

6.

*Erano perseveranti nella preghiera
con le donne e Maria, madre di Gesù (Atti 1,14)*

Maria nei Padri della Chiesa

Santa Maria della Croce - 8 marzo 2011

Prof. Emilio Contardi

L'argomento di cui qui trattiamo, rispetto a quelli precedenti, sfiora rispetto al racconto biblico, perché andremo «oltre», per esaminare la figura di Maria nella considerazione dei Padri della Chiesa. Ma il titolo che è stato assegnato a questo intervento è una citazione degli Atti degli Apostoli. In quel passaggio, preso nella sua completezza si racconta di come, dopo la risurrezione e l'ascensione di Gesù, gli Apostoli si siano ritrovati nel Cenacolo («la stanza superiore») con Maria e i fratelli di Gesù. Dopo una breve introduzione torneremo su questo episodio degli Atti. Successivamente ci addentreremo nella riflessione dei Padri, i primi teologi della Chiesa, intorno alla figura di Maria. Anticipiamo che il magistero di questi autori avrà di che sorprenderci non poco, e grazie ad esso recupereremo intuizioni che per lungo tempo sono rimaste ai margini dell'analisi della riflessione ecclesiale, e forse anche dimenticate.

I Padri della Chiesa. Il recupero

Perché dunque l'interesse per i Padri? Da dove nasce, da quale esigenza? Questa è una domanda più importante di quanto non paia a prima vista, perché l'*excursus* che compiremo nel mondo patristico non è causato da una pura curiosità intellettuale (peggio ancora: nozionistica) più o meno neutra, più o meno «innocente», ma procede da una necessità epocale: c'è stato un momento (piuttosto recente, per il vero) in cui l'autocoscienza della Chiesa ha preteso una rilettura più approfondita, più meditata, e quindi più fruttuosa, degli scritti delle origini.

La prima cosa che balza alla luce se si tiene sott'occhio, anche solo per titoli, la produzione patristica, è che manca una monografia che abbia per oggetto la figura di Maria: si potrebbe dire che i Padri non si sono mai sognati di scrivere un libro sulla Madonna, un trattato di scienza mariologica. Qualcuno si è azzardato a pronunciare qualche omelia (poi passata in pubblicazione) di argomento mariano, ma niente più di questo. Non ci furono, in quel periodo, specifiche e vaste trattazioni dedicate a questo argomento.

Quindi la mariologia non è una scienza originaria (nel senso che non è nata all'epoca in cui i Padri elaboravano il materiale da costruzione della teologia). È invece un progetto piuttosto recente, che risale alla proposta di Francisco Suarez (1548-1617). Siamo pertanto alla fine del sec. XVI, appena dopo la celebrazione del Concilio di Trento. Suarez si propose di fare «una trattazione completa e abbondante circa la Vergine Maria», e a questo scopo intese ampliare la *Summa* di Tommaso nella parte dedicata a questo argomento. Notava che fino ai suoi tempi c'era un'indebita sproporzione tra la dignità altissima della Vergine e la povertà delle trattazioni a suo riguardo. C'era inadeguatezza tra quello che si dice (un pugno di affermazioni) e quello che Maria dovrebbe costituire per noi, come esempio, come illuminazione della vita, come veicolo di salvezza, e via discorrendo. Insomma, la sua personalità presenta molte caratteristiche necessarie alle varie dimensioni della vita spirituale ed ecclesiale, ma le formule che le riguardano sono esigue, inappropriate. Ecco che allora egli prende spunto dalle nove *quaestiones* di Tommaso dedicate alla Madonna nella terza parte della *Summa* (scritta nella seconda metà del sec. XIII) e le amplia in 23 argomentazioni organiche.

Dopo la sua iniziativa altri autori proseguiranno sulla linea da lui tracciata e scriveranno libri interamente dedicati alla Madonna. Il primo che parla tecnicamente ed esplicitamente di «mariologia» fu un certo Placido Nigido (1586-1640ca), un gesuita siciliano che a motivo non si sa se di salute o di desiderio di vita eremitica, lasciò l'ordine nel 1613. È lui il primo autore di un trattato mariologico nel senso stretto del termine: *Summa sacrae mariologiae pars prima*, del 1602: l'epoca dei Padri era terminata circa mille anni prima. Si potrebbe quasi dire che per 16 secoli la Madonna non ha interessato la riflessione cristiana in sé e per sé.

Ma allora perché fu fatta questa operazione? Una risposta è già stata esplicitata: bisognava dare più importanza alla figura della Madonna a fronte di quello che erano state le trattazioni precedenti.

Ma poi c'era il fatto della devozione: essa risultava debordante, e andava quindi arginata con il controllo della logica, della razionalità teologica.

Infine c'era un motivo cristologico: si riteneva che una via singolarmente feconda per la conoscenza del Figlio fosse quella di conoscere la Madre: la conoscenza della Madre è mediazione ad una migliore conoscenza del Figlio.

Con gli autori citati (Suarez, Nigido) dunque, inizia il cammino del trattato separato sulla figura di Maria, un capitolo a sé stante tra quelli dedicati alla dogmatica teologica. Questa operazione non è stata indolore, anzi, ha causato una serie di inconvenienti. A un certo punto la figura di Maria comincia a staccarsi dal resto della narrazione biblica. Diventa un capitolo a parte non solo della riflessione teologica, ma addirittura della Rivelazione. Con la separazione di Maria dal contesto evangelico ne è derivata una progressiva attenzione isolata alla figura di Maria, isolata dal contesto che fino a quell'epoca era la sua posizione «naturale»: la cristologia e l'ecclesiologia.

Si fa strada un'attenzione alle sue prerogative personali, sostanziata dall'elenco dei privilegi che la riguardano, ma che anche la distanziano da qualsiasi altra persona, anzi da qualsiasi altro credente. Infatti ci si orientò a farne una figura posizionata oltre la fede, tale da godere già sulla terra della *visio beatifica*; ma soprattutto il suo tratto peculiare la avvicinava talmente all'opera di Cristo da farne non solo e non tanto una beneficiaria della salvezza, ma una benefattrice: la Madre, che offre il Cristo, offre ai credenti la redenzione. Certo il Redentore resta il Cristo, ma ella risulta «corredentrica», parte attiva (non semplicemente ricettiva) dell'opera salvifica.

Non solo. Il metodo adottato in questi trattati specifici era quello in uso in quell'epoca: il metodo deduttivo. Esso, attraverso la sua argomentazione razionale, con pretese dimostrative inoppugnabili, scostava lentamente Maria dall'ambito *kerygmatico* e la trasferiva in quello delle necessità metafisiche, anzitutto perdendo di vista l'economia biblica complessiva che costituisce l'*humus* proprio di ogni personaggio dell'Antico e del Nuovo Testamento; e poi facendo della Madonna non più una persona, ma piuttosto una raffigurazione ideale, astratta (col pericolo di una rappresentazione gnostica). Della Madre di Gesù non si raccontava più la vita, con i suoi episodi significativi (si tornerà sull'importanza che i Padri attribuivano ai tratti biografici di Maria), ma i suoi privilegi: una serie di prerogative assolutamente uniche, assolutamente incomunicabili.

Cos'era diventata Maria? Una persona talmente lontana da noi, nella sua impeccabilità, nella sua misteriosa verginità e purezza, nella sua preghiera ... talmente distante dalle nostre possibilità da non avere più in comune con noi nemmeno la fede, perché godeva, appunto, della visione beatifica. Si capisce che per arrivare a tali conclusioni si sono dovuti sacrificare o dimenticare o quanto meno edulcorare certi passi dei vangeli che invece

noi in questa sede dovremo recuperare perché i Padri li citano e li commentano: per esempio, quando la Madre e i fratelli di Gesù vanno a prendere il loro parente perché la gente (così si può interpretare il soggetto del verbo impiegato) diceva che era diventato pazzo (Mc 3,21); oppure quando Maria e Giuseppe lo ritrovano nel tempio e non capiscono la sua risposta: «“Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?” Ma essi non compresero ciò che aveva detto loro» (Lc 2,49-50).

Quindi i teologi post-tridentini hanno dovuto attenuare queste affermazioni molto pericolose per una mariologia dei privilegi e delle virtù incontaminate. Ma così facendo, come si diceva, ne è venuta fuori una immagine della Madonna collocata su un piano metafisico, quasi una personificazione astratta.

A questa deriva si oppose un contro-bilanciamento: questo si produsse nelle devozioni diffuse a livello popolare. Ad una figura astratta, atemporale, eterea, celeste, ultraterrena, si contrappose una devozione che intendeva avvicinare la Madonna al piano di vita quotidiano delle persone, dei loro problemi, delle loro angustie.

Ma la teologia recente ha avvertito tutti questi rischi e ha recuperato il terreno adeguato e proporzionato della mariologia. Possiamo collocare questo periodo nei decenni che precedettero il Concilio Vaticano II: esso si caratterizzò per un recupero dell'attenzione alle fonti della fede e della tradizione, ossia la Bibbia e i Padri della Chiesa.

E così un contributo notevole al riposizionamento della mariologia è venuto dagli studi patristici, dalla rinascita dell'interesse per le fonti che ha fatto riemergere dimensioni dimenticate dalla teologia di scuola, specialmente la sua relazione tipica con l'ecclesiologia: Maria era vista dai Padri come il modello della Chiesa: nella sua esperienza in un certo senso ha anticipato e ha illustrato i caratteri propri della vita e della fede della comunità cristiana.

E questo è avvenuto perché i Padri non hanno mai dimenticato che la Madre di Gesù fu anzitutto un membro della Chiesa. Inoltre non hanno mai pensato di svestirla della condizione umana, creaturale (come vedremo, essi temevano tantissimo la deriva divinizzante); e nemmeno della sua qualità di credente, che ha avuto un cammino di crescita nella fede, intercalato da difficoltà e incomprensione, e tuttavia proprio per questo proponibile come esemplare del percorso di avvicinamento della Chiesa al suo Signore e Sposo.

Gli Atti degli Apostoli. Le origini

È a questo punto, al fine di illustrare la mariologia dei Padri, che ci torna utile ricorrere all'«icona» che avevamo visto descritta negli Atti al capitolo 1: «Allora ritornarono a

Gerusalemme dal monte chiamato Uliveto che è vicino a Gerusalemme quanto il cammino di un sabato e quando entrarono salirono alla stanza superiore dove dimoravano, e Pietro e Giovanni e Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo di Alfeo e Simone lo zelota e Giuda di Giacomo. Tutti costoro erano perseveranti unanimemente alla preghiera con le donne e Maria la madre di Gesù e con i fratelli di lui» (At 1,12-14). Questo testo è molto interessante per alcuni motivi.

Esso costituisce l'ultima citazione biografica intorno alla Madre di Gesù nella letteratura neotestamentaria: dopo questa situazione, che è quella della Chiesa in germoglio, ella non verrà più menzionata. I luoghi della sua vita (Gerusalemme? Efeso?), le sue frequentazioni, la sua morte: di tutto ciò siamo all'oscuro se rimaniamo sul terreno biblico, senza ascoltare le (malferme) tradizioni aggiuntive.

La troviamo in preghiera: questo atteggiamento è l'ultimo ricordato di lei, quasi il «termine» proprio della sua esistenza, quasi non ci fosse icona migliore, memoria immortalata, della sua vita: una sintesi definitiva di ciò che Maria ha fatto e detto. Quasi un'istantanea fissa nella memoria della comunità primitiva. La troviamo nel contesto della comunità cristiana. Non ne è neppure la protagonista: viene menzionata dopo gli apostoli e quasi incidentalmente insieme ad altri personaggi. In breve: l'ultimo atto della sua vita la descrive in modo significativo dentro lo spettro dell'esperienza di affidamento al Signore e di solidarietà con i compagni di strada che il suo Figlio si era scelto.

Ma forse il brano merita un'ulteriore considerazione. Esso si colloca all'inizio dell'esperienza dell'assenza di Gesù: con l'Ascensione Gesù si stacca dagli Apostoli. Egli raccomanda loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di aspettare «la forza dall'alto» (At 1,8). E così gli Apostoli fanno. Ma non hanno più Gesù: il distacco da lui è ormai definitivo e non lo rivedranno più. E però non c'è ancora lo Spirito. C'è una specie di *interim* che costituisce un enigma intrigante.

Notiamo solo di passaggio che il vangelo di Giovanni non presenta questo problema perché non narra di soluzioni di continuità: Gesù, quando appare ai discepoli il giorno di Pasqua soffiava su di loro lo Spirito: c'è una perfetta continuità, senza interruzioni, tra Gesù e lo Spirito (Gv 20,22-23).

Invece nell'opera lucana c'è questa strana sospensione di dieci giorni che è caratterizzata dall'obbedienza al comando di Gesù: «aspettate!» (in greco c'è il verbo *perimeno*). È una Chiesa a cui è chiesto un permanere nell'attesa, una Chiesa «in sospeso», che deve ricevere dall'alto la sua identità e il suo compito nel mondo.

Nello stesso tempo però gli Apostoli non vivono un'attesa passiva, non stanno con le mani in mano. Bisogna capire: sono giorni delicatissimi per la vita della comunità, senza più Gesù, senza ancora lo Spirito. Cosa fanno? Anzitutto si contano. Questa è una circostanza niente affatto trascurabile; si contano e risultano undici. Se ne fa l'elenco, quasi un appello. È una registrazione importante nella strutturazione dell'opera lucana, perché fa il paio con quella di Lc 6,14-16: la vita pubblica di Gesù comincia con l'enumerazione degli Apostoli, e così anche la vita della Chiesa, laddove però il numero risulta incompleto. Allora pregano... ed eleggono il dodicesimo Apostolo. Cioè si prendono la responsabilità di creare il dodicesimo Apostolo prima che arrivi lo Spirito. Si prendono però una garanzia: con un metodo antico, che risale ad alcuni episodi dell'AT, estraggono a sorte. E non solo: dai nomi presentati si potrebbe dedurre che avevano una preferenza e che per loro i candidati non erano perfettamente equivalenti. Uno si chiamava Giuseppe e l'altro Mattia; però il primo di loro era chiamato (*kaleo*) Barsabba, cioè figlio del sabato, e in aggiunta fu chiamato (*epikaleo*) Giusto. Ma la sorte cada su Mattia, e questo ci può assicurare dell'onestà della loro procedura e della loro scelta.

Quel che conta notare però è che gli Apostoli si sono indaffarati a completare il gruppo che era monco, che si era spezzato. Mancava uno ai Dodici. Il numero andava reintegrato. L'interesse del brano sta dunque nel fatto che presenta un «anticipo» della Chiesa rispetto allo Spirito. Quando arriverà lo Spirito darà una grande vitalità alla Chiesa, ma la Chiesa, in un certo senso, i doni dello Spirito li aveva già anticipati.

Si potrebbe vedere una sorta di rimbalzo tra l'iniziativa della Chiesa e l'iniziativa dello Spirito che, tra le altre cose, è come se volesse confermare le istanze precedenti la sua venuta. A tal proposito si veda come anzitutto la piccola comunità sia descritta come assidua alla preghiera: «erano perseveranti unanimemente alla preghiera». La medesima espressione si ripeterà al capitolo 2 di At: lo Spirito investe gli Apostoli della sua forza, Pietro pronuncia la sua testimonianza davanti a tutti i popoli radunati, ma la prima caratterizzazione della Chiesa nella sua globalità suona ancora così: «Erano perseveranti». La parola «perseveranti», la prima a qualificare la Chiesa pentecostale viene anticipata rispetto alla Pentecoste.

Potrebbe essere significativo il fatto che Maria viene collocata dentro questo periodo di «intervallo». Gli Apostoli – abbiamo visto – si ritrovano; si deve osservare che questa cosa non è scontata. Infatti gli eventi della Pasqua, com'è immaginabile, devono essere stati un'onda d'urto impressionante sulla tenuta del gruppo dei discepoli. Davanti a fatti così incomprensibili e inaspettati, come devono essere stati l'arresto, i processi e la condanna alla croce del Maestro, gente che di lui aveva capito abbastanza poco, che si era trovata in seria

difficoltà a reagire (vedi il goffo tentativo di Pietro di difendere Gesù con un coltello), che aveva ceduto a tradimenti, rinnegamenti e fughe, non avrebbe potuto resistere compatta come gruppo. Come potrebbe un gruppo mantenere la sua coesione dopo un evento così sconvolgente come la crocifissione del Maestro che inevitabilmente doveva portare a galla tutti i possibili sensi di colpa? E invece questo gruppo sorprendentemente si ritrova ancora, addirittura cementato. Qui vien fuori il senso della lista degli Apostoli, che non è un puro catalogo anagrafico, ma è – si può dire – un messaggio: dice che gli Apostoli, nonostante i molti scossoni, ci sono ancora (quasi) tutti. E stanno insieme a queste donne. Esse costituiscono una specie di garanzia. Anzitutto perché avevano accompagnato la vicenda di Gesù fin dall'inizio (cfr. Lc 8,1-3): la loro presenza non era accessoria nella biografia di Gesù, ma strutturale. E poi perché sono le persone testimoni tanto della crocifissione quanto della resurrezione (gli episodi capitali da cui gli Apostoli furono clamorosamente assenti).

Si potrebbe forse dire che gli Apostoli stanno insieme perché si ritrovano con altre presenze, altre figure, che furono «strutturali» nella biografia di Gesù.

Con gli Apostoli stavano «delle donne e Maria madre di Gesù». Si direbbe che i Padri si collocano su questa linea e approfondiscono la figura di Maria così come la trovano nel Cenacolo, senza staccarla cioè dall'atto della fede e dell'attesa e dal contesto ecclesiale.

I dibattiti nell'antichità

Non è possibile qui esaminare nel dettaglio il percorso che la mariologia *ante litteram* fece all'inizio della riflessione cristiana. Sarebbe interessante per esempio guardare agli ampliamenti che i vangeli apocrifi hanno operato sull'infanzia di Gesù e, di riflesso, sui comportamenti e i sentimenti della Madre. Ma ci dovremo forzatamente limitare alle questioni maggiori, che furono oggetto di dibattito, anche accanito, tra i teologi dell'epoca antica, ossia la disputa intorno al titolo di «Madre di Dio» e le meditazioni sulla «biografia della fede» di Maria.

Theotokos

Anzitutto il dogma della Madre di Dio (*theotokos*). Dentro la storia della Chiesa primitiva esso fu un episodio cruciale per molti aspetti. Esso ruota attorno alla celebrazione del Concilio di Efeso (431). È questo il Concilio che ha dogmatizzato la dicitura *theotokos*: l'ha resa, cioè, contenuto vincolante di fede. Ma il Concilio di Efeso è stato anche uno dei capitoli meno edificanti della storia della Chiesa antica. Non ci possiamo permettere qui di

ripercorrere la cronaca di quegli avvenimenti, di quei drammatici giorni (sono tutti ben ricostruibili grazie agli atti conciliari) e dobbiamo inevitabilmente rimandare ai manuali di storia della Chiesa (quelli meno sbrigativi).

In breve: si sono affrontati due grandi patriarchi, di due delle maggiori diocesi dell'epoca: Costantinopoli, la capitale dell'impero, e Alessandria, la città più grande e vivace della parte orientale dell'impero, sede di un'importante tradizione culturale e teologica. Il patriarca di Costantinopoli era Nestorio, mentre ad Alessandria era vescovo Cirillo. Ora, esplicitare tutti i motivi per cui questi due grandi vescovi si sono scontrati ci porterebbe ad affrontare argomenti lontani dagli interessi di questo intervento. Ci limitiamo ad osservare che Nestorio, che arrivò a fare il vescovo di Costantinopoli per volontà dell'imperatore (egli era monaco ad Antiochia e là si era fatto grande fama di predicatore), trovò una comunità ecclesiale per tanti motivi spaccata, anche sul tema della «Madre di Dio». Questa titolazione era già in uso nella tradizione, ma qualche teologo la riteneva inopportuna, e al posto di questo appellativo proponeva un più prudente «Madre dell'uomo» (senza scomodare Dio). Per cui Nestorio si trovò davanti una diocesi di cui una parte intendeva rispettare la tradizione sulla Madonna, senza discussione alcuna, e un'altra parte riteneva insostenibile tale tradizione con tutto il suo formulario, perciò proponeva di abbassare il tono della titolazione e di fermarsi al dato umano: Maria così aveva a che fare con l'elemento umano di Gesù, non con la sua dimensione divina (era «Madre dell'uomo»). Quindi si opponevano le alternative: *theotokos*, cioè Madre di Dio, e *anthropotokos*, cioè Madre dell'uomo. Erano queste le due diciture su cui occorreva prendere posizione.

Nestorio, dopo la condanna del Concilio di Efeso, scrisse in una sua lettera che la situazione era alquanto compromessa. Affermò di aver dovuto rappacificare una Chiesa divisa e di aver proposto di chiamare Maria *Christotokos*, Madre del Cristo, perché nel titolo Cristo c'è tutto, tanto Dio quanto l'uomo, perché sia da una parte che dall'altra degli schieramenti si dimenticavano aspetti essenziali, non trascurabili del mistero cristiano: «Madre di Dio» avrebbe trascurato il realismo dell'incarnazione; «Madre dell'uomo» avrebbe ignorato Dio come soggetto insuperabile dell'incarnazione. Invece «Madre di Cristo» era in grado di comprendere ambedue le nature.

Per questa presa di posizione Nestorio venne richiamato. Si fecero delle assemblee, anche a Roma. Proprio nella sede del papa Nestorio venne condannato da un Concilio nel 430; e questa condanna venne replicata appunto a Efeso nel 431. Tutto questo perché gli Alessandrini e papa Celestino ritennero che la dicitura «Madre di Dio» fosse quella più conveniente alla Madonna e al suo mistero.

Arriviamo al merito della questione. Per Nestorio e i teologi che lo sostenevano la scelta della «Madre di Cristo» non fu una semplice operazione di diplomazia: a loro il titolo *theotokos* faceva davvero problema. Forse la cosa diventa più chiara se si esplicita il significato greco dell'espressione *theotokos*, che non significa propriamente «Madre di Dio», ma «colei che partorisce Dio»; l'attenzione cioè non va tanto all'aspetto (per certi versi un po' vago e certamente più spiritualizzabile) della maternità; e nemmeno al momento del concepimento, come invece si proponeva in latino: «*Dei Genetrix*» (questo è il titolo che si trova nell'inno «*Sub tuum praesidium*»): «Generatrice di Dio», dove il *genetrix* fa riferimento al generare, al concepire.

Invece il verbo greco *tikto* (da cui deriva il suffisso *-tokos*), fa riferimento al parto, all'espulsione del bambino dal grembo materno. Questa fisicità forte, applicata al mistero di Dio, ad alcuni teologi evidentemente faceva molto problema.

Ma il linguaggio a proposito di Maria, nella Chiesa, è sempre stato connotato da marcature paradossali, ha sempre oscillato tra opposte qualificazioni. La contemplazione si è soffermata sulla compresenza di titoli antitetici. Ricordiamo per esempio il noto episodio della *Commedia* di Dante, la preghiera di San Bernardo contenuta nel XXXIII canto del *Paradiso*: «Vergine / Madre; Figlia / del tuo Figlio; Umile / e alta più che creatura»: si procede appunto per ossimori, si affollano le incongruenze attorno alla figura di Maria.

Ma qual era la *ratio* della «Partoriente Dio»? quale la spiegazione profonda? Non possiamo non chiamarla così, secondo tradizione, – avrebbero detto gli Alessandrini – perché Dio entra effettivamente dentro di lei. Quello che ella partorisce non è mai stato disgiunto da Dio, anzi non è mai stato altro da Dio. Cirillo – con i suoi passaggi un po' concettosi – spiegava che quando si considera la figura complessiva di Gesù, si contempla un mistero che cala dall'alto (è la cosiddetta «cristologia dall'alto»). È una figura che scende dall'alto; in altre parole, è Dio che scende verso l'uomo, e in questa discesa non cessa mai di essere Dio, neppure nel momento più impressionante della sua vicenda incarnazionale, quando Maria ha il parto. Nemmeno in quel momento smette di essere Dio. E Cirillo – sbagliando, però – accusava Nestorio di proporre, con l'eliminazione del titolo *theotokos*, una *ratio* inversa e inaccettabile, una situazione che originava da un movimento opposto: lo accusava di pensare a Gesù come a un uomo che è diventato Dio (non a un Dio che è diventato uomo), echeggiando l'antica eresia dell'«adozione». Secondo l'interpretazione di Cirillo, Nestorio affermerebbe che Maria ha partorito un uomo che solo successivamente – sotto un profilo logico, più che cronologico – sarebbe stato identificato con Dio. Il Cristo risulterebbe nient'altro che la sommatoria delle nature, computabili una accanto all'altra.

Questa analisi di Cirillo tuttavia – come si accennava – è sbagliata, perché in realtà Nestorio ha pensato a una cosa più fine e degna di essere presa in considerazione. Diremo però, anche a parziale giustificazione di Cirillo, che Nestorio non sempre è stato chiaro nelle sue delucidazioni, anzi la lettura dei suoi scritti risulta spesso faticosa per le eccessive e dettagliate puntualizzazioni. Certo, Nestorio si è ribellato alle conclusioni del Concilio di Efeso, però, al fine di capire, non bisogna perdere di vista il clima di rovente polemica di quegli anni e di quei dibattiti. Da parte nostra, ormai a bocce ferme, si corre il rischio di eccedere nella filologia delle parole e delle intenzioni, come se quelle dispute fossero state scevre da sentimenti accesi, talvolta esacerbati; e invece occorrerebbe mettere a carico delle dichiarazioni a caldo tutto il peso delle passioni contrastanti e delle tattiche appositamente messe a punto, cose che sono normali in simili occasioni.

Effettivamente la posizione di Nestorio è leggibile con occhi diversi rispetto alle esecrazioni e alle condanne sotto cui fu sepolto. Le sue obiezioni suonavano più o meno così: può una donna partorire Dio? Ancora: Dio nasce lì, nasce nella grotta di Betlemme? Il Logos inizia in quel momento storico? È nel flusso già in corso della storia che esso trova la sua *arché*? Nestorio sospettava che la posizione cirilliana comportasse una conclusione di questo tipo. Ma soprattutto: si può sostenere che tra Dio e l'uomo c'è una linea di continuità così ininterrotta, così evidente, così connessa? Tanto da non vedere neppure il minimo elemento di discontinuità tra ciò che Dio è e ciò che l'uomo riesce a fare?

Le obiezioni di Nestorio in realtà non nascevano direttamente da lui. Alcuni altri teologi avevano avuto intuizioni di carattere più fondamentale (meno funzionali al vivo del dibattito) che sono servite poi al patriarca per argomentare la sua polemica con Cirillo.

In particolare uno dei suoi maestri, Teodoro, vescovo di Mopsuestia, faceva una lettura complessiva della storia che merita la nostra attenzione. La storia, egli sosteneva, è un grande flusso di eventi orientato verso Dio. Egli descrisse questa teologia della storia, con le sue tappe, con le sue difficoltà, ma soprattutto caratterizzandola per il suo moto di ascesa. E concludeva che la storia porterà l'umanità alla comunione con Dio. È una comunione per il vero che è già ravvisabile nel presente, nelle anticipazioni cristiane: c'è una comunione con Dio che già avviene nei sacramenti, e che già avviene nella vita etica, nelle decisioni inerenti le nostre azioni. Ma – questo è il punto – quando l'uomo entra in comunione con Dio, egli non si fonde con Dio, non avviene un processo di fusione. Si direbbe che Teodoro prenda le distanze da una teologia molto pubblicizzata all'epoca, che parlava della salvezza in termini di «divinizzazione» dell'uomo, tale da non vedere più tale salvezza se non in una perdita del *proprium* dell'uomo (l'umanità, appunto), a tutto vantaggio dell'assunzione di una conformità

(un'identità) divina. La «divinizzazione» era il corollario sommo della teoria dello «scambio»: nell'incarnazione è avvenuto che Dio è diventato uomo, e reciprocamente, nella salvezza, l'uomo diventa Dio.

L'obiezione di Teodoro metteva in evidenza che la divinizzazione non può significare un annegamento dell'uomo nell'oceano della divinità. E il paradigma di questa impostazione, cioè che la comunione non è negazione delle rispettive identità, dell'uomo e di Dio, egli lo indicava nel Cristo: è lui il luogo dell'incontro reale sì, ma non fusionale di Dio e dell'uomo. Nella figura dell'Incarnato certamente succede che Dio diventa uomo, certamente succede che questa persona che cammina sulla terra facendo miracoli ha anche fame, che cammina sul mare è anche stanca e, quando è sulla barca, dorme. Certo che, al di là di tutte le debolezze della natura assunta, è Dio. Ma il prodigio dell'incarnazione consiste nel fatto che Dio che diventa uomo rispetta l'uomo per quello che è, e che l'uomo che accoglie Dio rispetta Dio per quello che è. Da una parte l'uomo non viene annullato nell'incarnazione (che incarnazione sarebbe?), e dall'altra l'uomo che accoglie Dio non lo ingloba, non lo riduce a sé, alla propria misura, non lo assimila. Anche nell'incarnazione – dirà più tardi Nestorio – Dio resta Dio e l'uomo resta uomo.

Teodoro, conseguentemente, diceva che se questo è il mistero cristiano, noi dobbiamo usare prudenza nel proiettare la nostra salvezza nella «divinizzazione». Quando parliamo di comunione dobbiamo usare una terminologia cauta. Per questo egli preferiva al linguaggio dell'«unità», che per lui rischiava sempre di scivolare nell'idea di «amalgama», quello della «coniunzione», in greco *synapheia* (sarà precisamente contro questo vocabolo che si scaglieranno le frecce dell'ortodossia cristologica, dopo la morte del vescovo di Mopsuestia). Nel Concilio di Efeso la Maternità divina di Maria è stata resa materia vincolante della nostra fede; e questo rimane. Ma anche la controparte della discussione di allora (Nestorio e i suoi sostenitori) gioca un ruolo di cui non possiamo disconoscere l'importanza. Il suo ruolo è quello di fornire – pur da un approccio eretico al problema – una riserva critica nei confronti delle affermazioni che si ispirano all'ortodossia, ma che rischiano sempre una piega polemicamente trionfalistica e ingenuamente ottimista.

Non è senza significato, per l'antica discussione, il fatto che la dicitura «Madre di Dio» non sia nata in ambito cristiano. Infatti la «Madre degli Dei» era una figura prettamente pagana: che Nestorio avesse timore che nel Concilio di Efeso si operasse una deificazione di Maria lo dice lui, esplicitamente: «non se ne faccia una dea!»; chiamarla per l'appunto «Madre di Dio» poteva essere imprudente dal suo punto di vista.

In effetti il rischio di attribuire alla Madonna uno statuto divino, Nestorio doveva avvertirlo come reale, perché egli abitava a Costantinopoli e non poteva non aver presente che nella sua città, accanto alla chiesa della Santa Sofia, Costantino, il primo imperatore cristiano, aveva fatto costruire un santuario dedicato a Rea, la *Magna Mater*, cioè la Madre degli Dei. L'imperatore, non pago di ciò, aveva organizzato una spedizione nella Propontide (regione legata al mito degli Argonauti) a prelevare una statua della Magna Mater. E questo perché l'eroe fondatore della capitale, Byzas (a quell'epoca la città si chiamava ancora Bisanzio) aveva eretto, nella nuova città, un santuario proprio a Rea. Insomma Costantino intendeva procedere a una sorta di rifondazione della città. Evidentemente Nestorio aveva sotto gli occhi questo ambiente a rischio di ambiguità.

Questi pericoli non sono andati scemando nel tempo, tutt'altro. Qui le testimonianze potrebbero essere numerose; per esempio, Epifanio di Salamina metterà in guardia dai tentativi di deificazione di Maria (e porta il caso della setta delle Colliridiane, un sodalizio composto pressoché di sole donne che praticavano un culto tutto particolare per Maria, un culto consistente nell'offerta di focacce, da cui deriva il nome con cui venivano identificate). L'eresia – almeno in questo caso – è utile come riserva critica nei confronti del tentativo di enfatizzare oltre il consentito e il necessario la figura di Maria.

La «biografia della fede» di Maria

1. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, nella sua *Lettera agli Efesini*, scrive: «Sono rimasti nascosti al principe di questo mondo la verginità di Maria, il suo parto e anche la morte del Signore. Tre misteri clamorosi che sono stati realizzati nel silenzio di Dio» (19,1). In questo passo, di netto sapore paolino, Ignazio fa interagire il «clamore» e il «silenzio». Ma cos'è il «silenzio di Dio»? È il luogo in cui non si sente parlare Dio. Il contesto di questo brano dice che non sentono parlare Dio le potenze di questo mondo. Il silenzio è l'anti-parola. Questi tre eventi: il concepimento verginale, il parto e la morte di Gesù, sono i tre luoghi dove la Parola di Dio è diventata massimamente silenzio, dove essa non è più udibile, almeno per il principe del mondo. Ma li ascoltano gli uomini di fede, anzi questi eventi costituiscono un «grido». Ma qui siamo nell'abisso del mistero, dove Dio parla, per chi sa ascoltare, con i crudi fatti.

Il grande mistero che avvolge la maternità verginale di Maria è stato meditato da tanti autori antichi. Se è consentito una schematizzazione un po' troppo spinta, si potrebbe dire che alcuni Padri (specialmente in Oriente) hanno riflettuto di più sulla maternità; mentre altri (in Oriente, ma soprattutto in Occidente) hanno riflettuto di più sulla verginità. Ci limitiamo a

qualche esempio, a qualche breve traccia del primo orientamento, quello attento alla dimensione materna.

2. ORIGENE è stato il primo fra i teologi della Chiesa a dire qualcosa sulla biografia interiore di Maria: commentando il Vangelo di Luca è stato il primo autore cristiano (postbiblico) a dare una traccia biografica di Maria. Egli mostra che la vita di Maria è stata una vita di ricerca, una vita in cui la fede ha significato per lei mettersi in ricerca.

Tra le altre cose portate a galla da Origene, spicca la sua interpretazione della parola di Simeone sulla «spada che ti trafiggerà l'anima» (Lc 2,35). Origene si chiede che cos'è la spada e risponde che è qualcosa che divide. In sostanza Simeone sta dicendo a Maria che avrà l'anima scissa, e precisamente da questo: ella ha visto il grande mistero dell'incarnazione, è rimasta incinta senza conoscere uomo, è stata adombrata dallo Spirito Santo, da lei è nato in maniera miracolosa Gesù; e questo stesso Gesù, nato in modo tanto misterioso e divino è il medesimo che ella vedrà sulla croce. Ella quindi dovrà fare dei conti che non le torneranno: com'è possibile che questo figlio, nato così, muoia così? Questa sarà la spada che le trafiggerà l'anima. Ed ella dovrà fare i suoi conti con la ricerca della fede.

Per Origene, Maria diventa la strada evangelica di una fede in cammino che dovrebbero percorrere tutti i cristiani, una strada dove sono previsti domande, dubbi e malintesi: «non capirono la parola che disse loro» (Lc 2,50). Questa frase si riferisce al ritrovamento di Gesù: la ricerca di Gesù nel tempio, nell'interpretazione di Origene, diventa la ricerca di una vita, diventa la ricerca di ogni cristiano nei confronti di Gesù. Ma non è detto che trovare Gesù – lascia intendere Origene – sia la realizzazione (soporifera) di tutti i sogni di ricerca: rimane sempre aperta la strada ad ulteriori tappe. Solo la ricostituzione finale dell'origine (apocatastasi) appagherà ogni esigenza di salvezza.

3. GIOVANNI CRISOSTOMO. A ridosso del Concilio di Efeso (che sarà celebrato pochi anni dopo la sua morte), questo grande e famoso predicatore, predecessore di Nestorio sulla cattedra di Costantinopoli, non si sogna neppure di qualificare Maria come *theotokos*: non si trova mai, nelle sue numerosissime omelie, un cenno a questo concetto. Egli vede in Maria, piuttosto, una donna piena di difetti dal punto di vista del suo discepolato. Questa discepola di Gesù è piena di difetti e, come madre vorrebbe vantare dei diritti sul suo figlio, diritti anche di possesso. E Gesù, avverte il Crisostomo, è sempre impegnato a correggere sua madre e a farle fare un cammino pedagogico di riposizionamento del suo ruolo.

4. ANFILOCHIO DI ICONIO è un Padre che fa parte del gruppo dei Cappadoci. Egli, in un'omelia intitolata «*Sull'hypapanté*» reinterpreta il detto sulla spada e si distanzia da Origene. Secondo lui la spada sotto la croce è diventata la tentazione di non credere, l'angoscia di non sapere nulla della risurrezione imminente.

5. CIRILLO DI ALESSANDRIA, protagonista vittorioso nella controversia con Nestorio, riprende e rincara la dose: dice che Maria sotto la croce non poteva non rimanere tentata e scandalizzata: se erano fuggiti gli Apostoli che erano uomini, a maggior ragione lei, che era donna, doveva rimanere sconvolta.

Questa interpretazione della spada non verrà presa in considerazione invece dai Padri occidentali. A partire da loro fino ad arrivare a noi sembra che dia fastidio dire che la Madonna abbia fatto fatica a credere; perché subito, nel nostro pensiero, confrontiamo questa faccenda della fatica della fede con il fatto che Maria è stata concepita senza peccato, cioè il dogma dell'Immacolata Concezione. Se è senza peccato, così si conclude, allora crede senza fatica, senza dubbi. Ma questo presuppone un'idea volgare del dubbio. Davvero è un peccato avere dubbi? È un peccato una fede «a tentoni»? È peccato farsi domande? È peccato cercare la sintonia con Gesù e non trovarla immediatamente, dal momento che il suo mistero sfugge alla nostra presa? D'altra parte il Signore è un po' più avanti di noi e non è facile imparare tutto subito, anzi!

Giova ricordare che durante la lavanda dei piedi (Gv 13) Gesù disse a Pietro: quello che io faccio tu non lo capisci adesso, lo capirai dopo. Perché tra me e te i tempi sono sfasati, e io sono un po' più avanti rispetto a te. Il senso di questo servizio io l'ho già capito e tu no. È un peccato avere i tempi non coincidenti con quelli di Gesù? Anche tra gli uomini i tempi sono sfasati: essi possono essere contemporanei tra loro, ma non vivono tutti lo stesso istante con il medesimo grado di consapevolezza: non si vive tutti esattamente nel sincrono. Vale anche per i discepoli che hanno vissuto nello stesso istante di Gesù, ma egli era un po' avanti rispetto a loro. Ma questo non era peccato.

La riflessione che fecero i Padri orientali (soprattutto Origene e Crisostomo) dovrebbe rincuorare i cristiani circa la fatica della loro fede, circa le istanze dubbiose che sorgono, circa le domande che legittimamente si pongono e che costituiscono la base e il motore della loro ricerca. Infatti la ricerca avviene a partire dai conti che non tornano. I Padri orientali dicevano che Maria fece così. L'ha fatto senz'altro molto meglio di noi, ma ha fatto così.