichi la beata Vergine è venerata col titolo di "Madre di Dio", sotto il cui presidio i fedeli imploranti si rifugiano in tutti i pericoli e necessità. Soprattutto a partire dal Concilio di Efeso il culto del popolo di Dio verso Maria crebbe mirabilmente in venerazione e amore, in preghiera e imitazione, secondo le sue profetiche parole: "Tutte le generazioni mi chiameranno beata, perché grandi cose mi ha fatto l'Onnipotente" (Lc 1,48)» (LG 66).

Ciò che il Concilio afferma del culto del popolo di Dio verso Maria, che crebbe mirabilmente soprattutto a partire dal Concilio di Efeso, mostra il valore dell'inno Akathistos, quale espressione dottrinale e culturale verso la Theotokos.

Tuttavia, per meglio comprendere questa stanza XXIV, bisogna ricordare il processo storico dello stesso culto mariano. Benché la Vergine Maria fosse venerata nella sua somma dignità di Madre di Dio, secondo le stesse parole di Elisabetta (Lc 1,43), e perciò invocata come misericordiosa e

¹³³ Molto si è scritto sul *Sub tuum praesidium*, sulla sua autenticità e antichità, sulla provenienza e diffusione, e sul suo primario significato storico e mariologico. Rinvio a tre più sicuri autori: G. GIAMBERARDINI, *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotokos» nella tradizione egiziana*, in *Marianum* 31 (1969) 324-362; ACHILLE M. TRIACCA, «*Sub tuum praesidium*»: nella «*Lex orandi*» un'anticipata presenza della «*Lex credendi*». La «*teotocologia*» precede la «*mariologia*»?», in S. FELICI (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, pp. 183-205; R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». La più antica preghiera mariana: filologia e fede, in S. FELICI (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, cit., p. 207-240. Il dotto filologo salesiano R. Iacoangeli esamina ad uno ad uno, con mirabile acribia, i termini del «*Sub tuum praesidium*», alla luce della greicità e della Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento, con le sfumature di forma e di significato che di volta in volta essi assumono. Ora, la supplica della stanza XXIV dell'Akathistos ha diversi punti in comune di termini e di significato con l'antichissima antifona mariana.

potente presso il Figlio, come testimonia il *Sub tuum praesidium*, il culto verso di lei conobbe un lento processo di affermazione. Nella Chiesa infatti, d'Oriente e d'Occidente, i primi ad essere venerati come “santi” furono i martiri (apostoli *imprimis*), perché testimoni e imitatori della Passione del Signore. Antichissimo infatti è il culto dei martiri. Ma quando, dopo l'editto di Milano di Costantino (anno 313) che concedeva ai cristiani la libertà di professare la propria fede, venne meno il martirio, assunse una grande importanza un'altra forma di santità, la vita ascetica di radicale imitazione di Cristo, nel cui contesto la verginità fu considerata come la risposta più piena alle esigenze del Regno. Ora, la Vergine Maria nella sua perpetua verginità venne proposta come il “modello” della verginità per il Regno: verginità che fu sinonimo di “santità” personale.¹³⁴

Ella non è più solo “la Vergine” (Lc 1,27) “la Madre del Signore” (Lc 1,43): è la “santa Vergine”.¹³⁵ “Santa Maria” poi divenne titolo usuale per

¹³⁴ Per quanto conosciamo, il primo a proporre Maria come vertice e modello femminile di verginità accanto al Figlio fu Origene. Nel Commento al vangelo di Matteo afferma: «Quanto ai “fratelli” di Gesù, alcuni – indotti da una tradizione del cosiddetto Vangelo di Pietro o del libro di Giacomo – dicono che sono i figli che Giuseppe ebbe da una moglie precedente, a lui sposata prima di Maria. Coloro che così affermano vogliono salvaguardare l'onore di Maria in una verginità fino alla fine (τὸ ἀξίωμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ ... μέχρι τέλους), affinché quel corpo, che fu scelto a prestar servizio al Verbo che disse: “Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la Virtù dell'Altissimo ti adombrerà” (Lc 1,35), non abbia conosciuto unione con uomo dopo che lo Spirito Santo discese in lei e l'adombrò la Virtù dall'alto. E io credo ragionevole che la primizia della purezza casta degli uomini sia Gesù, e delle donne Maria: non sarebbe infatti pio ascrivere ad altra che a lei la primizia della verginità (καὶ οἶμαι λόγον ἔχειν ἀνδρῶν μὲν καθαρότητος τῆς ἐν ἀγνείᾳ ἀπαρχὴν γενονέναι τὸν Ἰησοῦν, γυναικῶν δὲ τὴν Μαρίας. Οὐ γὰρ εὐφημεῖν ἄλλην παρ' ἐκείνην τὴν ἀπαρχὴν τῆς παρθενίας ἐπιγράψασθαι)» (ORIGENES, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, 10, 17: PG 13, 875).

In questo testo molto conosciuto Origene usa termini e concetti molto precisi, con la loro specifica attribuzione. Innanzitutto, distingue (pur nella loro sinonimia pratica) la “καθαρότης τῆς ἐν ἀγνείᾳ” (la “purezza nella castità”) e la “παρθενία” (la “verginità”). La “purezza nella castità” è di ambedue i sessi, e di essa primizia (ἀπαρχή) è Gesù per gli uomini; delle donne invece, e cioè della “verginità”, primizia è Maria. La stanza XIX dell'Akathistos la chiama “αρχηγός” (“iniziatrice”) del nuovo stile verginale di vita.

¹³⁵ Il primo dei Padri che usa l'espressione “santa Vergine” sembra sia Ippolito di Roma: «Il Verbo di Dio, essendo incorporeo, indossò la santa carne dalla santa Vergine (ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου)» (HIPPLYTUS, *De Christo et antichristo*, 4: PG 10, 732). Il titolo “santa” dato a Maria è dunque molto antico, antecedente al fiorire del monachesimo del secolo IV. Esso dipende indubbiamente dal testo paolino sulle vergini di 1Cor 7,34: «La donna non sposata, come la vergine (ἡ παρθένος), si preoccupa delle cose del

indicare la Vergine Madre di Dio, alla quale venivano dedicate anche le chiese in Oriente e in Occidente. Infatti il Concilio di Efeso del 431 si tenne proprio nella chiesa detta di "Santa Maria". Il titolo "Santa" fu presto affiancato dal superlativo "Tuttasanta" (παναγία), titolo corrente oggi in ambiente greco-bizantino per indicare la Madre di Dio.¹³⁶

La Theotokos perciò cominciò ad avere un posto preminente nella liturgia delle Chiese, prima e al di sopra degli apostoli e dei martiri.¹³⁷ Epifanio di Salamina († 403) usa per primo anche l'espressione: "la santa SempreverGINE".¹³⁸ Lo stesso Epifanio, testimone della coscienza di fede di tutti i fedeli, controbattendo gli eretici, afferma:

«Quando mai qualcuno ha osato pronunciare il nome di santa Maria senza subito aggiungere, se interrogato, il titolo di "Vergine"? Da questi appellativi invero emergono le prove della virtù. Tutti i giusti infatti hanno ricevuto ciascuno degli appellativi corrispondenti e adatti alla loro dignità... Così la santa Maria ricevette il nome di "Vergine"; nome che mai sarà cambiato (τῇ ἁγία Μάρια τὸ 'παρθένος' καὶ οὐ τραπήσεται)». ¹³⁹

La potenza di Maria nel venire in aiuto ai fedeli nelle loro necessità e pericoli era già stata affermata da Severiano di Gabala († d. 408), il quale

Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito (ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι)». Secondo Atanasio, Paolo scrivendo ai Corinzi sulle vergini, aveva davanti agli occhi l'immagine della Vergine Maria: «Probabilmente Paolo conobbe la vita di Maria, se è vero che da lei prese il modello per stendere la dottrina della verginità». (ATHANASIUS, *De virginitate*: CSCO 151, 58-62).

¹³⁶ Una prima testimonianza dell'appellativo "Tuttasanta" la troviamo agli inizi del secolo IV in Eusebio di Cesarea (*De ecclesiastica theologia*, 3: PG 24, 1033). Anche Basilio di Seleucia nell'Omelia che è fonte dell'Akathistos chiama Maria "Vergine tutta-santa".

¹³⁷ Non è fuori luogo ricordare anche l'evoluzione occidentale nel considerare la Vergine Madre di Dio al primo posto della santità ecclesiale, prima e al di sopra degli apostoli e dei martiri. Ne dà testimonianza l'antico Canone romano, nelle intercessioni, che abbreviamo spesso con la prima parola: "*Communicantes*". Cito: «Communicantes et memoriam venerantes *imprimis* gloriosae semper virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi».

¹³⁸ In una formulazione più lunga (*longior*) del simbolo niceno, ricordando l'incarnazione del Signore, scrive: «Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e si fece carne, cioè è stato perfettamente generato dalla *santa SempreverGINE* Maria (γεννηθεῖσα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου) per opera dello Spirito Santo» (EPIPHANIUS, *Ancoratus*, 120: PG 43, 233).

¹³⁹ EPIPHANIUS, *Panarion seu Adversus haereses*, 78, 6: PG 42, 705.

però associava all'invocazione di Maria, pur ponendola al primo posto, anche l'invocazione dei martiri. Egli chiama Maria "la nostra Signora".¹⁴⁰

Severiano inoltre è il primo che attesta in modo chiaro la presenza gloriosa della Madre di Dio in cielo e la sua disposizione ad accogliere le lodi e le suppliche che i fedeli le rivolgono dalla terra.¹⁴¹

I Padri del periodo efesino contribuirono a porre al primo posto, quasi in modo unico, tanto la bellezza verginale di Maria, quanto la sua potenza di intercessione e di soccorso. Mi limito a citare un brano di Proclo:

«Benché tutte le memorie dei santi siano mirabili, nulla è tanto glorioso quanto l'odierna solennità... Percorri pure col pensiero la creazione, o uomo, e vedi se vi è cosa uguale o maggiore della santa Vergine Madre di Dio. Perlustra la terra, esplora i mari, esamina attentamente l'aria, investiga i cieli, considera tutte le invisibili Potenze, e vedi se sia possibile trovare un altro tale prodigio in tutta la creazione... Conta dunque i portenti, ed ammira la superiorità della Vergine: lei sola ineffabilmente accolse nel talamo colui che tutta la creazione con timore e tremore inneggia».¹⁴²

¹⁴⁰ Severiano di Gabala, in un momento assai difficile di Costantinopoli, assediata dai barbari, esorta i fedeli a rivolgersi con fiducia a Maria, che è ben più di Debora e delle altre donne dell'Antico Testamento, per mezzo delle quali Dio salvò Israele. Noi abbiamo come protettrice la stessa Madre di Dio! Scrive: «Abbiamo la Signora nostra, la santa Maria, Madre di Dio! Ma abbiamo bisogno anche degli Apostoli. Diciamo a Paolo, come gli dissero quegli antichi: "Passando per la Macedonia, vieni in nostro soccorso!" (At 16,9). Abbiamo gli apostoli, non lasciamoci prendere dal torpore! Abbiamo la Signora nostra, la Madre di Dio, la santa SempreverGINE Maria: non diventiamo pigri! Abbiamo il coro dei martiri, non siamo indolenti! Non solo supplichiamo, ma – se par giusto – digiuniamo! È meglio però fare il digiuno dell'amore, che della fame; è meglio fare il digiuno della carità, che il digiuno della necessità. Il Salvatore così disse dei demoni: "Questa razza non è scacciata che con la preghiera e il digiuno" (cf. Mc 9,29). L'orazione e il digiuno scaccia i demoni, e non scaccerà i barbari? Ma già lo dissi, e ancor lo ripeto: chiamiamo in aiuto la santa gloriosa Vergine e Madre di Dio Maria; chiamiamo in aiuto i santi martiri...» (SEVERIANUS GABALENSIS, *Homilia de Legislatore*: PG 56, 409-410).

¹⁴¹ Così risponde Severiano di Gabala alle difficoltà mosse da alcuni sul ricorrere a Maria, quasi non fosse capace di udire le loro preghiere o le loro lodi: «Maria ogni giorno si sente dire da tutti: Beata! ... E che le giova – potrebbe obiettare qualcuno – se non ode? Ma certo che ode, perché si trova in uno splendido luogo, perché è nella regione dei vivi, lei che è la madre della salvezza, lei che è la sorgente della luce percettibile: percettibile a motivo della carne, intelligibile a motivo della divinità. Così dunque è detta universalmente beata» (SEVERIANUS GABALENSIS, *Homilia VI de creatio-ne mundi*, 10: PG 56, 498).

¹⁴² PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Homilia V in sanctissimam Dei Genitricem*, 2: PG 65, 718.

Evidentemente, dopo il Concilio di Efeso, il culto non solo di imitazione, ma anche di invocazione alla Vergine Theotokos crebbe a dismisura, con l'omiletica, l'innografia e l'iconografia e l'istituzione di nuove feste mariane.

Ma la più celebre testimonianza di culto a Maria subito dopo Efeso e Calcedonia, è proprio l'Akathistos. L'Inno si chiude con una invocazione alla Vergine articolata su due dimensioni, da cui chiede alla Theotokos di liberare i fedeli: le sventure, calamità e disgrazie della vita presente; e il futuro castigo, o le pene eterne, della vita futura.

La supplica dell'Akathistos si ispira direttamente alla supplica che chiude l'omelia di Basilio di Seleucia alla Madre di Dio, rara testimonianza del suo tempo, che qui riporto:

«O santissima Vergine, chi ti attribuisce tutte le cose venerande e gloriose, non certo vien meno dalla verità, ma resta piuttosto al di sotto della dignità (ὦ παναγία Παρθένη, περὶ ἧς ὁ πάντα λέγων σεμνά τε καὶ ἔνδοξα οὐ διαμαρτάνει μὲν τῆς ἀληθείας, ἀμαρτάνει δὲ τῆς ἀξίας). Deh, riguardarci dal cielo propizia! Governaci ora nella pace; e conducendoci poi senza confusione dinanzi al trono del Giudice, facci partecipi di sedere alla sua destra, per essere rapiti al cielo e diventare con gli angeli cantori dell'increata e sostanziale Trinità, conosciuta e glorificata nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ora e sempre e per tutti i secoli dei secoli. Amen».¹⁴³

Ὡ πανύμνητε Μήτηρ – “O Madre da tutti inneggiata”: Madre degnissima di ogni lode, già da tutti e dovunque inneggiata con ovazioni e canti. Ricordiamo solo le acclamazioni alla Madre di Dio, quando i fedeli la sera del 22 giugno 431 accompagnarono in trionfo alle loro sedi i Padri del Concilio di Efeso dopo la proclamazione del titolo “Theotokos” e della divina maternità della Vergine. Ora, come ogni preghiera rivolta al Signore, anche

Al tempo del Concilio di Efeso, intorno all'anno 431, veniva celebrata a Gerusalemme il 15 di agosto una festa in onore di Maria *Theotokos*. Cito in merito un brano omiletico di Esichio di Gerusalemme: «Se ogni ricorrenza di Santi è degna di lode ed ogni solennità degli amici di Dio è gloriosa (tutti infatti si distinsero a favore della religione, tutti sostennero fatiche per la fede, tutti entusiasticamente abbracciarono pericoli per conseguire la corona della verità), l'odierno giorno festivo supera ogni gloria. Esso infatti ci offre una solennità della Vergine, la quale di tanto eccelse su tutte le feste, che lo stesso Dio Verbo, volendo esserne accolto, fu da lei contenuto senza soffrirne ristrettezza» (HESYCHIUS HIEROSLYMITANUS, *Sermo IV. De sancta Maria Deipara*, 1: PG 93, 1453).

¹⁴³ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 6: PG 85, 452.

la supplica alla Vergine Theotokos si apre in maniera laudativa, mettendo in risalto le qualità di colei a cui si rivolge la supplica e quindi il fondamento stesso della invocazione supplece.

1) Maria è al vertice della dignità, è degna di essere inneggiata con tutti i canti: “πανύμνητε”. Il motivo fondamentale della lode, e in pari tempo il perché si rivolge a Lei la supplica, è soprattutto la sua verginale ineffabile maternità divina. È “la Madre” (Μῆτηρ).

2) Maria, appunto perché “Madre”, può tutto ottenere. Il Figlio le ha partecipato un potere in certo modo “onnipotente”.

ἡ τεκοῦσα τὸν πάντων ἁγίων ἁγιώτατον Λόγον – “Tu che hai partorito il Verbo santissimo su tutti i Santi”. Tutto infatti ella può, perché ha partorito il Verbo: è la Madre del Verbo che è Dio, ed è il Santissimo su tutti i Santi: “Santissimo” (ἁγιώτατον), superlativo assoluto, non relativo: egli infatti non è paragonabile in nessun modo a tutti gli altri Santi, essendo “il Santo” per natura e quindi colui che a tutti partecipa la santità.

Ma il paragone – non facile da scoprire, eppure indispensabile per capire il significato del testo – è tra i Santi e la Genitrice di Dio. A questo ci conduce il ricorso alla fonte a cui si ispira l’Akathistos. È ancora Basilio di Seleucia, nella sua già citata omelia sulla Madre di Dio che scrive:

«Avete visto quale grande mistero sia stato operato per mezzo di lei, mistero che eccede ogni intendimento ed ogni orazione. Chi dunque non ammira la grande potenza della Madre di Dio, e di quanto ella trascenda tutti i santi che noi onoriamo (τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε τὴν μεγάλην τῆς Θεοτόκου δύναμιν καὶ ὅσον ὑπερανέχει τοὺς ὅσους τιμῶμεν ἁγίους)? Se infatti il Cristo conferì tale grazia a dei *servi* (τοῖς δούλοις), da curare gli infermi non soltanto col loro contatto, ma persino con la loro ombra – ponevano infatti gli infermi (insegna il libro degli Atti) nel mezzo della piazza, e l’ombra di Pietro scacciava le infermità (At 5, 15); taluno anzi, prendendo un panno di lino appartenente a Paolo, dopo aver asterso l’odore del corpo di lui, scacciava con esso i demoni vendicatori – quale potere bisogna pensare che abbia concesso alla *Madre* (τίνα χρὴ νομίζειν τῇ Μητρὶ τὴν ἰσχύν)? Non forse molto più che ai *sudditi* (ἄρα οὐχὶ πολλῷ μείζονα τῶν ὑπηκόων)? È manifesto a tutti. E qual meraviglia se da vivi i santi operavano portenti, quando neppure dopo la morte la terra poté occultarne il potere? Infatti persino le pietre che celano i loro corpi valgono a salvare coloro che si trovano nelle strettezze, qualora degnamente s’accostino ad esse. Ma se a costoro concesse (ἐχαρίσατο) di operare tali mirabili cose, quale mercede avrà dato alla sua *Genitrice* (πηλίκᾳ τῇ Τεκούσῃ τὰ προφῆα δέδωκε), e

di quali grazie l'avrà illustrata (καὶ ποίοις αὐτὴν κατελάμπρυνε τοῖς χαρίσμασιν)».¹⁴⁴

Il paragone è tra gli apostoli, anzi tra i più eminenti degli apostoli, cioè Pietro e Paolo, e la Theotokos. Chi sono infatti gli apostoli? Sono “sudditi”, sono “servi” del Signore. Chi è invece Maria? È la sua “Genitrice”, la Madre. Ora – argomenta Basilio – se a dei semplici sudditi, a dei servi, il Cristo concesse tale potere, da curare da vivi gli infermi, addirittura con l'ombra del loro corpo o con oggetti che li avevano toccati; anzi, dopo la morte, le loro tombe e le loro reliquie continuano a mostrarne il potere; se dunque a dei semplici “servi” egli concesse tanto potere, quale ricompensa avrà dato a colei che lo ha generato e quale potere le avrà partecipato? Certo, ben più che agli apostoli e a tutti, conclude Basilio: “è ovvio!”. Tanto più che la Vergine è la “Tuttasanta”, superiore quindi già per questo agli altri Santi; ed è la “favorita di grazie” dal Figlio, indubbiamente più di tutti gli altri suoi sudditi e ministri.

Basilio di Seleucia parte dunque dalla sovremenente dignità della Madre di Dio per affermarne la sovremenente potenza, rispetto a “tutti gli altri Santi”, cioè agli apostoli e ai martiri: Maria è la “Tuttasanta” (παναγία). Con Basilio di Seleucia, dunque, e con l'Akathistos, viene affermata la potenza di Maria, senza bisogno del concorso degli altri Santi.

δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν – “avendo gradito l'attuale offerta”. Si tratta dell'offerta della lode alla Madre di Dio che è l'inno Akathistos. L'autore dell'Inno sembra ispirarsi concettualmente in questo emistichio, anche verbalmente nel seguente, alla preghiera antifonale “*Sub tuum praesidium*”, di origine alessandrina, ma forse già allora (dopo il 451) conosciuta e utilizzata nelle celebrazioni costantinopolitane.¹⁴⁵

δεξαμένη – “avendo gradito”, oppure “dopo aver gradito”. L'Inno si rimette alla benevolenza magnanima della Theotokos, che per sua bontà può accogliere e gradire l'offerta della lode: non ne è tenuta, né gli offerenti

¹⁴⁴ *Ibidem*, 6: PG 85, 448-449.

¹⁴⁵ L'autore più attendibile e documentato, tanto sull'origine alessandrina dell'antifona che egli ama chiamare “tropario” quanto sulla sua diffusione lungo i secoli nelle varie liturgie occidentali e orientali rimane G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto, vol. I (sec. I-VI)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem ²1975, pp. 69-105.

da soli lo meritano. Anche il *Sub tuum praesidium* ha questo tocco di delicatezza fiduciale: “Non respingere (μὴ παρείδῃς) le nostre suppliche”.

τὴν νῦν προσφοράν – “l’attuale offerta”. Il termine “προσφορά” ci riconduce alla fonte da cui deriva l’espressione dell’Akathistos, e all’affermazione sicura che Basilio di Seleucia ne è l’autore. Nella sua Omelia sulla Madre di Dio, più volte citata, Basilio esclama:

«Quali doni *offriremo* (προσενέγκωμεν) degni di lei, di cui sono indegne tutte le cose del mondo? Se infatti Paolo attesta degli altri santi: “Di essi non era degno il mondo” (Eb 11, 38); che diremo della Madre di Dio, la quale di tanto risplende sopra tutti i martiri, di quanto il sole sopravanza in fulgore le stelle?».¹⁴⁶

“προσφορά” (offerta) deriva da “προσφέρω” (“presento, offro”). Quali degni doni allora – si domanda giustamente l’autore – potremo offrire a lei di cui non sono degne tutte le cose del mondo (ἡς ἔστιν ἀνάξια τὰ τοῦ κόσμου ἅπαντα)? Fra questi doni offerti alla Theotokos “ora” l’autore le presenta l’Akathistos!

ἀπὸ πάσης ῥῦσαι συμφορᾶς ἅπαντας – “salva tutti da ogni sventura”. In un momento di pericolo pubblico, che può tramutarsi in sventura e sciagura per tutti, per Costantinopoli come per l’impero e per tutti i fedeli, l’offerta del dono diventa quasi una commendatizia della grazia implorata; e l’averlo accolto come tale, impegna, in certo modo, la Vergine Madre a intervenire col potere sovrano che ha ricevuto dal Figlio.

ἀπὸ πάσης ... συμφορᾶς – “da ogni sventura”, “da ogni calamità” sia collettiva, sia personale. Conosciamo il momento critico che l’Impero bizantino stava attraversando proprio in quel periodo prima e dopo Calcedonia (451), mentre i “barbari” (Unni, Vandali, Goti, Ostrogoti dall’occidente e i Persiani dall’Oriente) incalzavano per invadere i territori dell’Impero e conquistare anche la Città imperiale. “Sventure” ne erano occorse molte già sotto il lungo impero di Teodosio II (408-450) e continuavano sotto l’imperatore Marciano (450-457), che aveva convocato il Concilio di Calcedonia, insieme con la consorte, l’imperatrice Pulcheria († 453), la quale – come ho detto prima – si distinse per la costruzione di diverse chiese in onore della Vergine,

¹⁴⁶ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 5: PG 85, 441.

compresa Santa Maria di Blacherne. E continuarono i pericoli pubblici anche sotto l'impero di Leone I (457-474). È questo dunque il periodo di composizione dell'Akathistos da parte del vescovo Basilio di Seleucia († d. 458), il quale aveva direttamente influito sulla redazione della formula dogmatica di Calcedonia del 451, e fu incaricato di comporre l'Inno forse dai pii imperatori Marciano e Pulcheria, venerati come santi dalla chiesa ortodossa e cattolica, o dal successore l'imperatore Leone I, con quale Basilio ebbe scambi epistolari. L'occasione fu probabilmente la dedicazione del santuario di Santa Maria di Blacherne, che rimase sempre il luogo celebrativo dell'Akathistos, fino ad oggi.

L'implorazione alla Theotokos tuttavia riguarda non solo la società civile, ma "tutti" (ἅπαντας), nelle situazioni comunitarie e personali del tempo presente, per poi proiettarsi all'ultima intercessione per tutti nel giudizio finale.

ῥῦσαι – "salva", "libera": imperativo aoristo del verbo ῥύομαι ("liberare, sottrarre, salvare"). Esso ricorre già nell'ultima petizione del "Padre nostro", che chiede: "Liberaci dal Male - o dal Maligno": ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ποινηροῦ (Mt 6,13). Ricorre ugualmente nell'antifona "*Sub tuum praesidium*", che chiede alla misericordiosa Theotokos: "Dal pericolo liberaci": ἐκ κινδύνου ῥῦσαι ἡμᾶς. In analogia e dipendenza, forse, dal tropario alessandrino anche l'Akathistos si rivolge alla Madre del Verbo con l'imperativo aoristo: non certo per comandare, ma per sollecitare il suo intervento liberatore, come tutti facciamo con il Padre dei cieli, recitando di "Padre nostro".¹⁴⁷

καὶ τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως – "e dal castigo futuro libera". Ritorna ancora, quasi in modo reduplicativo, l'implorazione supplice, con l'imperativo aoristo del verbo λυτρόω ("libero mediante riscatto, affranco, riscatto"). Si chiede dunque che la Theotokos si faccia avvocatessa e con la sua supplica affranchi i suoi devoti dal castigo futuro. Il testo indubbiamente richiama l'ultimo giudizio, il giudizio finale di Cristo, col

¹⁴⁷ R. Iacoangeli, nel suo studio sul *Sub tuum praesidium*, dopo aver condotto un'accurata analisi storico-filologica del verbo ῥύομαι nell'uso greco classico e nell'uso biblico dell'Antico e del Nuovo Testamento, rileva: «Il significato radicale di ῥύομαι non è solo quello di *prestare aiuto, portare a salvamento, recar soccorso*, come azione urgente e momentanea, ma anche, e soprattutto, quello di *tener lontano il pericolo, proteggere, tutelare, custodire, preservare*, cioè salvare e conservare nello stato di salvezza» (R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, in S. FELICI [a cura di], *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, cit., p. 225).

quale si decideranno le sorti eterne di tutti: o di premio o di castigo. Anche quest'inciso dipende direttamente dall'Omelia sulla Madre di Dio di Basilio di Seleucia, che così si chiude:

«O santissima Vergine (ὦ παναγία Παρθένη), chi ti attribuisce tutte le cose venerande e gloriose, non certo vien meno dalla verità, ma resta piuttosto al di sotto della dignità. Deh, riguardarci dal cielo propizia (ἄνωθεν ἡμᾶς ἵλεως ἐποπτεύουσα)! Governaci ora nella pace; e conducendoci poi senza confusione dinanzi al trono del giudizio (ἐπὶ δὲ τοῦ θρόνου τῆς κρίσεως ἀκατασχύντως προσάγουσα), facci partecipi di sedere alla sua destra, per essere rapiti al cielo e diventare con gli angeli cantori dell'increata e sostanziale Trinità, conosciuta e glorificata nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, ora e sempre e per tutti i secoli dei secoli. Amen».¹⁴⁸

τῆς μελλούσης ... κολάσεως – “il futuro castigo”, cioè il supplizio o le pene eterne. Ricordiamo la pagina dell'ultimo giudizio nel vangelo di Matteo 25,31-46, che sta alla base tanto dell'Omelia di Basilio di Seleucia quanto dell'Akathistos, e finisce con la sentenza del Giudice:

«E se ne andranno: questi al supplizio eterno (εἰς κόλασιν αἰώνιον), i giusti invece alla vita eterna (Mt 25,46)».

In che senso la Theotokos “riscatta” dalla punizione futura? Ognuno di noi, con i peccati, si rende schiavo del peccato e del maligno, e si indebita con Dio. Maria dunque ci libera “con riscatto” dall'eterno castigo. Abbiamo iconograficamente davanti agli occhi le innumerevoli “deisis” (o raffigurazioni dell'intercessione finale), nelle quali Cristo siede in trono; ma alla sua destra sta la Vergine Theotokos e alla sinistra Giovanni Battista “il più grande tra i nati di donna” (Mt 11,11), che tendono supplici le mani verso il Giudice giusto e misericordioso: è l'ultima supplica (δέησις), l'ultima implorazione dell'ultima misericordia.

τοὺς συμβοῶντας· Ἀλληλούϊα. – “coloro che acclamano insieme: Alleluia!”. Propongo dapprima un rilievo di critica testuale. Alcune tra le più accreditate edizioni giustamente editano: “τοὺς συμβοῶντας”; il primo editore veneziano, Aldo Manuzio, riporta: “τοὺς ἐκβοῶντας”; invece G.M. Querci ripreso dalla Patrologia Greca, i *Triodia*, l'*Horologion* atenesiene (1963), S. Eustratiadis e C.A. Trypanis leggono: “τοὺς σοὶ βοῶντας”, cioè

¹⁴⁸ BASILIUS SELEUCIENSIS, *Oratio in sanctissimae Deiparae Annuntiationem*, 6: PG 85, 452.

“coloro che ti acclamano: Alleluia!”. È questa la lezione che viene proclamata o cantata nelle liturgie dell’Akathistos: essa trova riscontro nell’acclamazione della stanza XIV: “τοὺς αὐτῷ βοῶντας” e della stanza XXI: “τοῖς σοὶ βοῶσιν”, ambedue rivolte a Cristo. Contro la lezione diventata ormai corrente rilevo che l’efimnio “Ἀλληλούϊα” non può essere rivolto a Maria, ma soltanto a Cristo. L’Inno si chiuderebbe altrimenti con un errore di prospettiva teologica e cristologica. Non è infatti a lei che “gridiamo: Alleluia!”, ma al suo Figlio e Signore nostro Gesù. Perciò, l’autentica lezione originale greca non può essere che “τοὺς συμβοῶντας Ἀλληλούϊα.”

Per chi dunque intercederà la Theotokos? Il testo sembra limitare l’ambito della sua supplica ai fedeli che “acclamano insieme” l’Alleluia a Cristo. Un raggio ristretto, perciò. Ma il verso precedente aveva allargato l’orizzonte, includendo nell’intervento soccorritore della Madre di Dio “tutti” (“ἅπαντας”). In questa dimensione della terza persona plurale, includente “tutti”, rimane anche l’ultimo verso, che non si può tradurre con la prima persona plurale (“noi”, “noi gridiamo”), ma rimane volutamente indeterminato: “τούς”, “coloro che acclamano”. Tutti infatti possono, devono e dovranno acclamare insieme l’unico Salvatore, Signore e Giudice, gridandogli: Alleluia!

CONCLUSIONE

Al termine di questo lungo e particolareggiato lavoro sull' «Inno Akathistos alla Madre di Dio» (edizione metrica e commento mistagogico verso per verso), mi pongo finalmente la domanda che tanti si sono posta e alla quale hanno dato le risposte più discordanti: chi è l'autore di questo splendido Inno, diventato quasi la tessera di riconoscimento della dottrina e della pietà mariana delle Chiese di rito bizantino?

Rispondo, con indubbia certezza: l'autore è **Basilio di Seleucia**, vescovo di Seleucia, grande teologo, illustre letterato.¹⁴⁹

*Roma, 25 marzo 2017,
solennità dell'Annunciazione.*

ERMANNIO M. TONIOLO, O.S.M.
*Comunità di Studio «Marianum»
Viale Trenta Aprile, 6
I-00153 Roma*

¹⁴⁹ **Basilio di Seleucia**, in Isauria: vescovo dal 444/448, morto dopo il 468. Poco si sa della sua vita, all'infuori della sua partecipazione al Sinodo di Costantinopoli del 448, al latrocinio di Efeso (449) e al Concilio di Calcedonia (451), dove ha influito sulla definizione cristologica del Concilio. Di lui sono giunte fino a noi una cinquantina di omelie, fonte di numerose composizioni innografiche posteriori. L'omelia 39 sulla Madre di Dio è la fonte primaria dell'inno Akathistos.

AKATHISTOS – INNO ALLA MADRE DI DIO

INDICE

Prima Sezione EDIZIONE METRICA

<i>Praenotanda</i>	1
I. – LE PRINCIPALI EDIZIONI DELL’AKATHISTOS	3
1. La “editio princeps” di Aldo Manuzio	3
2. Le edizioni liturgiche	5
3. L’edizione di Giuseppe M. Querci (= PG 92,1335-1348)	10
4. L’edizione di W. Christ - M. Paranikas	12
5. L’edizione di Jean-Baptiste François Pitra	17
6. L’edizione di Sophronios Eustratiadis	19
7. Edizioni minori dell’Inno Akathistos	21
7.1 Edizione di Carlo Del Grande	21
7.2. Edizione di Raffaele Cantarella	24
7.3. Edizione di Egon Wellesz	25
7.4 Edizione di Gille Gérard Meersseman	27
8. L’edizione di Costantino Atanasio Trypanis	29
II. – IL TESTO DELL’AKATHISTOS	35
1. Elementi comuni dell’Akathistos con l’innografia sacra	35
1.1. L’isosillabia	35
1.2. L’isotonia	36
1.3. L’omofonia	36
2. Elementi propri dell’Akathistos	37
2.1. Il numero 24: numero di unità dell’Inno	37
2.2. Il numero 2: la struttura binaria dell’Inno	37
2.3. Il numero 12: la Sposa dell’Agnello	41
3. La struttura tonica	42
4. Lezioni varianti dell’Akathistos	44
5. Il kontakion dell’Akathistos	52
III. – EDIZIONE METRICA DELL’INNO AKATHISTOS	53
1. Titolo presunto	53
2. Praenotanda alle due edizioni	53
3. Edizione metrica corrente	54
4. Edizione metrica con segni tonici	66

Seconda Sezione MISTAGOGIA DELL'AKATHISTOS

INDICAZIONI PRELIMINARI	79
1. L'autore dell'Akathistos	80
2. La celebrazione dell'Akathistos	84
3. L'oggetto dell'Akathistos	91
4. La parola-chiave dell'Akathistos: χαῖρε (<i>godì, gioisci</i>)	96
5. Il filo conduttore dell'Akathistos: la " <i>historia salutis</i> "	105
 LETTURA MISTAGOGICA	 108
1. La struttura numerica dell'Akathistos	109
1. Il numero «24»: numero di unità e di convergenza	109
2. Il numero «2»: numero primario e strutturale	113
3. Il numero «12»: numero portante dell'Akathistos	119
2. Fonti principali dell'Akathistos	121
1. Dipendenza di "impostazione": il Concilio di Calcedonia	122
2. Fonte di "ispirazione": l'Omelia IV di Cirillo ad Efeso	128
3. Originalità dell'Akathistos: Maria, Sposa di Cristo e celeste Gerusalemme	134
<i>Conclusione</i>	142

Terza Sezione COMMENTO AL TESTO

<i>Sequenza tematica delle stanze</i>	145
1. Stanza I (Οἶκος α'): <i>Il saluto dell'angelo a Maria</i>	147
a) Prologo	147
b) Le 12 salutazioni	152
2. Stanza II (Οἶκος β'): <i>Il turbamento riflessivo della Vergine</i>	161
3. Stanza III (Οἶκος γ'): <i>La Vergine mistagoga all'arcano mistero</i>	165
a) Prologo	165
b) Le 12 salutazioni	170
4. Stanza IV (Οἶκος δ'): <i>Il concepimento verginale e divino</i>	176
5. Stanza V (Οἶκος ε'): <i>La Visitazione</i>	180
a) Prologo	180
b) Le 12 salutazioni	182
6. Stanza VI (Οἶκος ς'): <i>La rivelazione del mistero a Giuseppe</i>	191

7. Stanza VII (Οἶκος ζ'): <i>L'adorazione dei pastori</i>	193
a) Prologo	194
b) Le 12 salutazioni	196
8. Stanza VIII (Οἶκος η'): <i>L'arrivo dei magi</i>	204
9. Stanza IX (Οἶκος θ'): <i>L'adorazione dei magi</i>	208
a) Prologo	208
b) Le 12 salutazioni	212
10. Stanza X (Οἶκος ι'): <i>Il cammino di ritorno dei magi</i>	222
11. Stanza XI (Οἶκος ια'): <i>Ingresso ed esodo dall'Egitto</i>	226
a) Prologo	226
b) Le 12 salutazioni	230
12. Stanza XII (Οἶκος ιβ'): <i>L'Incontro con Simeone</i>	242
13. Stanza XIII (Οἶκος ιγ'): <i>La Vergine, Nuova Eva</i>	248
a) Prologo	248
b) Le 12 salutazioni	251
14. Stanza XIV (Οἶκος ιδ'): <i>Il Verbo discese per innalzarci al cielo</i>	258
15. Stanza XV (Οἶκος ιε'): <i>La Theotokos, sede di Dio e porta del cielo</i>	260
a) Prologo	260
b) Le 12 salutazioni	262
16. Stanza XVI (Οἶκος ις'): <i>Lo stupore degli angeli</i>	258
17. Stanza XVII (Οἶκος ιζ'): <i>La Vergine partoriente, mistero di fede</i>	276
a) Prologo	276
b) Le 12 salutazioni	280
18. Stanza XVIII (Οἶκος ιη'): <i>Il Verbo incarnato, Pastore e Agnello</i>	289
19. Stanza XIX (Οἶκος ιθ'): <i>La SempreverGINE e la verginità della Chiesa</i>	292
a) Prologo	292
b) Le 12 salutazioni	295
20. Stanza XX (Οἶκος κ'): <i>Salgano incessanti i canti di grazie al Signore</i>	305
21. Stanza XXI (Οἶκος κα'): <i>Maria fonte dei misteri pasquali</i>	305
a) Prologo	305
b) Le 12 salutazioni	307
22. Stanza XXII (Οἶκος κβ'): <i>Cristo venne per annullare il peccato</i>	316
23. Stanza XXIII (Οἶκος κγ'): <i>La Protettrice della Chiesa e dell'Impero</i>	320
a) Prologo	320
b) Le 12 salutazioni	326
24. Stanza XXIV (Οἶκος κδ'): <i>La Supplice (deisis)</i>	333
<i>Conclusione</i>	345
<i>Indice</i>	347

Laus Deo et Virgini Deiparae

Finito di stampare il 31 maggio 2017
Festa della Visitazione della beata Vergine Maria
dal Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa»
Via del Corso 306 – 00186 Roma
Tel. (*39) 06.6783490 – E-mail: centro@culturamariana.com
presso IGB Industria Grafica Boccadoro – Roma