ISTITUTO DI LITURGIA PASTORALE
Abbazia di S. Giustina (Padova)
incorporato alla Facoltà di S. Teologia
del PONTIFICIO ATENEO S. ANSELMO (Roma)

Tesi di Laurea n. 24

NEREO ZAMBERLAN

MARIA "REGINA" NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA

LA TRADIZIONE PATRISTICA

Estratto dalla Tesi per il conseguimento del Dottorato in Sacra Teologia con specializzazione liturgico-pastorale

Padova 2000

Vidimus et approbamus
ad normam Statutorum
Pontificii Athenaei S. Anselmi

G. CAVAGNOLI, *Moderator*
I. CALABUIG, *Censor primus*
G. VENTURI, *Censor alter*

Patavii, die 9 decembris 1999

Nihil obstat

ALBERT SCHMIDT O. S. B.
Rector Magnificus
Pontificii Athenaei S. Anselmi

Romae, die 22 maii 2000

Imprimatur

INNOCENTIUS AUG. NEGRATO O.S.B.
Abbas S. Justinae de Padua
et Vice Magnus Cancellarius Instituti

Patavii, die 31 maii 2000
In festo Visitationis B. M. V.

PREMESSA

Il presente lavoro è una parte della Tesi di Laurea dal titolo *Maria "Regina" nel mistero di Cristo e della Chiesa. La convalida della fede ecclesiale e del culto liturgico dalle origini alla «Collectio missarum de beata Maria Virgine»*, presentata per il conseguimento del Dottorato in Sacra Teologia con specializzazione liturgico-pastorale e discussa il 9 dicembre 1999.

Occasione prossima della ricerca è stata la pubblicazione — nell'Anno-Mariano 1987-1988 — di un nuovo libro liturgico, la *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, che ha messo a disposizione della Chiesa universale una nutrita serie di proposte celebrative dell'unico mistero di Cristo con lo sguardo rivolto alla cooperazione di Maria all'opera della Redenzione, e ha riportato in primo piano anche il *tema teologico*, biblico e liturgico, della "regalità" della Madre del Signore. Questo tema, già significativamente presente nel *Messale* e nella *Liturgia delle ore* promulgati da Paolo VI, oltre ad essere messo in risalto da alcuni formulari in modo particolare[1], appariva sorprendentemente *trasversale* all'intera silloge.

Difficoltà di ordine diverso, unitamente al ristagno degli studi sulla regalità di Maria, diventati sempre più rari negli ultimi decenni, sembravano quasi preludere ad una 'riposizione'

---

[1] I nn. 18, 29, 39, 45. All'analisi dei formulari n. 18 (*B. V. M., regina Apostolorum*), 29 (*B. M. V., universorum regina*) e 45 (*B. M. V., regina pacis*) era interamente dedicata la Tesi di Licenza, discussa il 2 febbraio 1994.

dell'argomento; ma la novità editoriale e la conseguente rinnovata attualità liturgica del titolo di "*regina*" imponevano un riesame della questione. Bisognava - superando qualche prevenzione e sospetto, riannodando forse qualche filo spezzato - riprendere il discorso, ritentare un'esplorazione, procedere ad un approfondimento rigoroso, ad una chiarificazione e a un riordino dei dati. Circa la scelta del punto da cui ripartire, alcune indicazioni le aveva già offerte nel 1955 il padre Hubert Du Manoir commentando l'enciclica di Pio XII *Ad caeli Reginam*: «Cette encyclique ... n'est pas seulement un point d'arrivée, le couronnement d'un immense effort et d'un long développement doctrinal au cours des siècles. Elle n'est pas une borne de la théologie mariale, mais un point de départ. *Au point de vue de la théologie positive d'abord, il est certain qu'un bon nombre de questions importantes restent à résoudre, à préciser. Les débuts de la croyance, même connus, certains développements enregistrés à telle ou telle période de l'histoire, ne laissent pas d'être parfois un peu obscurs. Notre documentation, notre érudition restent imparfaites. Ici et là on aperçoit des domaines à peu près inexplorés, des découvertes importantes à effectuer*».[2] Occorreva, dunque, compiere un passo verso la storia, rimettersi in ascolto della più antica Tradizione, riconsiderare attentamente il sentire ecclesiale - la *lex credendi* - su questo punto specifico.

Il lavoro di scavo condotto sulle fonti ha riportato alla luce il grande mosaico che la fede e la riflessione teologica hanno progressivamente composto, riconoscendo con sempre maggior chiarezza nella più umile delle creature la Donna-Nuova, posta fin dal primo istante della sua esistenza nella pienezza della comunione con Dio, resa capace di offrire la propria "umanità" al Verbo e di riceverne in cambio - «admirabile commercium!» - la "gloria". Voluta da Dio, «per admirabile mysterium et inenarrabile sacramentum», come *causa Salutis*, collocata all'inizio della

---

[2] H. DU MANOIR, *La royauté de Marie. État de la question après l'encyclique «Ad caeli Reginam»*, in *Maria et Ecclesia*. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. V, Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, p. 36.

nuova economia, l'*ancilla Domini* riceve la missione di assumere dignità e ruolo di Regina-*Madre di Cristo*, dignità e ruolo di Regina-*Madre di tutti i salvati,* di quanti rappresentano «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato» (*1 Pt* 2, 9). In comunione con il Figlio e fino alla fine dei tempi, nel grandioso esodo verso la Salvezza definitiva, dell'intera umanità la "Virgo *regia*" è chiamata ad essere *guida* e *sostegno*.

In sintonia con la confessione di fede della Chiesa di tutti i tempi, saldamente e variamente attestata nelle liturgie tanto dell'Oriente quanto dell'Occidente, anche i cristiani del Terzo Millennio sono chiamati a riconoscere, nella liturgia e nella vita, il ruolo-chiave, imprescindibile, "regale" della *Figlia di Sion*; è questo, del resto, lo specifico dettato della preziosa *Appendice* del Messale Romano.

Consegnando alle stampe il mio lavoro non posso non esprimere un doveroso quanto cordiale ringraziamento alle persone che lo hanno reso possibile: ai Monaci dell'Abbazia di S. Giustina che in spirito di umiltà e di servizio mi hanno in tante occasioni assistito guidato istruito; ai numerosi Docenti che mi hanno iniziato agli studi liturgici, ed hanno aperto davanti a me un campo quanto mai vasto di interessi e di motivazioni alla ricerca scientifica. Un grazie particolare sento di dover dire allo stimato Preside dell'Istituto, e soprattutto al Moderatore, che dopo avermi guidato nella tesi di licenza ha acconsentito ad accompagnarmi nell'impegnativo cammino della tesi dottorale. Alla cui realizzazione non è mancato l'aiuto provvidenziale di p. Ignazio M. Calabuig O. S. M.; senza i suoi preziosi suggerimenti non sarei giunto a completare gli studi teologici secondo il mio intimo desiderio: nella contemplazione, cioè, del mistero di Maria, che tutte le generazioni sono invitate a proclamare «Beata» e a confessare - con Cristo - «*Signora* e *Regina* di tutta la creazione».

PIANO GENERALE DELLA TESI

BIBLIOGRAFIA . . . . . .

INTRODUZIONE . . . . . .
1. Il titolo “Regina”, tra accoglienza e rifiuto . . . . . .
2. La continuità dell’insegnamento magisteriale: dall’enciclica *Ad caeli Reginam* (1954) all’enciclica *Redemptoris Mater* (1987) . . . . . .
3. La Liturgia romana, tra continuità e rinnovamento . . . . . .
4. Oggetto, metodo e struttura della ricerca . . . . . .
4. 1 La domanda alla Tradizione . . . . . .
4. 2 L’orizzonte biblico . . . . . .
4. 3 Il culto liturgico . . . . . .
4. 4 I risultati della ricerca . . . . . .

PARTE PRIMA. IL TITOLO MARIANO “REGINA” NELLA TRADIZIONE PATRISTICA . . . . . .

CAP. I - TESTI APOCRIFI . . . . . .
1. Il *Protovangelo di Giacomo* . . . . . .
2. I *Transitus* . . . . . .

CAP. II - LE PRIME INTUIZIONI: DALLE ORIGINI AL CONCILIO DI EFESO (431) . . . . . .
1. La Vergine davidica . . . . . .
2. La Sposa del Κύριος - Δεσπότης . . . . . .
3. “Virgo-Mater Domini-Regis” . . . . . .
4. Regina nella Chiesa . . . . . .
5. L’eccellenza . . . . . .
6. Conclusioni . . . . . .

CAP. III - EFREM SIRO. “ORDINEM *INVERTIT* ALVUS MARIAE TUAE” . . . . . .
1. Il punto di partenza . . . . . .
2. La davidicità . . . . . .
3. La maternità regale . . . . . .
4. Il ruolo regale di Maria nell’*historia salutis* e nella Chiesa . . . . . .
5. L’eccellenza . . . . . .
6. Conclusioni . . . . . .

CAP. IV - AMBROGIO DI MILANO. LA “VIS *EXEMPLARIS*” DI

MARIA NELLA CHIESA . . . . . .
1. Una strada da abbandonare . . . . . .
2. Il campo di indagine . . . . . .
3. Precisazioni preliminari . . . . . .
4. Testi . . . . . .
5. Conclusioni . . . . . .

CAP. V - IL PERIODO POSTEFESINO: LINEE DI SVILUPPO . . . . . .
1. Pietro Crisologo. “Domina” per volontà di Cristo . . . . . .
2. Crisippo di Gerusalemme. Il “vangelo” della regalità di Maria . . . . . .
3. Pseudo-Metodio. “Vera” Regina . . . . . .
4. Romano il Melode. “Regnavit ‘a ligno’ Domina” . . . . . .
5. Venanzio Fortunato. “Regina felix” . . . . . .
6. Ildefonso di Toledo. “Ut serviam tibi” . . . . . .

CAP. VI - SINTESI DELLA TEOLOGIA PATRISTICA SULLA REGALITÀ DI MARIA . . . . . .
1. La predestinazione - l’elevazione - l’elezione . . . . . .
2. La singolarità . . . . . .
3. La condizione “umana” regale . . . . . .
4. La sacralità . . . . . .
5. La Sposa di Dio . . . . . .
6. La necessità della cooperazione creaturale e mediazione salvifica di Maria . . . . . .
7. “Virgo Mater Regis-Domini” . . . . . .
8. Tratti distintivi della Regina . . . . . .
9. La centralità della mediazione di Maria come conseguenza e scopo della sua dignità regale. - “Nuova Eva”: l’altro nome della Regina . . . . . .
10. La mediazione della Regina nella vita della Chiesa . . . . . .
11. Regina di tutte le creature . . . . . .
12. La venerazione . . . . . .

APPENDICE. LA «*VITA DI MARIA*» ATTRIBUITA A MASSIMO IL CONFESSORE. “REGINA NEGLI ULTIMI GIORNI”. . . . . .

PARTE SECONDA. LA “REGALITÀ” DI MARIA: L’ORIZZONTE BIBLICO . . . . . .
Introduzione . . . . . .

CAP. I - LETTURA ANTICA E RECENTE DELLA S. SCRITTURA IN RELAZIONE AL TEMA DELLA “REGALITÀ” DI MARIA . . . . . .
1. Passi tratti dall’Antico Testamento . . . . . .
2. Passi tratti dal Nuovo Testamento . . . . . .

3. Letture a confronto . . . . . .
3. 1 La testimonianza biblica sulla “regalità” di Maria: la lettura patristica . . . . . .
3. 2 La tradizione biblica sulla “regalità” di Maria: la lettura moderna . . . . . .

CAP. II - TESTI-CHIAVE DEL NUOVO TESTAMENTO . . . . . .
1. *Lc* 1, 26-38. 43: un testo impegnativo . . . . . .
2. *Mt* 2, 1-12; 1, 16 . . . . . .
2. 1 Autore, data, luogo di composizione e destinatari del Vangelo di Matteo . . . . . .
2. 2 *Mt* 2, 1-12: «madre del Messia», «madre del re dei Giudei», «madre del capo/principe che pascerà Israele» . . . . . .
2. 3 *Mt* 1, 16: «figlia di re», «figlia di Davide», «figlia del re Davide», «regina» . . . . . .
2. 4 Un’ipotesi *cultuale* e *culturale* . . . . . .
3. Per ricominciare . . . . . .

PARTE TERZA. LA “REGALITÀ” DI MARIA: LA TRADIZIONE LITURGICA . . . . . .

CAP. I - IL TITOLO “REGINA-DOMINA” NELLA TRADIZIONE LITURGICA OCCIDENTALE . . . . . .
1. Dal VII al XV secolo . . . . . .
2. Dal XVI secolo alla vigilia della Riforma liturgica del Vaticano II . . . . . .
3. Nella Liturgia romana attuale . . . . . .

CAP. II - IL TEMA DELLA “REGALITÀ” DI MARIA NEI FORMULARI DELLA «*COLLECTIO MISSARUM DE B. M. V.*» . . . . . .
1. “Praecelsa Filia Sion” . . . . . .
1. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
1. 2 Nel *Messale* . . . . . .
2. “Non est talis mulier super terram” . . . . . .
2. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
2. 2 Nel *Messale* . . . . . .
3. “Virga de radice Iesse” . . . . . .
3. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
3. 2 Nel *Messale* . . . . . .
4. “Sacra Virgo” . . . . . .
4. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
4. 2 Nel *Messale* . . . . . .
5. “Veni de Libano, Sponsa” . . . . . .
5. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .

5. 2 Nel *Messale* . . . . . .
6. “Per te Deus nobis dedit mundi Salvatorem” . . . . . .
6. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
6. 2 Nel *Messale* . . . . . .
7. “Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem” . . . . . .
7. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
7. 2 Nel *Messale* . . . . . .
8. “Candor es, Virgo Maria, lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis” . . . . . .
8. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
8. 2 Nel *Messale* . . . . . .
9. “Nova Eva, Socia Redemptoris” . . . . . .
9. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
9. 2 Nel *Messale* . . . . . .
10. “Salve, Mater Domini, Regina misericordiae, solamen mundi ac spes miserorum” . . . . . .
10. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
10. 1. 1 La funzione magisteriale . . . . . .
10. 1. 2 La realtà vitale e dinamica dell’esempio-modello-tipo . . . . . .
10. 1. 3 Protezione, aiuto, sostegno: la *Patrona* . . . . . .
10. 1. 4 L’intercessione e l’elargizione delle grazie - *Regina misericordiae* . . . . . .
10. 1. 5 “*Ministra*” di salvezza: l’inviata di Dio . . . . . .
10. 2 Nel *Messale* . . . . . .
10. 2. 1 La funzione magisteriale . . . . . .
10. 2. 2 La realtà vitale e dinamica dell’esempio-modello-tipo . . . . . .
10. 2. 3 *Patrona, Auxilium christianorum, Fidei praesidium, Regina pacis* . . . . . .
10. 2. 4 L’intercessione . . . . . .
10. 2. 5 “*Salvificae dispensationis Ministra*”: l’inviata di Dio . . . . . .
10. 2. 6 La presenza regale di Maria nella celebrazione eucaristica . . . . . .
11. “Super choros angelorum exaltata, Caeli Reginam te salutat Ecclesia” . . . . . .
11. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
11. 2 Nel *Messale* . . . . . .
12. “Communicantes, et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae” . . . . . .
12. 1 Nel *Lezionario* . . . . . .
12. 2 Nel *Messale* . . . . . .

13. Sintesi teologica . . . . . .

CONCLUSIONI GENERALI . . . . . .
1. La storia del titolo . . . . . .
1. 1 *Regina* e *Domina* predestinata e designata da Dio . . . . . .
1. 2 Regina *davidica* . . . . . .
1. 3 Regina *sposa* del Re-Dio . . . . . .
1. 4 Madre del *Dominus/Rex* . . . . . .
1. 5 Causalità/centralità in ordine alla salvezza . . . . . .
1. 6 Nuova Eva: Madre e cooperatrice del Nuovo Adamo, Madre universale . . . . . .
1. 7 Regina nella Chiesa . . . . . .
1. 7. 1 Il luogo eminente e regale da lei occupato . . . . . .
1. 7. 2 Funzioni particolari . . . . . .
1. 7. 3 Nel culto . . . . . .
1. 8 Regina escatologica . . . . . .
2. Ambiti della proclamazione/riflessione sulla regalità di Maria . . . . . .
3. Una mariologia della regalità? . . . . . .
4. L'incidenza del dato 'culturale' nell'elaborazione della teologia della regalità . . . . . .
5. La regalità di Maria oggi . . . . . .
5. 1 Convalida teologica e antropologica . . . . . .
5. 2 Convalida liturgica . . . . . .
5. 3 Convalida esistenziale . . . . . .

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1 FONTI PATRISTICHE

1.1.1 Raccolte

ALVAREZ CAMPOS S., *Corpus Marianum Patristicum*, 8 voll., Ediciones Adelcoa S. A., Burgos 1970-1985.

BOURASSÉ J. J., *Summa aurea de laudibus beatissimae Virginis Mariae, Dei Genitricis sine labe concepta*, 13 voll., Ex typis J.-P.Migne, Paris 1866.

CASAGRANDE D., *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Sumptibus "Cor Unum"- Figlie della Chiesa, Roma 1974.

Corpus Christianorum, Series Latina, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1953ss. [CCL]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Secrétariat du CorpusSCO, Paris-Louvain 1903ss. [CSCO]

GHARIB G. - TONIOLO E. M. - GAMBERO L. - DI NOLA G. (edd.), *Testi mariani del primo Millennio*: 1. *Padri e altri autori greci*. - 2. *Padri e altri autori bizantini*. - 3. *Padri e altri autori latini*. - 4. *Padri e altri autori orientali*, Città Nuova Editrice, Roma 1988-1991. [TMPM]

GRAFFIN R., *Patrologia Orientalis*, Paris 1903ss. [PO]

MIGNE J. P., *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 voll., Parisiis 1844-1864. [PL]

MIGNE J. P., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 161 voll., Parisiis 1857-1866. [PG]

Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, 15 voll., Hannover-Berlin 1877-1919. [MGH]

1.1.2 Testi specifici dei Padri e di altri scrittori ecclesiastici

AMBROSIASTER (scripsit sub Damaso Papa)

— *In Epistulam ad Romanos* 1, 3; 15, 12: Alvarez Campos III, 2010. 2016.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS (339-397)

— *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Bibliotheca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1978ss. [SAEMO]

— *De Abraham* [= *Abramo*]. Introduzione, traduzione note e indici di F. Gori, 1984 (Opere esegetiche II/II - *SAEMO* 2).

— *De virginibus. De viduis* [= *Verginità e vedovanza*]. Introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, 1989 (Opere morali II/I - *SAEMO* 14/1.).

— *De virginitate. De institutione virginis. Exhortatio virginitatis* [= *Verginità e vedovanza*]. Introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, 1989 (Opere morali II/II - *SAEMO* 14/2).

— *Epistulae (I-XXXV)* [= *Lettere (1-35)*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1988 (Discorsi e Lettere II/I - *SAEMO* 19).

— *Epistulae (XXXVI-LXIX)* [= *Lettere (36-69)*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1988 (Discorsi e Lettere II/II - *SAEMO* 20).

— *Epistulae (LXX-LXXVII)* [= *Lettere (70-77)*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1988 (Discorsi e Lettere II/III - *SAEMO* 21).

— *Explanatio psalmorum XII* [= *Commento ai dodici salmi*]. Introduzione, traduzione, note e indici di L. F. Pizzolato, 1980 (Opere esegetiche VII/II - *SAEMO* 8).

— *Explanatio Symboli - De sacramentis - De mysteriis - De paenitentia* [= *Spiegazione del Credo - I sacramenti - I misteri - La penitenza*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1982 (Opere dogmatiche III - *SAEMO* 17).

— *Expositionis evangelii secundum Lucam libri I-V* [= *Esposizione del vangelo secondo Luca*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa, 1978 (Opere esegetiche IX/I - *SAEMO* 11). - Cf G. TISSOT, *Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de S. Luc*, I, livres I-VI, Les Éditions du Cerf, Paris 1956 (Sources Chrétiennes 45; ristampa, *SC* 45bis, 1971); II, livres VII-X, 1958 (*SC* 52) .

— *Expositionis evangelii secundum Lucam libri VI-X* [= *Esposizione del vangelo secondo Luca*]. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa, 1978 (Opere esegetiche IX/II - *SAEMO* 12).

— *Hymni. Inscriptiones. Fragmenta* [= *Inni. Iscrizioni. Frammenti*]. A cura di G. Banterle, G. Biffi, I. Biffi, L. Migliavacca, 1994 (Opere poetiche e frammenti - *SAEMO* 22). - Cf AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine, Les Éditions du Cerfs, Paris 1992.

AMPHILOCHIUS ICONIENSIS (m. post an. 394)
— *In occursu Domini oratio* 1, 3. 8: Alvarez Campos II, 975-976.

ANDREA CRETENSIS (ad a. 660-740)
— *Oratio III. De immaculatae Dominae nostrae Dei Genitricis ac semper virginis Mariae Nativitate*: *PG* 97, coll. 844-861. - Traduzione italiana: ANDREA DI CRETA, *Omelie mariane*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 78-92 (Collana di testi patristici 73).
— *Oratio XIII. In Dormitionem sanctissimae Deiparae Dominae nostrae*: *PG* 97, coll. 1071-1090. - Traduzione italiana: ANDREA DI CRETA, *Omelie mariane*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 133-149 (Collana di testi patristici 73).

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. V ineunte)
— *Consultationes Zachaei et Apollonii*: Alvarez Campos III, 2086.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV exeunte)
— *Epistula ad amicum aegrotum* 7: Alvarez Campos III, 1688.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV exeunte?)
— *Carmen*: Alvarez Campos II, 1105-1106.

ANONYMUS SCRIPTOR ARRIANUS (saec. V ineunte)
— *Tractatus in Lucae Evangelium* 1, 24. 34. 45: Alvarez Campos III, 2144. 2146. 2147.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV?)
— *De Verbi Incarnatione, cento vergilianus:* vv. 11-31: Alvarez Campos III, 1486.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. V ineunte)
— *Contra haereticos* 1: Alvarez Campos II, 1135.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV)
— *De Margarita sive adversus haereticos*: Alvarez Campos II, 644. 652.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV)
— *Liber Graduum, Sermo* 21, 16: Alvarez Campos II, 1326.

ANONYMUS SCRIPTOR (saec. IV)
— *De singularitate clericorum* 26: Alvarez Campos III, 1494.

ANTIOCHUS A PTOLEMAIDA (saec. V ineunte)
— *Fragmentum* (apud CYRILLUM ALEXANDRINUM, *Ad Reginas* 12): Alvarez Campos II, 1110.

APOLLINARIS LAODICENSIS (m. 390)
— *In Ioannem* 2, 5: Alvarez Campos II, 838.

ARISTIDES APOLOGISTA (saec. II)
— *Apologia* II, 6: Alvarez Campos I, 6.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS (295-373)
— *De virginitate*: Alvarez Campos II, 537.
— *Epistula ad Marcellinum* 6: Alvarez Campos II, 598.
— *Fragmentum anonymi operis*: Alvarez Campos II, 567.

ATTICUS CONSTANTINOPOLITANUS (saec. V ineunte)
— *In Natali Domini*: Alvarez Campos II, 1279. 1281. 1282.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS (m. 430)
— *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 6, 2: Alvarez Campos III, 2500.
— *Enarrationes in Psalmos* 62, 1: Alvarez Campos III, 2495.
— *Enarrationes in Psalmos* 70, 2, 10: Alvarez Campos III, 2529.
— *Enarrationes in Psalmos* 101, 2. 8: Alvarez Campos III, 2533.
— *Enarrationes in Psalmos* 148, 8: Alvarez Campos III, 2487.
— *Quaestiones in Heptateuchum* 7, 47: Alvarez Campos III, 2756.
— *Sermo* 184, 3: Alvarez Campos III, 2649.
— *Sermo* 264, 4: Alvarez Campos III, 2558.

CHROMATIUS AQUILEIENSIS (saec. V ineunte)
— *Homilia in Matthaeum* 1. 5: Alvarez Campos III, 2089. 2095.
— *Sermo* 23, 3: Alvarez Campos III, 2102.
— *Sermo* 32, 5: Alvarez Campos III, 2105.

CHRYSIPPUS HIEROSOLYMITANUS (m. 479)
— Εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον, in *Homélies mariales byzantines.* Textes grecs édités et traduits en latin par M. Jugie, Editions Brepols, Turnhout-Belgique 1974[2], pp. 336-343 [218-225] (*PO* 19).

CLEMENS ALEXANDRINUS (m. ante 215)

— *Paedagogus* 1, 6, 21: Alvarez Campos I, 120.

CORIPPUS (saec. VI medio)
— *In laudem Iustini*: Alvarez Campos VI, 6846-6850.

CYRILLONA (saec. IV)
— *Carmen* 4, 59-68: Alvarez Campos II, 1457.

CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS (m. 396)
— *Cathechesis* 12, 26: Alvarez Campos II, 996.

DIDYMUS ALEXANDRINUS (m. 398)
— *Commentarii in Ps* 20, 1: Alvarez Campos II, 1030.
— *De Trinitate* 3, 4: Alvarez Campos II, 1060.
— *In Zachariam* 1, 176; 3, 305: Alvarez Campos II, 1040. 1048.

EPHRAEMUS SYRUS (307-373)
— *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*. Introduction, traduction et notes par L. Leloir, Les Éditions du Cerf, Paris 1966 (Sources Chrétiennes 121).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*. Erster Teil. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1961 (*CSCO* 219 - Scriptores Syri 93); Zweiter Teil, Louvain 1963 (*CSCO* 241 - Scriptores Syri 103).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1957 (*CSCO* 170 - Scriptores Syri 77).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1960 (*CSCO* 199 - Scriptores Syri 85).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1959 (*CSCO* 187 - Scriptores Syri 83).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*. Übersetzt von Edmund Beck , Louvain 1957 (*CSCO* 175 - Scriptores Syri 79). Cf É. DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*. Traduction du Syriaque par R. Lavenant. Introduction et notes par F. Graffin, Les Éditions du Cerf, Paris 1968 (Sources Chrétiennes 137).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1962 (*CSCO* 224 - Scriptores Syri 95).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen: De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectio*ne. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1964 (*CSCO* 249 - Scriptores Syri 109).
— *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1966 (*CSCO* 271 - Scriptores Syri 117).
— *Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne*. Texte arménien, traduction latine et notes explicatives par L. Mariès e Ch.

Mercier, Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1961 (*PO* 30/I).

EPIPHANIUS SALAMINIUS (scripsit ad an. 380)
— *Haereses* 78, 10. 23-24: Alvarez Campos II, 794. 808. 810.

EUSEBIUS EMESENUS (m. 359)
— *Sermo* 1, 34: Alvarez Campos II, 657.
— *Sermo* 6, 16: Alvarez Campos II, 663.

EUSEBIUS CAESARIENSIS (m. 339 circiter)
— *Demonstratio evangelica* 2, 3, 148. 150: Alvarez Campos II, 476.
— *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum*, 9: Alvarez Campos II, 510.

EUSTATHIUS ANTIOCHENUS (m. 337)
— *Fragmentum* 66: Alvarez Campos II, 460.

FIRMICUS MATERNUS (scripsit ante an. 350)
— *De errore prophanarum religionum* 25: Alvarez Campos III, 1495.

FORTUNATIANUS AQUILEIENSIS (saec. IV medio)
— *Commentarii in Evangelia* 1: Alvarez Campos III, 1501.

GAUDENTIUS BRIXIENSIS (m. post 406)
— *Sermo* 9, 14. 15: Alvarez Campos III, 2123. 2124.
— *Sermo* 12, 5: Alvarez Campos III, 2126.

GEORGIUS PISIDA (m. ad an. 641)
— *Bellum Avaricum*, 366: Alvarez Campos IV/2, 4624.

GERMANUS CONSTANTINOPOLITANUS (m. 733/740)
— *In Praesentationem SS. Deiparae*: *PG* 98, coll. 309-320. - Traduzione italiana: GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Omelie mariologiche*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova Editrice, Roma 1985, pp. 62-72 (Collana di testi patristici 49).

GREGORIUS ILLIBERITANUS (m. 392)
— *Tractatus Origenis* 6, 36-37; 41: Alvarez Campos III, 1692. 1693.

GREGORIUS NISSENUS (m. 392)
— ᾿Εγκώμιον εἰς εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου: in D. M. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962) pp. 536-539.
— *In Natalem Domini*: Alvarez Campos II, 972.
— *Sermo de Annuntiatione*: Alvarez Campos II, 925.

GREGORIUS NAZIANZENUS (329-390)
— *Poemata dogmatica* 18, 58: Alvarez Campos II, 888.

HIERONYMUS (347-420 circiter)
— *De beatae Mariae virginitate perpetua adversus Helvidium liber unum* 8: Alvarez Campos III, 2228.
— *Epistula* 22, 21: Alvarez Campos III, 2349.
— *Epistula* 49, 21: Alvarez Campos III, 2314.
— *In Dominicam Paschae*: Alvarez Campos III, 2345.
— *In Isaiam* 4, 11, 1-3; 5, 19, 1: Alvarez Campos III, 2262. 2270.
— *Liber interpretationum Hebraeorum nominum*: Alvarez Campos III, 2351.

HIPPOLITUS ROMANUS (m. 235)
— *De benedictionibus patriarcharum* 16: Alvarez Campos I, 124.

Hymnus Acathistus (saec. VII?): Alvarez Campos IV/2, 4923-4949.

IACOBUS SARUGENSIS (m. 521)
— *Homilia de Annuntiatione*: Alvarez Campos V, 5116-5158.
— *Homilia de beata Virgine Matre Dei Maria*: Alvarez Campos V, 5068.

IGNATIUS ANTIOCHENUS (m. 110?)
— *Epistula ad Ephesios* 7, 2: Alvarez Campos I, 3.
— *Epistula ad Smyrnaeos* 1, 1: Alvarez Campos I, 5.
— *Epistula ad Trallianos* 9, 1: Alvarez Campos I, 1.

ILDEPHONSUS THOLETANUS (m. 667)
— *La virginidad perpetua de Santa María*. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico por Vicente Blanco García, Madrid 1971, pp. 43-154 (Biblioteca de Autores Cristianos - Santos Padres Españoles - I).

IOANNES MOSCHUS (saec. VII)
— *Pratum*: *PG* 87, 3, coll. 2852-3112.

IOANNES CRYSOSTOMUS (m. 405)
— *De coemeterio et de cruce* 2: Alvarez Campos II, 1161.
— *Homilia habita in ecclesia S. Pauli* 2: Alvarez Campos II, 1233.
— *In Genesim* 49, 2: Alvarez Campos II, 1168-1169.
— *In Psalmum* 44, 7: Alvarez Campos II, 1163.
— *In sanctum Pascha* 2: Alvarez Campos II, 1164.

IRENAEUS LUGDUNENSIS (saec. II)
— *Adversus haereses* 3, 21, 5. 7. 9; 3, 22, 4; 4, 33, 11; 5, 1, 3; 5, 19, 1:

Alvarez Campos I, 68. 70. 72. 78. 85. 89. 90. - Cf IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Introduzione e traduzione di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981.

— *Demonstratio apostolicae praedicationis* 59: Alvarez Campos I, 104. Cf IRÉNÉ DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*. Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes per L. M. Froidevaux, Les Éditions du Cerf, Paris 1959 (Sources Chrétiennes 62); IRENEO DI LIONE, *Epideixis*, Borla, Roma 1981.

IUSTINUS MARTYR (saec. II)

— *Apologia* 32, 12-14: Alvarez Campos I, 10. - Trad. it.: GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Rusconi Libri, Milano 1995.

IUVENCUS (scripsit ad an. 330)

— *Evangeliorum libri IV* 1, 69. 89: Alvarez Campos III, 1472-1473.

LEONTIUS HIEROSOLYMITANUS (saec. VI)

— *Adversus Nestorianos* 4, 37: Alvarez Campos IV/2, 4061.

MARCELLUS ANCYRENSIS (m. ad an. 374)

— *Fragmentum* 10 (apud EUSEBIUM, *Contra Marcellum*: Alvarez Campos II, 693).

MAXIME LE CONFESSEUR (580 ca. - 662)

— *Vie de la Vierge*. Traduite par M.-J. van Esbroeck, Lovanii 1986 (*CSCO* 479 - Scriptores Iberici 22). - Trad. it: *TMPM* 2, pp. 185-289.

MAXIMINUS GOTHUS (saec. V ineunte)

— *De Nativitate Domini*: Alvarez Campos III, 2134- 2136.

MAXIMUS TAURINENSIS (circa an. 400)

— *Sermo* 42, 5: Alvarez Campos III, 2042.

— *Sermo* 61, 2, 2. 3: Alvarez Campos III, 2047-2049.

MÉTHODE D'OLYMPE (m. 311)

— *Le banquet*. Introduction et texte critique par H. Musurillo, s.j. Traduction et notes par V.-H. Debidour, Les Éditions du Cerf, Paris 1963 (Sources Chrétiennes 95).

METHODIUS (Ps.) PATARENSIS (saec. V?)

— Εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄννην, τῇ ἡμέρᾳ τῆς Ὑπαντήσεως· καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον (*De Simeone et Anna, quo die Dominico in templo occurrerunt; ac de sancta Deipara*): *PG* 18, coll. 347-382.

NILUS ABBAS (m. circiter an. 430)

— *Epistulae* 1, 266-267. 269: Alvarez Campos II, 1318-1319. 1316.

OPTATIANUS PORPHIRIUS (ante medium saec. IV)

— *Carmen* 24, 23-25: Alvarez Campos III, 1484.

ORIGENES (m. 253)

— *Homélies sur S. Luc*. Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par H. Crouzel - F. Fournier - P. Périchon, Les Éditions du Cerf, Paris 1962 (Sources Chrétiennes 87).

— *Homilia in Iohannem* 6, 49: Alvarez Campos I, 194-195.

— *Origenes Werke. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Rauer M. (ed.), Leipzig 1930 - Berlin 1959[2] (Die griechischen christilichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte - IX Bd.).

PAOLINUS NOLANUS (353-431)

— *Carmen* 6, 116-120. 130-131: Alvarez Campos III, 2379. 2380.

— *Epistula* 23, 15: Alvarez Campos III, 2371.

PELAGIUS (m. saec. V ineunte)

— *Epistula de castitate* 6, 1-2: Alvarez Campos III, 2068-2069.

PETRUS CHRYSOLOGUS (m. ad an. 450)

— *Collectio Sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*. Cura et studio Alexandri Olivar, 1975 (*CCL* 24; 24 A; 24 B).

— *Sermo* 8. *De ieiunio Quinquagesimae secundus*: *CCL* 24, pp. 59-63.

— *Sermo* 15. *De centurione*: *CCL* 24, pp. 93-97.

— *Sermo* 62. *De Symbolo septimus*: *CCL* 24, pp. 345-352.

— *Sermo* 62 bis: *De Symbolo octavus*: *CCL* 24 , pp. 354-355.

— *Sermo* 64. *De resurrectione Lazari secundus*: *CCL* 24 A, pp. 379-383.

— *Sermo* 74. *De resurrectione Domini*: *CCL* 24 A, pp. 451-456.

— *Sermo* 75. *De resurrectione Domini secundus*: *CCL* 24 A, pp. 458-463.

— *Sermo* 99. *De zizania quartus, seu de parabola fermenti*: *CCL* 24 A, pp. 607-611.

— *Sermo* 103. *Ubi filium viduae suscitavit ex mortuis*: *CCL* 24 A, pp. 639-645.

— *Sermo* 117. *De Apostolo decimus*: *CCL* 24 A, pp. 709-712.

— *Sermo* 140. *De Adnuntiatione Domini*: *CCL* 24 B, pp. 846-849.

— *Sermo* 140 *bis* (extravagans IV). *In Nativitate Domini*: *CCL* 24 B, pp. 851-852.

— *Sermo* 140 *ter* (extravagans VI). *De Natale Domini secundus*: *CCL* 24

B, pp. 854-857.
— *Sermo* 141. *De Incarnatione Christi*: *CCL* 24 B, pp. 858-861.
— Sermo 142. *De Adnuntiatione Domini secundus*: *CCL* 24 B, pp. 863-868.
— *Sermo* 143. *De Adnuntiatione Domini tertius*: *CCL* 24 B, pp. 870-878.
— *Sermo* 144. *De Adnuntiatione Domini quartus*: *CCL* 24 B, pp. 880-885.
— *Sermo* 145. *De generatione Christi*: *CCL* 24 B, pp. 889-898.
— *Sermo* 146. *De generatione Christi secundus*: *CCL* 24 B, pp. 900-908.
— *Sermo* 147. *De generatione Christi tertius CCL* 24 B, pp. 909-913.
— *Sermo* 148. *De Nativitate Christi tertius*: *CCL* 24 B, pp. 917-922.
— *Sermo* 148 *bis* (extravagans III). *In Nativitate Domini quartus*: *CCL* 24 B, pp. 924-925.
— *Sermo* 153. *De Herode et infantibus*: *CCL* 24 B, pp. 949-955.
— *Sermo* 175. *Quando factus est Marcellinus Episcopus Vincohaventiae die Kalendarum Novembrium*: *CCL* 24 B, pp. 1065-1067.

PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS? (m. 446)
— *In Annuntiationem* 17, 7. 15: Alvarez Campos IV/1, 3009. 3011.

PRUDENTIUS, AURELIUS (m. post 405)
— *Apotheosis* 571-572; 642-645: Alvarez Campos III, 2159. 2162.
— *Cathemerinon* III, 151-155; XI, 57-60: Alvarez Campos III, 2185. 2176.
— *Dittochaeum* 97-112: *PL* 60, coll. 101-102.

PSEUDOBASILIUS CAESARIENSIS (VII sec.?)
— CHAINE M., *Cathéchèse attribuée à S. Basile de Césarée, une lettre apocryphe de Saint Luc,* in *ROC* 33 (1923) pp. 156-159, 288-302. - Trad. italiana: *Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi*, in *TMPM* 4, pp. 729-743.

PSEUDOTHEOPHILUS ALEXANDRINUS (saec. VII?)
— *De Mariae sanctuario in quo cum multis miraculis festum Assumptionis celebrabatur*: Alvarez Campos V, 5549-5625. - Trad. it.: *Omelia sulla fuga in Egitto e sul Monte Coscam*, in *TMPM* 4, pp. 714-728.

ROMANUS CANTOR (saec. VI)
— *Hymnes*. Tome II, nn. IX-XX; Tome III, nn. XXI-XXXI; Tome IV, nn. XXXII-XLV. Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons, Les Éditions du Cerf, Paris 1965-1967 (Sources Chrétiennes 110; 114; 128).
— *Hymnus* IX. *L'Annonciation*: *SC* 110, pp. 20-40.
— *Hymnus* X. *La Nativité (I)*: *SC* 110, pp. 50-76.

— *Hymnus* XI. *La Nativité (II)*: *SC* 110, pp. 88-110.
— *Hymnus* XII. *La Nativité (III)*: *SC* 110, pp. 118-129.
— *Hymnus* XIII. *La Nativité (IV)*: *SC* 110, pp. 138-161.
— *Hymnus* XVII. *L'Épiphanie (II)*: *SC* 110, pp. 268-293.
— *Hymnus* XVIII. *Les Noces de Cana*: *SC* 110, pp. 300-321.
— *Hymnus* XXXV. *Marie à la Croix*: *SC* 128, pp. 160-186.

SEDULIUS, CAECILIUS (saec. V currente)
— *Carmen Paschale* 2, 63-69: Alvarez Campos III, 2192.
— *Hymnus* 2, 1-4: Alvarez Campos III, 2201.
— *Opus Paschale* 2, 5: Alvarez Campos III, 2193.

SEVERIANUS GABALENSIS (m. post an. 408)
— *De mundi creatione* 4, 8; 6, 10: Alvarez Campos II, 1259. 1260.
— *In Natali Domini* 1: Alvarez Campos II, 1267.
— *In Psalmum* 96, 3: Alvarez Campos II, 1273.

SIRICIUS PAPA (m. 399)
— *Epistula* 9, 3 (= AMBROGIO, *Lettera* 71 [Maur. 56a]): Alvarez Campos III, 2031.

SYNESIUS CYRENENSIS (m. ad an. 414)
— *Hymnus* 2, 1-7: Alvarez Campos II, 1111.

TERTULLIANUS (m. post. 220)
— *Adversus Marcionem* 5, 8, 4; 5, 9, 8: Alvarez Campos I, 394. 395.

THEODORUS HERACLENSIS (m. ad an. 365)
— *In Ioannem comment. fragm.* 99: Alvarez Campos II, 688.

THEODOSIUS ALEXANDRINUS (scripsit anno 567)
— *Sermo quem dixit Pater noster ter beatus Abbas Theodosius, archiepiscopus Alexandriae, confessor christophorus. Omnibus Assumptionem exposuit Dominae nostrae, Dei Matris, sanctae Mariae, die 15 mensis Messori...*: Alvarez Campos V, 5526-5548.

THEOTECNUS (s. VII)
— *Encomium Assumptionis sanctae Deiparae* 35: Alvarez Campos IV/2, 4682.

VENANTIUS FORTUNATUS (530? - 600?)
— *De virginitate*: in *Carmina miscellanea* 8, 6: *PL* 88, col. 268 B.
— *Epitaphium Vilithutae* [*Vilitrutae*]: in *Carmina miscellanea*: *PL* 88, col. 175 A.
— *In laudem sanctae Mariae*: in VENANTII FORTUNATI *Opera*

poetica. Carminum Epistularum Expositionum libri XI: *Carminum spuriorum Appendix*, Weidman, Berolini 1881, pp. 371-380 (*MGH - Auctorum Antiquissimorum*, Tomi IV pars prior).
— *Pange, lingua, gloriosi praelium certaminis*: in *Carmina miscellanea* 2, 2: *PL* 88, col. 88 B.

ZENO VERONENSIS (m. 372)
— *Tractatus* 1, 59, 8: Alvarez Campos III, 1635.
— *Tractatus* 2, 8, 8. 12, 1: Alvarez Campos III, 1640-1641.

1.2 TESTI APOCRIFI

1.2.1 Raccolte

CRAVERI M., *I Vangeli Apocrifi*, Einaudi, Torino 1969[3].

ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 4 voll., Marietti, Casale Monferrato AL 1975-1981

HENNECKE E., *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1904.

MORALDI L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971.

1.2.2 Edizioni critiche e traduzioni

AMANN É., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Introduction, textes, traduction et commentaire. Letouzey et Ané Éditeurs, Paris 1910.

Apocryphum de Dormitione B. M. V. (Vat. Gr. 1982 = R): in A. WENGER, *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI[e] au X[e] siècle. Études et documents*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1955, pp. 210-241.

ARRAS V., *De Transitu Mariae apocrypha aethiopice*, 1973 (*CSCO* 343 - Scriptores Aethiopici 67).

Natività di Maria (o *Protovangelo di Giacomo*): in L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento* I: *Vangeli della natività e dell'infanzia*, U.T.E.T.,

Torino 1971, pp. 69-87.

Il libro del riposo etiopico: in M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo testamento* I/2, Marietti, Genova 1981, pp. 421-456.

Evangelium Bartholomaei (saec. IV): 2, 9. 14; 4, 6. 61; Alvarez Campos II, 1463. 1464. 1468. 1470.

STRYCKER É. DE , *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961 (Subsidia hagiographica 33).

TESTUZ M. (ed.), *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny - Genève 1958.

WILMART A., *L'ancien récit latin de l'Assomption* (Reg. Lat. 119: fol. 132-135^{v}), in *Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano 1933, pp. 323-361 (Studi e testi 59).

1.3 FONTI BIBLICHE

ELLIGER K. - RUDOLPH W. (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

FISCHER B. - GRIBOMONT I., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983^{3}.

Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980.

La Sacra Bibbia, Edizione ufficiale della CEI, Libreria Editrice Vaticana 1996.

La Sacra Bibbia: *Nuovo Testamento*, trad. a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana 1997.

MERK A., *Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum*, Romae 1964^{9}.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio: Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1986.

RAHLFS A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1971[9].

1.4 FONTI LITURGICHE

Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum de beata Maria Virgine* I; *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* II, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana 1987 [ed. it.: — *Messe della beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico*; — *Lezionario per le messe della beata Vergine Maria*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana 1989].

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1975.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: Ordo Lectionum Missae. Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1981.

Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, summorum Pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam, Daverio, Mediolani 1962.

Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum.* Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1985 [ed. it: *Ufficio Divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI*: *Liturgia delle Ore secondo il rito romano.* Edizione tipica per la lingua italiana, Libreria Editrice Vaticana 1989].

Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum: De Benedictionibus. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1985.

SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis.* Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1981.

Suppliche litaniche a Santa Maria. Editio typica, Curia Generalis OSM, Romae 1988.

UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE (ed.), *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell' Anno Mariano 1987-88*. Testi e studi, Libreria Editrice Vaticana 1990.

2. DOCUMENTI DEL MAGISTERO

2.1 Raccolte

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, Romae 1909ss. [AAS]

DENZINGER H. - SCHÖNMETZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinonae - Friburgi Brisgoviae - Romae 1976.

Enchiridion Vaticanum, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966ss.

RUPPI C. F. (ed.), *La catechesi mariana di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1998 (Quaderni de «L'Osservatore Romano» 39).

SPIAZZI R. (ed.), *Maria Santissima nel Magistero della Chiesa: I documenti da Pio IX a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1987.

2.2 Documenti conciliari

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium,* 21 novembre 1964, in *EV* 1/284-456. [LG]

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, in *EV* 1/872-911. [DV]

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, in *EV* 1/1-244. [SC]

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici

Apostolicam actuositatem, 18 novembre 1965, in *EV* 1/912-1041. [AA]

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes divinitus*, 7 dicembre 1965, in *EV* 1/1087-1242. [AG]

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965, in *EV* 1/1243-1318. [PrO]

2.3 Documenti dei Pontefici

BENEDICTUS XV, *Littera apostolica ad Petrum S. R. E. Card. Gasparri, a secretis status Sanctitatis Suae, de pace a Iesu Christo, per intercessionem Sanctissimae eius Genitricis Mariae, crebris supplicationibus impetranda*, in *AAS* 9 (1917), pp. 265-267.

PIUS XII, Littera encyclica *Ad caeli Reginam*, 11 oct. 1954, in *AAS* 46 (1954), pp. 625-640.

PAOLO VI, Lettera enciclica *Christi Matri*, 15 settembre 1966, in *EV(S1)/*90-98.

PAOLO VI, Esortazione apostolica *Signum magnum*, 13 maggio 1967, in *EV* 2/1177-1193.

PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, in *EV* 5/13-97. [MC]

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, in *EV* 10/1272-1421.

2.4 Documenti delle Sacre Congregazioni

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 1993.

SACRA CONGREGATIO PRO NEGOTIIS ECCLESIASTICIS EXTRAORDINARIIS, *De invocatione addenda postremo loco in Litaniis Lauretanis*, in *AAS* 7 (1915), p. 498.

3. OPERE DI CONSULTAZIONE

AA.VV., *Le Concordanze del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1978.

ALBERIGO G. - MAGISTRETTI F. (edd.), *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium synopsis historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1975.

BARBAGLIO G. - DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979. [NDT]

BESUTTI G., *Bibliografia Mariana* (1948-1989), 8 voll., Edizioni Marianum, Roma 1950-1994.

Bibbia Ebraica, a cura di Rav D. Disegni, Giuntina, Firenze 1995-1996.

Bibliotheca Sanctorum, 13 voll., Istit. Giovanni XXIII - Pont. Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma 1961-1970 (Appendice I, 1987).

BLAISE A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954 (réimpression anastatique 1993).

BLAISE A., *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*. Ouvrage revu par Dom Antoine Dumas, Brepols, Turnhout 1966.

BOTTERWECK J. - RINGGREN H., *Grande lessico dell'Antico Testamento* I, Paideia, Brescia 1988. [GLAT]

BIEDERMANN H., *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti 1991.

BROWN E. R. - FITZMYER J. A. - MURPHY R. E. (edd.), *Grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1973.

CENTRO AZIONE LITURGICA (ed.), *Enchiridion liturgico. Tutti i testi sulla Liturgia tradotti, annotati e attualizzati con i riferimenti al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Piemme - CAL, Casale Monferrato AL - Roma 1994[2].

COCAGNAC M., *I simboli biblici. Lessico Teologico e Spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994.

COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIETENHARD H., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980[2]. [DCBNT]

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In preghiera con Maria la Madre di Gesú.* Sussidio per le celebrazioni dell'Anno Mariano 1987-1988, Libreria Editrice Vaticana 1987.

DE FIORES S. - MEO S. (edd.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993[2].

— *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1986[2]. [NDM]

DI BERARDINO A. (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Marietti, Casale Monferrato 1983ss. [DPAC]

— ID. (ed.), *Patrologia.* III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Marietti, Casale Monferrato AL 1978.

FEINER J. - LÖHRER M., *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 12 voll., Queriniana, Brescia 1967ss.

FISCHER B., *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, 5 voll., Stuttgart 1977.

GEERARD M. (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout 1992 (Corpus Christianorum).

JENNI E. - WESTERMANN C., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Marietti, Torino 1978.

JOHNSON C. - WARD A., *Praecelsa Filia Sion. Approaching the Euchological Vocabulary of the Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, in *Notitiae* 25 (1989), pp. 625-788.

KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia 1965-1993. [GLNT]

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

LÉON-DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1976[5].

LISOWSKY G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1981[2].

LODI E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1979.

PASSELECQ G. - POSWICK F. (edd.), *Concordanza pastorale della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.

QUASTEN J., *Patrologia* I: *Fino al Concilio di Nicea,* Marietti, Casale Monferrato AL 1975[3].

— *Patrologia* II: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Casale Monferrato AL 1973[2].

ROSSANO P. - RAVASI G. - GIRLANDA A., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* San Paolo, Cinisello Balsamo MI, 1996[6]. [NDTB]

SARTORE D. - TRIACCA A. M. (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1984[2]. [NDL]

SCHNITKER T. A. - SLABY W. A., *Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae*, Aschendorff, Münster 1983.

Thesaurus Sancti Ambrosii curante CETEDOC Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols, Lovanii Novi, s.d. (Corpus Christianorum - Thesaurus Patrum Latinorum).

TONIOLO E. M., *Bibliografia Mariana*, Vol. IX (1990-1993), Edizioni Marianum, Roma 1998.

WIKENHAUSER A. - SCHMID J., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981.

ZORELL F., *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Biblical Institute Press, Rome 1978.

ZORELL F., *Lexicon hebraicum Novi Testamenti,* Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1984.

4. STUDI

AA. VV., *Con Maria pellegrini nella fede. Raccolta di studi mariani a ricordo dell'Anno Mariano 1987-88*. A cura del Centro di Azione Liturgica - Roma, «La Roccia», Roma 1988.

AA.VV., *Orientaciones para el culto mariano*, in *Phase* 27 (1987), pp. 179-259.

AA.VV., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura della "Redemptoris Mater"*, Libreria Editrice Vaticana 1987.

ALASTRUEY G., *La SS. Vergine Maria*, Edizioni Paoline, Roma 1955[2].

ALDAZABAL J., *Las nuevas Misas marianas. El lenguaje de su eucología*, in *Phase* 27 (1987), pp. 207-236.

ALVAREZ S., *Poesía de la Santísima Virgen en la edad antigua*, in *Verdad y Vida* 20 (1962), pp. 193-350.

AMANTINI C., *Il mistero di Maria*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1971.

AMATA B., *Intuizioni ambrosiane sulla centralità mediatrice di Maria nel "Mysterium salutis"*, in *Marianum* 59 (1997), pp. 139-157.

ANDRONIKOF C., *La Théotokos médiatrice du salut dans la liturgie*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.* Conférences Saint Serge, XXXII[e] Semaine d'Études Liturgiques - Paris 25-28 juin 1985, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 29-44.

ARTIOLI M. B. (ed.), *Liturgia eucaristica bizantina*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1988.

AUBINEAU M., *Les écrits de Saint Athanase sur la virginité*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31 (1955), pp. 140-173.

AUGÉ M., *Algunas impresiones sobre las nuevas "misas marianas"*, in *Ephemerides Mariologicae* 38 (1988), pp. 371-384.

— ID. (ed.), *Le feste del Signore, della Madre di Dio e dei santi*, in AA.VV. *L'Anno Liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Marietti, Genova 1988, pp. 221-259 (Anamnesis 6).

BAGATTI B., *La verginità perpetua di Maria negli apocrifi del II-III secolo*, in *Marianum* 33 (1971), pp. 281-292.

— *Le due redazioni del «Transitus Mariae»*, in *Marianum* 32 (1970), pp. 279-287.

BARBIERI R., *Collectio missarum Beatae Mariae Virginis*, in *Notitiae* 21 (1985), pp. 151-155.

BARDENHEWER O., *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben*, Friburgi Brisgoviae 1895.

BARILE R., *Raccolta di formulari per le Messe della B. V. M.*: *Quaresima e Tempo pasquale*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 65-72.

BARRÉ H., *La royauté de Marie pendant les neufs premiers siècles*, in *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939), pp. 129-162; 303-334.
— *Prières anciennes à la Mère du Sauveur*, Lethielleux, Paris 1962.

BARTOLOMEI T. M., *Giustificazione dei titoli o fondamenti dommatici della regalità di Maria*, in *Ephemerides Mariologicae* 15 (1965), pp. 49-82.
— *Maria Signora e Regina*, Pia Unione del Preziosissimo Sangue, Roma 1965.

BASILIO DE SAN PABLO, *La Teología de la Realeza de María en la Encíclica «Ad Caeli Reginam»*, in *Ephemerides Mariologicae* 6 (1956), pp. 163-191.
— *Valor ascético de la Consagración a María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 415-451.

BECK E., *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, in *Oriens Christianus* 40 (1954), pp. 22-40.
— *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Romae 1949 (Studia Anselmiana 21).
— *Ephraem Syrus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band V, Stuttgart 1962, coll. 520 -531.

BECK E. - HEMMERDINGER-ILIADOU D. - KIRCHMEYER J., *Éfrem le syrien (saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, coll. 788-822.

BEINERT W. (ed.), *Il culto di Maria oggi. Teologia - liturgia - pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1985.

BENOIT A., *Attualità dei Padri della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1970 (Saggi 106).

BERTETTO D., *La beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Elle Di Ci, Torino 1966, pp. 935-996.

BESUTTI G., *Litanie*, in *NDM*, pp. 759-767.
— *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note*

di cronaca, Edizioni «Marianum» - Libreria Desclée & C.i - Roma 1966.

BOVAL M., *Les litanies de Lorettes. Histoire, symbolisme, richesses doctrinales*, Dupuis, Charleroi Paris 1946.

BOVER I. M., *S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de universali B. M. mediatione*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1927), pp. 161-179.

BRAJČIĆ R., *Rationes naturam regiae potestatis B. V. Mariae illustrantes*, in *Marianum* 20 (1958) pp. 190-208.

BROCK S., *St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni de Ecclesia 36*, in *Eastern Churches Review* vol. VII (1975), pp. 137-144.

BROVELLI F., *La memoria di Maria nel Messale Romano*, in AA. VV., *Il Messale Romano del Vaticano II*. Vol. II: 2. *Solennità, feste e memorie della beata Vergine Maria*. Elle Di Ci, Leumann TO 1981, pp. 160-192.

BROWN R. E., *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1991.

— *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1981.

BROWN R. E. - DONFRIED K. P. - FITZMYER J. A. - REUMAN J., *Maria nel Nuovo Testamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1985.

BÜCHSEL, F. γίνομαι, in *GLNT* II, p. 449.

BUGNINI A., *La riforma liturgica (1948-1975)*, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983.

CALABUIG I., *Il culto alla beata Vergine: fondamento teologico e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in E. PERETTO (ed.), *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila.* Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico: Roma 21-22-23 giugno 1988, Edizioni «Marianum» Roma - Edizioni Dehoniane Bologna 1989, pp. 185-313.

— *La «Collectio Missarum de beata Maria Virgine» promulgata il 15 agosto 1986*, in *Marianum* 47 (1986), pp. 13-15.

— *La rilevanza di santa Maria per la fede e il culto della Chiesa*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 3-17.

— *Le radici della presenza di Maria nell'Anno Liturgico*, in AA.VV.,

L'Anno Liturgico. Atti della XI Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia: Brescia 23-27 agosto 1982, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 111-130.
— *Liturgia*, in *NDM*, pp. 767-787.
— *Significato e valore del nuovo "Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis"*, in *Notitiae* 17 (1981), pp. 268-324.
— *Votivas* («Colección de misas de la B. V. María»), in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, pp. 2046-2079.

CALABUIG I. - BARBIERI R., *Il prefazio della messa «Sancta Maria in praesentatione Domini» (Collectio missarum de b. Maria Virgine 7)*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 605-627.
— *Il tema «Maria figlia di Sion» in tre testi eucologici postconciliari*, in *Notitiae* 24 (1988), pp. 477-504.

CALZADA OLIVERAS P. J., *La maternidad divina y la realeza de María o la realeza transcendente de María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 317-358.

CAPRILE G., *Un sussidio per l'Anno Mariano*, in *Civiltà Cattolica* 138/3 (1987), pp. 41-45.

CARIDEO A., *Le presenza di Maria nel Lezionario: linee di interpretazione*, in AA. VV., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*. Vol. II: 2. *Solennità, feste e memorie della beata Vergine Maria*, Elle Di Ci, Leumann TO 1981, pp. 68-85.

CARO R., *La homilética mariana griega en el siglo V*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Bogotá 1966.
— *La homilética mariana griega en el siglo V*, I-II, University of Dayton, Dayton Ohio 1971-1972 (*Marian Library Studies*, *New Series* 3-4).

CASCANTE I. M., *Realeza de María y esclavitud mariana*, in *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Editorial Casulleras, Barcelona 1958, pp. 271-322.

CASTELLANO CERVERA J., *Beata Vergine Maria*, in *NDL*, Edizioni Paoline, Roma 1984[2], pp. 1553-1580.
— *"In comunione con la Beata Vergine Maria". Varietà di espressioni della preghiera liturgica mariana*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp.

48-68.

CATELLA A., *La «Collectio Missarum de beata Maria Virgine». Analisi dell'eucologia*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 82-111.

CAZELLES H., *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1969[2], pp. 39-56.

CELLETTI M. C., *Ildefonso, arcivescovo di Toledo*, in *Bibliotheca Sanctorum* VII, coll. 756-760.

CIGNELLI L., *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti*, in *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti* II - *Studi esegetici*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 259-277.

CLIFFORD FENTON J., *Our Lady's Queenship and her Immaculate Conception*, in *Virgo Immaculata* XII. Acta Congressus mariologici-mariani a. 1954 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1956, pp. 71-84.

COLOMBO C., *La regalità di Maria e la liturgia*, in *Ambrosius* 31 (1955), pp. 8-12.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione Liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi*, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986.

COTHENET E., *Le Protévangile de Jacques comme premier témoin de la piété mariale populaire*, in *Liturgie - Spiritualité - Cultures.* Conférences Saint-Serge. XXIX[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 29 juin - 2 juillet 1982, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983, pp. 63-80.

— *Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie*, in W. HAASE (ed.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu. Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen], Schluss)*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1988, pp. 4252-4269 (ANRW - II, 25/6).

CROCIANI L. M., *L'«immagine» di Maria nei tempi forti della «Nova Collectio missarum de beata Maria Virgine»*, in ID. (ed.), *Nuove prospettive della mariologia. L'«immagine» della Madre di Dio*. Atti della «due giorni» di studio: Firenze, Ss.ma Annunziata 29-30 maggio 1990, Firenze 1993, pp. 77-134 (Biblioteca della Provincia Toscana O.

S. M. - Colligite 7).
— «*Messe della beata Vergine Maria*». *I formulari per il tempo di Quaresima: contenuti e proposte*, in *Riparazione Mariana* 74/1 (1989), pp. 4-18.
— *Formulari per il tempo pasquale*, in *Riparazione Mariana* 74/2 (1989), pp. 4-15.
— *Formulari per l'Avvento-Natale*, in *Riparazione Mariana* 74/3 (1989), pp. 4-18.
— *Ritratto di* «*Maria Vergine donna nuova*», *nel* «*Messale*» *mariano*, in *Riparazione Mariana* 74/4 (1989), pp. 11-13.
— «*Maria Vergine madre del bell'amore*», in *Riparazione Mariana* 75/1 (1990), pp. 11-14.
— «*Maria Vergine salute degli infermi*», in *Riparazione Mariana* 75/2 (1990), pp. 8-11.
— «*Maria Madre di Dio, icona di misericordia*», in *Riparazione Mariana* 75/3 (1990), pp. 7-10.
— «*Maria Vergine figlia eletta della stirpe d'Israele*», in *Riparazione Mariana* 75/3 (1990), pp. 14-17.

DE ALDAMA J. A. , *La carta ambrosiana «De Bonoso»*, in *Marianum* 25 (1963), pp. 1-22.

DE FIORES S., *Immacolata*, in *NDM*, pp. 679-708.
— *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.
— *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana "Mater Ecclesiae", Edizioni Monfortane, Roma 1991[3].
— *Maria nella teologia postconciliare*, in LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962/1967*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 414-470.
— *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vat. II*, Edizioni Monfortane, Roma 1984[3].
— *Maria Regina: significato teologico attualizzato*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Edizioni Monfortane, Roma 1980, pp. 53-62.
— *Mariologia*, in *NDT*, pp. 850-884.
— *Regina* III. *Approfondimento teologico attualizzato*, in *NDM*, pp. 1197-1202.

DE LA POTTERIE I., *Maria*, in *NDTB*, pp. 895-919.

DELGADO VARELA J. M., *La Maternidad espiritual y la Realeza de María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 377-401.
— *Mediación y realeza*, in *Ephemerides Mariologicae* 11 (1961), pp. 233-266.

DELLING B., ἄρχω, in *GLNT* I, coll. 1295-1298.

DEORITI S., *Nube di misericordia. Note sulla pietà mariana tra fede e visione*, in *Il Regno - Attualità* 38/697 (1993), pp. 56-63.

DE POI T., *Celebrare la Madre di Dio. Guida delle messe mariane*, Edizioni Messaggero, Padova 1987.

DE YRAGUI S., *La realeza de la Virgen María en la Liturgia*, in *Itinerarium* 6 (1949), pp. 229-265.

DE ZAN R., *Il tema della «gloria» nel Messale di Paolo VI. Studio semasiologico e biblico*. Excerptum ex dissertatione ad Doctoratum in Sacra Liturgia assequendum in Pontificio Instituto Liturgico, Romae 1990 (Thesis ad Lauream n. 144).

— La «*Collectio missarum de beata Maria Virgine*». *Alcuni rilievi al Lezionario*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 112-122.

DI BERARDINO A., *Leucio Carino*, in *DPAC*, p. 1940.

— ID. (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Torino 1978.

DI MARCO A., *Il chiasmo nella Bibbia*, Marietti, Torino 1980.

DI SEGNI R., *Rapporti con tradizioni rabbiniche di una narrazione apocrifa sull'infanzia di Maria (Protoevangelo di Giacomo, capitolo 6)*, in *Henoc* 5 (1983), pp. 235-241.

DÜFEL H., *Die Mariologie des 6. bis 11. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für Luthers Stellung zur Marienverehrung unter besonderer Berücksichtigung des Venantius Fortunatus und Anselm von Canterbury*, in *De Cultu Mariano saeculis VI-XI*, vol. II. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia a. 1971 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1972, pp. 137-167.

DU MANOIR H., *La royauté de Marie. État de la question après l'encyclique "Ad caeli Reginam"*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, pp. 1-38.

EMMI B., *Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo (3, 11 - 5, 5)*, in *Studia Patristica* VII, Peeters Press, Leuven 1966, pp. 184-193.

FABRIS R., *Giovanni*, Borla, Roma 1992.

FALSINI R., *Raccolta di formulari per le Messe della B. V. M. Le «premesse» al nuovo libro e il suo corretto uso in parrocchia*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 29-36.

— ID (ed.), *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Milano 1988 (Nuova collana liturgica 7).

FARINA M., *La figura femminile di Maria e la Chiesa*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 18-28.

FARNÉS P., *Liturgia y pastoral de las nuevas «Misas» de la Virgen María*, in AA.VV., *La Virgen María en el culto de la Iglesia. Jornadas internacionales de liturgia*, Madrid 1988, pp. 129-145; e in *Cuadernos Phase* 61, Barcelona 1995, pp. 39-53.

FAUQUET Y., *Une approche biblique de la maternité de Marie (essai de théologie biblique)*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.* Conférences Saint Serge, XXXII[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 25-28 juin 1985, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 91-102.

FEDERICI T., *Le liturgie dell'area orientale*, in AA. VV. *La Liturgia*: *panorama storico generale*, Marietti, Torino 1978, pp. 110-128 (Anamnesis 2).

— *Parola di Dio e liturgia della Chiesa nella Costituzione "Sacrosanctum Concilium"*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi*, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 269-305.

— *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del lezionario.* 4. Ciclo A, Edizioni Dehoniane, Roma 1989.

— *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*. II. Ciclo B, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987.

— *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*. III. Ciclo C, Edizioni Dehoniane, Roma 1988.

FEUILLET A., *La connexion de la Révélation divine avec l'Histoire du Salut dans l'annonce prophétique du Sauveur messianique et de sa Mère*, in *Divinitas* 32 (1988), pp. 543-665.

FOERSTER W., σωτήρ, in *GLNT* XIII, coll. 552-601.

FOLGADO FLÓREZ S., *Devoción y culto a la Virgen en Venancio Fortunato*,

in *De cultu mariano saeculis VI-IX*, vol. III. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia a. 1971 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1972, pp. 87-100.

FORTE B., *Maria, la donna icona del Mistero*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI, 1989[2].

FOUCHER A., *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris 1949.

FRANQUESA P. - SEBASTIÁN F., *Quaestiones de regalitate Mariae*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), pp. 385-428.

FRAZER J. G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

FRÉNAUD J., *La royauté de Marie dans la liturgie*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, pp. 57-92.

GAGNEBET R., *Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel á l'égard des hommes viateurs*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1956 celebrati, Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, pp. 201-212.

GALATI L., *Maria la Regina*, Ed. Paoline, Roma 1962.

GALOT J., *Maria*, in *NDT*, pp. 834-850.

— *Vivere con Maria nella vita consacrata*, Editrice Àncora, Milano 1987.

GALTIER P., *La Vierge qui nous régénère*, in *Recherches de science religieuse* 5 (1914), pp. 136-145.

GAMBERO L., *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI, 1991.

— *Simbologia della maternità divina di Maria nei Padri greco-orientali*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 173-208.

GARCÍA GARCÉS N., *De regali corde B. M. Virginis*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), pp. 169-190.

— *Realeza y asunción de la Virgen*, in *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962), pp. 211-240.

GARCÍA DEL MORAL A., *La realeza de María según la S. Escritura*, in *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962), pp. 161-182.

GAROFALO S., *Gerusalemme / Sion*, in *NDTB*, pp. 582-595.

GARRIDO M., *La realeza de María en las liturgias occidentales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 95-124.

GARRIDO BONANO G., *Ejemplaridad de la Virgen María en las recientes Misas Marianas*, in *Cistercium* 40 (1988), pp. 465-483.

GASPARI S., *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico*, in CARVELLO C. - DE FIORES S. (edd.), *Maria icona viva della Chiesa futura*. Atti del convegno di studi mariani: Mussomeli 9-12 aprile 1996, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 251-292 (Biblioteca di *Theotocos* 1).

GIANBERARDINI G., *Il culto mariano in Egitto*, vol. I (sec. I-VI), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975 (Pubblicazioni dello "Studium Biblicum Franciscanum" - Analecta 6).

GIOVANNI PAOLO II, *Con Maria verso il Duemila*, Editrice Àncora, Milano 1987.

GIRBAU B. M., *La Realeza de María en las Liturgias Bizantina y Siro-Antioquena*, in AA.VV., *Maria-Ecclesia regina et mirabilis*, Abadía de Montserrat, Montiserrati 1956, pp. 101-126 (Scripta et Documenta 6).

GNILKA J., *Il Vangelo di Matteo*, Paideia, Brescia 1990 (Commentario teologico del Nuovo Testamento - I/1).

GONDA J., *Le religioni dell'India*, in P. TACCHI VENTURI - G. CASTELLANI, *Storia delle Religioni* vol. V, U.T.E.T., Torino 1976.

GONZALEZ C. I., *Mariologia. Maria, Madre e discepola*, Piemme, Casale Monferrato AL 1988.

GONZALEZ S., *Fundamentos teológicos de la Realeza de María*, in *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962), pp. 183-210.

GORDILLO M., *La realeza de María en los Padres Orientales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 205-260.

GREEVEN H., προσκυνέω, in *GLNT* XI, coll. 379-400.

GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Realeza de María y esclavitud mariana*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 403-413.

GRIBOMONT J., *Crisippo*, in *DPAC*, col. 838.

GRUYTER L. J. L. M. DE, *De beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa*, Teulings Editorum Societas - Domus Editorialis Marietti, Buscoduci - Augustae Taurinorum 1934.

HAAG H., בֵּן *bēn*, in *GLAT* I, coll. 1357ss.

— *La parola di Dio si fa libro nella Sacra Scrittura* - III. *Ermeneutica:* B. *I sensi della Bibbia*, in *Mysterium salutis* I/I, pp. 555-579.

HANSE E., λαγχάνω, in *GLNT* VI, coll. 9-14.

HAUNERLAND W., «*Maria exemplar*»*: frauenrelevante Aspekte der «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in T. BERGER - A. GERHARDS (edd.), *Liturgie und Frauenfrage: ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990, pp. 493-521 (Pietas liturgica 7).

HENZE C. M., *«Maria Regina»*: *sensus tituli*, in *Marianum* 16 (1954), pp. 433-440.

HOLSTEIN H., *La royauté de Marie dans l'Église*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, pp. 223-237.

IBÁÑEZ I. - MENDOZA F., *La «Collectio Missarum» y el «Lectionarium pro Missis de beata Maria Virgine». Contenido teológico de sus «Praenotanda»*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 599-603.

— *La Dormición de la Virgen en la tradición copta.* A propósito de un libro del prof. Gonzalo Aranda, in *Marianum* 58 (1996), pp. 461-470.

IACOANGELI R., *«Sub tuum praesidium». La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, in S. FELICI, *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Las - Roma 1989, pp. 207-240 (Biblioteca di Scienze Religiose 88).

ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La Realeza y la Corredención según la Encíclica «Ad Coeli Reginam»*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 359-375.

JEREMIAS J., *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973[2] (Biblioteca di cultura religiosa 3).

JOUASSARD G., *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV[ème] siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, in *Gregorianum* 42 (1961), pp. 5-36.

JOUNEL P., *Il culto di Maria*, in A. G. MARTIMORT (ed.), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia* IV: *La Liturgia e il tempo* (sez. II: *L'Anno)*, Queriniana, Brescia 1984, pp. 157-178.

— *Le feste della santa Madre di Dio nel Calendario Romano*, in AA.VV., *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario* II: 2. *Solennità, feste e memorie della beata Vergine Maria*, Elle Di Ci, Leumann TO 1981, pp. 61-67.

JUGIE, M. *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1944 (Studi e testi 112).

— *Théodote d'Ancyre et Chrysippe de Jérusalem. Homélies pour la fête mariale du V[e] siècle*. - I. *L'homélie de Chrysippe de Jérusalem sur sainte Marie, Mère de Dieu*: in *PO* 19 (1974[2]), pp. 293-297 [175-179].

— *Théodote d'Ancyre et Chrysippe de Jérusalem. Homélies pour la fête mariale du V[e] siècle*. - III. *Le culte de la Sainte Vierge en Orient, au V[e] siècle. Origines orientales de l'Avent liturgique*, in *PO* 19 (1974[2]), pp. 297-317 [179-199].

KOCHANIEWICZ B., *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998 (Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum" 77).

KUNIČIĆ J., *Ratio causalis regalitatis B. M. Virginis*, in *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963), pp. 133-148.

LAMIRANDE É., *Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise*, in *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), pp. 209-232.

— *The universal Queenship of Mary and her Maternity*, in *Marianum* 16 (1954), pp. 481-507.

LAURENCEAU J., *Quarante-six Messes en l'honneur de la Vierge Marie*, in *La Maison-Dieu* 175 (1988), pp. 79-96.

LAURENCEAU J. et alii, *En l'honneur de la Vierge Marie*, in *Célébrer. Notes de Pastorale Liturgique*, n. 199 (1989), pp. 3-27.

LAURENTIN R., *Breve trattato su la Vergine Maria*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo MI 1987[7].
— *Foi et mythe en théologie mariale*, in *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1967) pp. 281-307.
— *La Madonna. Questioni di teologia*, Morcelliana, Brescia 1964.
— *L'Ave Maria*, Queriniana, Brescia 1990.
— *Maria*, in AA.VV, *Dizionario teologico interdisciplinare* 2, Marietti, Torino 1977, pp. 455-468.
— *Maria, chiave del mistero cristiano*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo MI 1996.
— *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, in *Mysterium salutis* IV/II, 1977, pp. 390-415.
— *Nuova Eva*. I, in *NDM*, pp. 1018-1019.

LEAL J., *Vangelo secondo Luca*, Città Nuova Editrice, Roma 1972.

LELOIR L., *Doctrines et méthodes de s. Éphrem d'après son Commentaire de l'Évangile Concordant (original syriaque et version arménienne)*, Louvain 1961, pp. 23-67 (*CSCO* 220 - Subsidia tome 18).

LLOPART E. M., *María y la Iglesia en los Padres Preefesinos*, in AA.VV., *Maria Ecclesia regina et mirabilis*, Abadía de Montserrat, Montiserrati 1956, pp. 11-99 (Scripta et documenta 6).

LODI E., *L'eucologia mariana nel suo nuovo sviluppo teologico*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 37-45.
— *L'eucologie romaine de la liturgie mariale*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie*. Conférences Saint Serge, XXXII[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 25-28 juin 1985, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 173-196.
— *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.
— *Preghiera mariana*, in *NDM*, pp. 1137-1147.

LÓPEZ MARTÍN J., *María en la celebración del misterio de Cristo. Los «praenotanda» de la «Collectio missarum de b. Maria Virgine»*, in *Marianum* 49 (1987), pp. 43-86.
— *Misas de la Virgen María*, in *Pastoral Litúrgica* nn. 175-176 (1988), pp. 56-66.

LORCA J.-M., *Bajo tu amparo. Comentarios preces y homilías para todas las*

misas de la Virgen, PS Editorial, Madrid 1989.

LUCCI L., *La figlia di Sion sullo sfondo della culture extrabibliche*, in *Rivista Biblica* 45 (1997), pp. 257-287.

LUIS A., *Alcance doctrinal de la Encíclica* «*Ad Caeli Reginam*», in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 11-25.

— *El Corazón de María y la Realeza*, in *Marianum* 11 (1949), pp. 461-468; 12 (1950), pp. 1-25.

— *Immaculata Beatae Mariae Virginis Conceptio eiusque Regia Dignitas*, in *Virgo Immaculata* XII. Acta Congressus mariologici-mariani a. 1954 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1956, pp. 54-70.

— *La Realeza de María*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid 1942.

LUIS SUÁREZ P., *La Realeza de María en los documentos eclesiásticos*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), pp. 317-334.

LUSTRISSIMI P. M., *La dottrina della regalità mariana presso i Servi di Maria*, in *Virgo Immaculata* XII. Acta Congressus mariologici-mariani a. 1954 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1956, pp. 112-140.

MAGGIANI S., *Lo sviluppo della pietà a Santa Maria. Dalla* «*Sacrosanctum Concilium*» *alla* «*Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*», in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 9-32.

MAGGIONI C., *Annunciazione. Storia - eucologia - teologia liturgica*, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1991.

MANFREDINI E., *Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni mariane*, in AA.VV., *Il Messale Romano del Vaticano II*. Vol. II: 2. *Solennità, feste e memorie della beata Vergine Maria*, Elle Di Ci, Leumann TO 1981, pp. 85-159.

MANNS F., *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1977 (Studium Biblicum Franciscanum - Analecta 12).

— *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989.

— *Une ancienne tradition sur la jeunesse de Marie*, in *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Franciscan Printing Press, Jerusalem [1977], pp. 106-114 (Studium Biblicum Franciscanum - Analecta 12).

MARSILI S., *Teologia liturgica*, in *NDL*, pp. 1508-1525.

MASINI M., *Maria «la Vergine in ascolto»*, Edizioni OR, Milano 1994.
— ID. (ed.), *Il lezionario mariano*. *Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975.

MEERSSEMAN G. G., *Der Hymnos Akathistos im Abendland.* I: *Akathistos-Akoluthie und Grußhymnen*, Universitätsverlag, Freiburg 1958 (Spicilegium Friburgense 2).
— *Der Hymnos Akathistos*. II: *Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien*, Universitätsverlag, Freiburg 1960 (Spicilegium Friburgense 3).

MEO S., *Concilio Vaticano II*, in *NDM*, pp. 379-394.
— *La formula mariana «gloriosa semper Virgo Maria Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi» nel canone romano e presso due pontefici del VI secolo*, in *De primordiis cultus mariani* II. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania a. 1967 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1970, pp. 439-458.
— *Mediatrice*, in *NDM*, pp . 920-935.
— *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e la missione di Maria*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia.* Simposio Mariologico - Roma ottobre 1976, Edizioni "Marianum" - Città Nuova Editrice, Roma 1977, pp. 103-127.

MILITELLO C., *Maria immagine del discepolo che accoglie e vive la Parola*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 69-81.

MIMOUNI S. C., *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*,Beauchesne, Paris 1995 (Théologie historique 98).
— «*Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie». Une nouvelle hypothèse de recherche*, in *Studia Patristica* XIX, Peeters Press, Leuven 1989, pp. 372-380.
— *Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 111-182.

MONTAGNA D. M., *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, in *Marianum* 24 (1962), pp. 84-128.
— *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962), pp. 453-543.

MONTAGNINI F., *Isaia 1-39. L'occhio del profeta sugli eventi del la storia*, Queriniana, Brescia 1990.

MORI E. G., *Figlia di Sion*, in *NDM*, pp. 580-589.

— *La Sapienza in Sion*: *Ecclesiastico* 24, 1-2. 5-7. 12-16. 26-30 = *Siracide* 24, 1. 3-4. 8-12. 19-21, in M. MASINI (ed.), *Il Lezionario mariano. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 87-102.

MORI E. G. - ELLERO G., *La Sapienza si dà a conoscere: Proverbi 8, 22-31*, in M. MASINI (ed.), *Il Lezionario mariano. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 78-86.

MORI E. G. - GRASSO G., *La regalità davidica e la serva del Signore*. *2 Sam* 7, 1-5. 8b-11. 16; in M. MASINI (ed.), *Il Lezionario mariano. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 55-68.

— *Un nuovo tempio. 1 Cr* 15, 3-4. 15-16; 16, 1-2; in M. MASINI (ed.), *Il Lezionario mariano. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 69-77.

MORIARTY L., *Isaia 1-39*, in E. R. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (edd.), *Grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 342-365.

MOST W. G., *De corredemptione et regalitate in Epistula enciclica «Ad caeli Reginam»*, in *Marianum* 17 (1955), pp. 354-368.

MÜLLER A., *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in *Mysterium salutis* III/2, Queriniana, Brescia 1973^{2}, pp. 495-641.

NEUMANN C. W., *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, The University Press, Fribourg Switzerland 1962.

NEUNHEUSER B., *La Vierge Marie et ses fêtes dans la réforme liturgique de Vatican II*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.* Conférences Saint Serge, XXXII^{e} Semaine d'Études Liturgiques: Paris 25-28 juin 1985, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 229-234.

NICOLAS M. J., *Nature de la souveraineté de Marie*, in *Maria et Ecclesia* V. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, Academia Mariana Internationalis, Romae 1959, pp. 191-199.

NOCENT A., *Iniziazione cristiana*, in *NDL*, pp. 678-695.

NOÈ V., *La «Collectio» delle Messe della B. V. Maria: una qualificata*

testimonianza della pietà mariana della Chiesa, in *Presenza Pastorale* 57/5-6 (1987), pp. 243-248.
— *Nel ricordo di Colei che nel grande sabato raccolse la fede di tutta la Chiesa. La «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in *Liturgia* 21 (1987), pp. 185-190.

OEPKE A., γυνή, in *GLNT* II, coll. 691-730.

OLIVAR A., *Los sermones de San Pedro Crisólogo*. Estudio crítico, Abadía de Montserrat 1962 (Scripta et documenta 13).
— *Pietro Crisologo, arcivescovo di Ravenna, Dottore della Chiesa, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* X, coll. 685-691.

ORSATTI M., *Un saggio di teologia della storia. Esegesi di Mt. 1, 1-17*, Paideia, Brescia 1980 (Studi biblici 55).

ORTIZ DE URBINA I., *Dignitas regia Mariae iuxta primaevos Syros*, in *Virgo Immaculata* XII. Acta Congressus mariologici-mariani a. 1954 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1956, pp. 1-11.
— *La Mariologia nei Padri Siriaci*, in *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), pp. 100-113.
— *La Vergine Maria nella Teologia di s. Efrem*, in *Symposium Syriacum 1972 célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1974 (Orientalia Christiana Analecta 197).
— *Patrologia Syriaca*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1965[2], pp. 56-83.

PASCHINI P., *A proposito di un inno di s. Efrem sulla Natività di Nostro Signore*, in *Ephemerides Liturgicae* 41 (Nuova Serie I) [1927], pp. 151-152.

PATTARO G., *Pace*, in *NDT*, pp. 1046-1067.

PEDICO M. M., *La via della carità: segno di autentica pietà mariana*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 123-132.

PEINADOR M., *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 27-48.
— *Propedéutica a la Encíclica «Ad Caeli Reginam»*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), pp. 291-316.

PERETTO E., *Apocrifi*, in *NDM*, pp. 106-125.

— *Apocrifi e pietà popolare mariana*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998), pp. 333-350.

PERETTO L. M., *Influsso del Protovangelo di Giacomo nei secoli II-IV*, in *Marianum* 19 (1957), pp. 59-78.
— *La «Natività di Maria»*, in *Marianum* 22 (1960), pp. 176-196.
— *Recenti ricerche sul Protovangelo di Giacomo*, in *Marianum* 24 (1962), pp. 129-157.
— *Testi sacri nel Protovangelo di Giacomo*, in *Rivista Biblica* 3 (1955), pp. 175-177.

PERRELLA S. M., *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in *Marianum* 60 (1998), pp. 385-530.

PERRONE L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia Editrice, Brescia 1980.

PETTI A., *La memoria liturgica di Santa Maria. Sulla nuova «Collectio missarum de beata Maria Virgine»*, in *Asprenas* 36 (1989), pp. 233-244.

PILONI A., *Raccolta di formulari per le Messe della B. V. M.: Tempo ordinario*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 73-79.

PIZZOLATO L. F., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milano 1978 (Studia Patristica Mediolanensia 9).

PRADA B., *La redención y el débito de María en la «Ineffabilis», en sus esquemas y en los votos de los teólogos*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 501-551.

PRZYBYLSKI B., *La royauté de Marie*, in *Ephemerides Mariologicae* 11 (1961), pp. 267-280.

RADERMAKERS J. - BOSSUYT PH., *Lettura pastorale del vangelo di Luca*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1983.
— *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986[3].

RAMOS-LISSON D., *La doctrina de la "salus" en la «Expositio evangelii secundum Lucam» de s. Ambrosio*, in *Scripta Theologica* 5 (1973), pp. 629-665.

RATZINGER J. - VON BALTHASAR H.-U., *Maria: il Sì di Dio all'uomo.*

Introduzione e commento all'Enciclica "Redemptoris Mater", Queriniana, Brescia 1987.

RAVASI G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 voll., Edizioni Dehoniane, Bologna 1981-1984.

RENGSTORF K. H., *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia Editrice, Brescia 1980.

REYDELLET M., *Venance Fortunat*. *Poèmes*, Les Belles Lettres, Paris 1994.

RICCIOTTI G., *Alcuni punti della teologia di S. Efrem Siro*, in *La Scuola Cattolica* 52 (1924), pp. 261-355.

RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica* I, Àncora, Milano 1964[3].

RILLIET F., *Efrem Siro,* in *DPAC*, coll. 1103-1107.

RINGWALD A., βραβεῖον, in *DCBNT*, pp. 940-941.

RIVERA A., *La Tradición en la encíclica «Ad Caeli Reginam»*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), pp. 335-352.

ROSALES E., *La Realeza de María en las Sagradas Escrituras*, in *Itinerarium* 6 (1949), pp. 403-430.

ROSCHINI G. M., *Breve commento all'Enciclica* «*Ad Caeli Reginam*», in *Marianum* 16 (1954), pp. 409-432.

— *De regalitate universali B. M. Virginis*, in ID., *Mariologia* II, Belardetti, Roma 1948[2], pp. 421-437.

— *Maria SS. Regina dell'Universo*, in *La Madonna secondo la fede e la teologia* II, Ferrari, Roma 1953, pp. 499-519.

— *Per la Regalità di Maria*, in *Marianum* 4 (1942), pp. 225-240.

— *Regina*, in ID., *Dizionario di Mariologia*, Editrice Studium, Roma 1961, pp. 426-439.

ROSE A., *Les Psaumes 44 et 131 dans la liturgie mariale,* in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.* Conférences Saint-Serge, XXXII[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 25-28 juin 1985, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 255-265.

ROSSO S., *Anno Liturgico*, in *NDM*, pp. 50-78.

— *Atteggiamenti cultuali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del messale romano*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 353-385.

ROVIRA G. (ed.), *Die Mutter der Schönen Liebe. Die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen*, Verlag Johann Wilhelm Naumann, Würzburg 1982.

SALGADO, J.-M., *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies* (1950-1988), in *Divinitas* 33 (1989) pp. 173-188.
— *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies (Tradition: Pères et Liturgie. Théologie élaborée)*, in *Divinitas* 33 (1989) pp. 286-309.
— *Le culte marial, dans le bassin de la Méditerranée, des origines au debut du IV^e siècle*, in *Marianum* 34 (1972), pp. 1-41.

SANTOS OTERO A. DE, *Los Evangelios Apócrifos*, La Editorial Católica, Madrid 1963 (Biblioteca de Autores Cristianos 148).

SARTOR D., *Due «Appendici» mariane nella liturgia rinnovata. La nuova edizione italiana del Messale Romano e la recente raccolta di «Messe della Beata Vergine Maria»*: in R. FALSINI (ed.), *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Milano 1988, pp. 132-147.
— *Le Feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.
— *Regina* IV. *La memoria liturgica*, in *NDM*, pp. 1202-1206.

SAURAS E., *Alcance y contenido doctrinal del título de Reina en María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 285-316.

SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica* II: *Dio Redentore - La Madre del Redentore*, Marietti, Torino 197O[3].

SCHMID J., *L'evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1965.

SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*. III, Paideia, Brescia 1981 (Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/3).
— *Signoria e Regno di Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

SCHNEIDER C., καταπέτασμα, in *GLNT* V, coll. 249-256.

SCHÖKEL L. A. - CARNITI C., *I salmi* I, Borla, Roma 1992.

SCHULZ S., σπέρμα, in *GLNT* XII, coll. 877-878.

SCHÜRMANN H., *Il vangelo di Luca*. I, Paideia, Brescia 1983 (Commentario teologico del Nuovo Testamento III/1).

SCHWEIZER E., *Matteo e la sua comunità*, Paideia, Brescia 1987 (Studi biblici 81).

SEGALLA G., *Giovanni*, Edizioni Paoline, Roma 1978 (Nuovissima versione della Bibbia 36).

SEMBRANO L., *La regalità di Dio. Metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998 (Supplementi alla Rivista Biblica 32).

SERRA A. M, *Bibbia*, in *NDM*, pp. 231-311.

— *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in ID., *«E c'era la madre di Gesù... (Gv 2,1)». Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Edizioni CENS - Marianum, Milano - Roma 1989.

— *I Pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2, 8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana*, in ID., *Nato da donna... Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, CENS - Marianum, Milano - Roma 1992.

— «*Quanto il Signore ha detto noi lo faremo*». *Nuove ricerche sugli echi di Es 19, 8 e 24, 3. 7 come formule di alleanza*, in I. M. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o. s. m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 51-89.

— *Regina* I: *La dottrina dell'enciclica "Ad Caeli Regina"*. II: *Ulteriore elaborazione biblica sulla regalità di Maria*, in *NDM*, pp. 1190-1197.

— *Sapiente*, in *NDM*, pp. 1272-1285.

SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*. 210° Capitolo generale, Servitium Editrice, Sotto il Monte BG 1996 (Spirito e Vita 7).

SIMONETTI M., *Gli inizi della riflessione teologica in Occidente*, in A. DI BERARDINO - B. STUDER (edd.), *Storia della Teologia* I. *Epoca patristica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1993.

SODI M., *Con Maria verso Cristo. Messe della beata Vergine Maria*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1990.

— *La «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine» a dieci anni dalla sua pubblicazione*, in *Notitiae* 32 (1996) pp. 316-358.

— *Luoghi privilegiati di pastorale e catechesi mariana nella liturgia e loro valorizzazione*, in P. GIGLIONI (ed.), *Il posto di Maria nella «nuova evangelizzazione»*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1992, pp. 145-165 (Fine d'anno con Maria 11).

— *Maria «donna nuova» nell'eucologia romana attuale*, in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta in Maria la dignità della donna*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1990, pp.

157-178 (Fine d'anno con Maria 9).
— *Maria nella liturgia oggi. Da una teologia liturgico-mariana verso scelte pastorali che educhino alla «pietas» e alla «devotio»*, in *Theotokos* 1/1 (1993), pp.107-136.
— *Maria Santissima nel mistero di Cristo. Un nuovo strumento per celebrare il mistero di Cristo in comunione con Maria*, in *Liturgia* 22/26 (1988) pp. 64-92.
— *Nuovi testi eucologici per celebrare la memoria di Maria nel Messale Romano per la Chiesa italiana*, in F. BERGAMELLI - M. CIMOSA (edd.), *Virgo fidelis. Studi Mariani*, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1988, pp. 283-317.

SOLÁ F. DE P., *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 59-73.

SORCI P., *Raccolta di formulari per le messe della B. V. M.*: *Tempo di Avvento e di Natale*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25/145 (1987), pp. 51-64.

SOTTOCORNOLA F., *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, in *Ravennatensia VIII*. Atti del Convegno di Forlì (1977), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1983, pp. 13-42.
— *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, Centro studi e ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, Cesena 1973.

SPADAFORA F., *Matteo evangelista - apostolo - santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* IX, coll. 120-125.

SPIAZZI R., *Maria e la Chiesa dopo il Concilio*, O. P. I. S. - Bibliotheca Fides, Roma 1970.

STÄLIN G., μῦθος, in *GLNT* VII, coll. 593-594.

STAUFFER E., βραβεύω - βραβεῖον, in *GLNT* II, coll. 323-328.

STEIGERWALD G., *Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte*, in *Marianum* 37 (1975), pp. 1-52.

STHÄLIN G., *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973.

STIERNON D., *Romano il Melode, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* XI, coll. 319-323.

STUDER B., *Pietro Crisologo*, in *DPAC*, coll. 2792-2793.

TESTA E., *L'origine e lo sviluppo della «Dormitio Mariae»*, in *Augustinianum* 23 (1983), pp. 249-262.
— *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae» nella letteratura, nella teologia e nell'archeologia*, in *Marianum* 44 (1982), pp. 316-389.
— *Maria Terra Vergine* I: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1985.

THÖNNES D., *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993 (Europäische Hochschulschriften XXIII/491).

THURIAN M., *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1983[6].

TONIOLO E. M., *L'«Akathistos» nella «Vita di Maria» di Massimo il Confessore*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 209-228.

TRIACCA A. M., *Esemplarità della presenza di Maria SS. nella celebrazione del mistero di Cristo*, in *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987), pp. 255-260.
— *«Sub tuum praesidium»: nella «lex orandi» un'anticipata presenza della «lex credendi». La «teotocologia» precede la «mariologia»?*, in S. FELICI, *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Las, Roma 1989, pp. 183-205 (Biblioteca di Scienze Religiose 88).

VACCARI S., *S. Efrem dottore e poeta*, in *La Civiltà Cattolica* 73 (1922), pp. 494-510.

VAGAGGINI C., *Maria nelle opere di Origene*. Dissertatio ad gradum doctoratus in Facultate Theologica Pontificii Instituti Academici S. Anselmi de Urbe conscripta, Roma 1942 (Orientalia Christiana Analecta 131).
— *Teologia*, in *NDT*, pp. 1597-1711.

VALENTINI A., *Lc 1, 39-45. Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 329-352.

VANDRY F., *La Royauté de Marie*, in *Laval Théologique et Philosophique* 5 (1949), pp. 204-212.

VANNI U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.

VIRGULIN S., *Isaia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo MI 1989[5] (Nuovissima versione della Bibbia 24).

VISENTIN P., *Maria nella celebrazione dell'unico mistero di Cristo,* in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 33-47.

VÖGTLE A., *Messia e figlio di Dio*, Paideia, Brescia 1976 (Studi biblici 35).

VON RAD G., *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.

VONA C., *Alcune osservazioni sugli Inni alla Vergine di S. Efrem*, in *Euntes Docete* 6 (1953), pp. 381-384.

WENGER A., *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle. Études et documents*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1955.

WESTERMANN C., כבד *kbd* in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* I, Marietti, Torino 1978, coll. 686-701.

YOUSIF P., *La Vierge Marie et le disciple bien-aimé chez saint Éphrem de Nisibe*, in *Orientalia Christiana Periodica* vol. LV (1989), pp. 283-316.

— *Maria e la fine dei tempi in sant'Efrem*, in AA. VV., *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico patristico storico: «Études Mariales (1984-1986)»*, Città Nuova Editrice, Roma 1994, pp. 63-88.

INTRODUZIONE

Questa ricerca è nata dall'interesse per un titolo e insieme per un tema teologico e liturgico che per varie ragioni occorreva rivisitare. Il *titolo* è quello di "regina" che la Chiesa dalle origini riconosce a Maria e con il quale a lei frequentemente si riferisce e si rivolge nella preghiera; il *tema* è quello, ampio e complesso, della sua "regalità".[1]

§ 1. Il titolo "Regina", tra accoglienza e rifiuto.

Non è un mistero per nessuno il persistere di un certo *pregiudizio* nei confronti di un argomento come quello al cui approfondimento abbiamo voluto metter mano. La temperie culturale imperante non risparmia le proprie obiezioni; una, specialmente, quella di tipo sociologico (e psicologico) - seppur non nuova - sembra in particolar modo pertinente. Scriveva qualche anno fa D. Sartor:

> «Oggi, in seguito al periodo della cosiddetta crisi della pietà mariana, si guarda con una certa diffidenza alla regalità di Maria e alla sua relativa festa. E ciò anche in ambienti attenti alla figura della Vergine di Nazaret e alla sua missione nella vita di Cristo e della Chiesa. Anzitutto si osserva da alcuni che *il termine*

[1] Per consentire un'adeguata comprensione del senso e del respiro della ricerca riportiamo qui, integralmente, l'*Introduzione* originale della Tesi.

> regina appartiene ad un'epoca storica tramontata e *riflette concezioni politiche e culturali ormai superate*, comunque estranee alla sensibilità dell'uomo contemporaneo o addirittura tali da suscitare in lui una reazione negativa».

Aggiungeva però anche:

> «La teologia odierna è consapevole dei gravi problemi che si pongono a proposito del linguaggio; ma essa sa pure che il suo linguaggio è di matrice biblica e che certi problemi non si risolvono con l'eliminazione sistematica - ad esempio - dei *termini provenienti da un mondo politico in parte tramontato* (re, corona, trono)».[2]

Già la *Marialis cultus*, al n. 34, si era fatta carico di queste problematiche registrando

> «il *disagio* che si avverte *nel campo del culto* alla Madre del Signore: il divario, cioè, tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psicosociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano».[3]

---

[2] D. SARTOR, *Regina*, in *NDM*, pp. 1189-1190. - ID., *Le feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, p. 133. - Le sottolineature - nostre - evidenziano quelli che scopriremo essere, in sostanza, dei semplici *luoghi comuni*. Non è vero che il *termine* - così come viene impiegato in ambito *cultuale* - rifletta concezioni *politiche* e *culturali* e che *provenga* (semplicemente) *da un mondo politico in parte tramontato*. Se - come qualcuno ritiene - nella storia sacra Dio incomincia a venir designato come re solo a partire dall'esperienza monarchica di Israele, è altrettanto vero che *nel nuovo contesto* - la Bibbia - il termine "re" riferito a Dio viene utilizzato in senso diverso da quello di provenienza. L'uso liturgico è filtrato dall'uso biblico, e nella Scrittura il vocabolo viene agganciato ad un'area semantica diversa da quella originaria. Anche Gesù è re, ma non nel senso inteso da Erode, da Pilato o dalle folle.

[3] PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, in *EV* 5/64.

Benché l'autorevole documento non citasse espressamente la "regalità" di Maria, possiamo dire che quest'ultima rientrava nell'orizzonte delle preoccupazioni manifestate dall'esortazione apostolica.

La *trasposizione* nell'universo delle rappresentazioni religiose - e nel linguaggio che tenta di esprimere le esperienze che ne sono all'origine - di categorie proprie di ambiti radicalmente estranei (benché in apparenza contigui), è senza dubbio tra le cause - potremmo dire - *esterne* di un certo 'oscuramento' cui è andato soggetto, non solo in tempi recenti[4], un dato teologico prezioso, essenziale per la *fede* e per la *speranza* cristiane; di questo dato è portatrice colei che la liturgia definisce: «Candor lucis aeternae, speculum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius».[5]

Nel nostro secolo c'è poi un 'oscuramento' che sembra provenire più dall'*interno*, ma a ben guardare si tratta di un fenomeno dello stesso segno del precedente. Chi abbia la pazienza di rileggere i più significativi studi biblici - non numerosi e tutti apparsi tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta - volti a ricercare la fondatezza biblica dell'importante attributo mariano, non potrà non accorgersi del pesante condizionamento rappresentato

---

[4] Non è - come qualcuno sostiene - dalla corte di Bisanzio che derivano a Maria il titolo e le funzioni di regina; è però vero che la corte imperiale - e più in generale la stretta connessione tra politica e religione tipica di quell'ambiente - hanno prestato ad una teologia poco nutrita di Parola di Dio e di Liturgia, criteri fuorvianti per la lettura del dato della regalità. In Occidente, per molti secoli, assistiamo allo stesso fenomeno. È di 'ieri' la seguente affermazione: «... quoniam conceptus Reginae nos haurimus ex sistemate monarchico, hoc ex societate civili delapso (uti brevi erit), fere nullum momentum etiam titulum Reginae habebit. Nam necesse erit videre prius in dictionario temporis acti quid significat "Regina" et dein assurgere ad idaeam analogicam de B. V. Regina habendam!» (R. M. SBROCCHI, *Animadversiones circa momentum et movimentum "De regalitate B. V."*, in *Ephemerides Mariologicae* vol. I [1951], p. 529). I fatti smentiscono le previsioni di questo Autore.

[5] È l'antifona alla comunione del formulario 27 (*B. M. V. imago et mater Ecclesiae III*) della *Collectio missarum de b. M. V.*

dall'*assunzione di metodologie* ispirate alla "scienza" *tout-court*, e quindi applicate ad un oggetto che anche solo dal punto di vista linguistico e storico-culturale è quanto mai ricco e variegato. L'inadeguatezza del metodo esegetico - chiaramente avvertita da più parti, come vedremo - finisce per insinuare il dubbio là dove da sempre regna la certezza. Se, pertanto, l'argomento non è *propriamente* e *direttamente* biblico, se non lo è cioè in forma *pura*, perché è biblico-tradizionale (se non addirittura più tradizionale che biblico) tanto vale - se ne può comprensibilmente concludere - metterlo da parte. Così in effetti è avvenuto nel settore della ricerca biblica e della teologia elaborata, che non hanno fatto negli ultimi anni dei significativi passi in avanti.[6]

Accanto agli elementi di *discontinuità* con il passato e alle difficoltà relativamente nuove[7], accanto a una progressiva - lo si può ben dire - *disaffezione* verso il nostro tema (basta dare uno sguardo alla *Bibliografia Mariana* del Besutti per rendersene conto[8], anche se oggi i segni di un certo ritorno di interesse non

---

[6] Cf le conclusioni di J. M. SALGADO, *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies (1950-1988)*, in *Divinitas* 33 (1989), pp. 187 e 306-309.

[7] Tali sono la mutata mentalità e sensibilità linguistica, e la sentita esigenza di maggiore rigorosità scientifica anche negli studi teologici. Difficile dire se anche queste siano da annoverare tra le *cause* di una certa emarginazione del tema e delle problematiche ad esso legate, o se invece non siano esse stesse *sintomi* della *perdita di senso* o della messa in crisi *di una relazione*: quella intercorrente tra Maria e la Chiesa.

[8] L'interesse *scientifico* per la dignità e funzione regale della Madre del Signore, che il titolo "regina" sintetizza, ha conosciuto alterne vicende. Negli anni Trenta l'argomento è stato oggetto di indagini attente e talora rigorose: H. Barré rimane ancora oggi un punto di riferimento obbligato. Storicamente si nota dapprima un crescendo di attenzione, successivamente un diminuendo fino al disinteresse pressoché assoluto. Cf G. BESUTTI, *Bibliografia Mariana*, 1950-1989. - A partire dal 1948 la *Bibliografia* segnala, nel supplemento al vol. XII (1950) di *Marianum* e alla voce "Regina", 11 titoli; nel supplemento al vol. XIV (1952), alla voce "Regalità", 10 titoli; nel vol. XX (1958) 137 titoli; in seguito, e in volumi autonomi, per i periodi 1958-1966, 1967-1972, 1973-1977, 1978-1984, 1985-1989 rispettivamente 57, 6, 8, 5, 19 (in realtà 15) titoli. Il

mancano[9]), vanno registrati anche gli elementi di stabilità e *continuità* con la tradizione.

Anzitutto il *sensus fidei* del popolo di Dio, sempre vigile e pronto ad impedire che finiscano alla deriva valori connessi con il tesoro della fede trasmessa dai padri; in ogni epoca esso anima movimenti variamente denominati ma che potremmo definire semplicemente «*pro Maria*».[10]

In secondo luogo *la voce del Magistero* che mai si è discostata dall'insegnamento tradizionale. Proprio nel periodo della crisi delle certezze, con maggior frequenza, solerzia e impegno ha sottolineato l'imprescindibilità per la fede cristiana di una verità da sempre creduta e professata.

Infine *la liturgia*, passata attraverso la difficile travagliata complessa ma esaltante fase della riforma anche dei libri liturgici, nei quali proprio il dato della regalità di Maria risulta decisamente accentuato e amplificato rispetto al passato.[11]

Su questi ultimi due elementi di *continuità* desideriamo, sia pur rapidamente, soffermarci, perché costituiscono il contesto prossimo della *Collectio missarum de b. Maria Virgine* cui

---

periodo 1967-1984 appare il più povero: un ventennio decisamente critico sul fronte degli studi. La ripresa data dal 1986, ma l'ultimo volume della *Bibliografia Mariana* pubblicato a cura di E. Toniolo segnala, per il periodo 1990-1993, tre soli contributi.

9 Pensiamo all'articolo di A. VALENTINI, *Lc 1, 39-45: Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 341ss., e allo studio di S. GASPARI dal titolo: *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico* (in AA. VV., *Maria icona viva della Chiesa futura*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, pp. 251-292).

10 Vuoi che si tratti di difendere la sua divina maternità, di affermare con forza ed entusiasmo la sua regalità, o di sostenere la realtà di una sua presenza viva in questo o quel luogo della terra, il popolo di Dio non viene meno al suo compito. Il movimento storico *pro regalitate Mariae* che precede l'enciclica *Ad Caeli Reginam* non è un fenomeno isolato.

11 Cf, nella parte III della tesi (non riprodotta in questo "estratto"), il cap. I, § 3., dedicato alla presenza del titolo *regina-domina* nella Liturgia romana attuale.

approderemo nell'ultima parte della nostra ricerca.

§ 2. La continuità dell'insegnamento magisteriale: dall'enciclica *Ad Caeli Reginam* (1954) all'enciclica *Redemptoris Mater* (1987)

Sull'onda del fervore di iniziative e di studi sorti intorno al tema della regalità di Maria, concludendo l'anno mariano indetto per commemorare la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, quasi coronando la propria personale devozione alla Vergine, ma con lo sguardo rivolto a un mondo senza pace e senza speranza[12], l'11 ottobre 1954 Pio XII promulga l'enciclica *Ad Caeli Reginam.*[13]

Nell'introduzione, di indole storica, Pio XII esordisce ricordando che fin dai primi secoli della Chiesa cattolica il *popolo cristiano*[14] si è rivolto con fiducia alla sua *celeste Regina,* che la speranza nella *madre di Cristo, il Re divino* non è mai venuta meno e che mai ha conosciuto cedimenti la fede secondo la quale sappiamo che la Madre di Dio, la Vergine Maria, *regna* con *cuore materno* su tutto l'universo, così come è cinta della *corona della gloria regale* nella beatitudine celeste.[15] A conferma della sintonia

---

[12] Non dimentichiamo i due conflitti *mondiali* della prima metà del nostro secolo.

[13] Cf PIUS PP. XII, Litt. encycl. *Ad caeli Reginam,* in *AAS* 46 (1954) pp. 625-640. Per la traduzione italiana cf R. SPIAZZI (ed.), *Maria Santissima nel Magistero della Chiesa. I documenti da Pio IX a Giovanni Paolo II,* Massimo, Milano 1987, pp. 155-170.

[14] La sottolineatura del ruolo del *sensus fidei* del popolo di Dio è forte nella parte introduttiva del documento pontificio.

[15] «Ad Caeli Reginam, inde a primis Catholicae Ecclesiae saeculis, supplices preces ac laudis pietatisque cantus christianus populus adhibuit, sive cum laetitiae suavitatibus afficeretur, sive praesertim cum in gravibus periclitaretur rerum angustiis; ac numquam spes decidit in Divini Regis Iesu Christi Matre reposita, numquam fides illa elanguit, qua docemur Deiparam Virginem Mariam in universo terrarum orbe materno animo regnare,

assoluta tra Oriente e Occidente nel tempo della Chiesa indivisa egli usa di proposito il linguaggio della grecità cristiana quando afferma:

> «atque adeo *ad Mariam Reginam nostram* confugimus, non modo Nostros pietatis sensus eidem patefacientes, sed eorum etiam omnium, qui christiano gloriantur nomine».[16]

«Regina nostra» (Δέσποινα ἡμῶν) è il titolo con cui non solo il successore di Pietro, ma *tutti coloro che si gloriano del nome cristiano* si rivolgono alla Madre del Signore e in lei cercano rifugio.[17]

Il Pontefice, dopo aver ricordato il proprio impegno personale[18] nell'invitare ripetutamente e in tutti i modi il popolo

---

quemadmodum regalis gloriae corona in caelesti redimitur beatitate»: *Ad Caeli Reginam, op. cit*., p. 625. - L'enciclica connette la gloria regale di Maria alla sua Assunzione al cielo che lo stesso Pio XII aveva solennemente proclamato pochi anni prima (1 nov. 1950): «animo *corporeque* praesens, inter Angelorum Sanctorumque Caelitum choros regnat una cum Unigena Filio suo» (*Ivi*, p. 626).

[16] *Ad caeli Reginam, op. cit.*, p. 626.

[17] L'enciclica già qui allude (cf «*confugimus*») al *Sub tuum praesidium*, una delle più antiche forme di preghiera rivolte alla Vergine, particolarmente cara alla tradizione ecclesiale e presente in quasi tutti i riti liturgici (cf I. CALABUIG, *Liturgia*, in *NDM*, p. 778). - Sull'importanza di questo tropario, anche per il tema della regalità, si vedano: A. M. TRIACCA, *«Sub tuum praesidium»: nella «lex orandi» un'anticipata presenza della «lex credendi». La «teotocologia» precede la «mariologia»?*: in S. FELICI, *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* (*Ivi*, pp. 207-240).

[18] Per le testimonianze della pietà tributata dal pontefice alla Vergine cf M. PEINADOR, *Propedeutica a la enciclica "Ad caeli Reginam". El Magisterio de la Iglesia en tres documentos marianos de Pío XII*, in *Ephemerides Mariologicae* vol. V (1955), p. 291. L'A. ricorda gli innumerevoli radiomessaggi e allocuzioni che in occasione di pellegrinaggi e congressi mariani il papa ha diretto a diverse parti della cristianità. E sopprattutto si sofferma su tre importanti documenti pontifici aventi per oggetto Maria: la bolla *Munificentissimus Deus* che definisce l'*Assunzione*, e le due encicliche

cristiano ad amare questa «benignissima e *potentissima* Madre di un amore tenero e vivo, come conviene ai figli»[19] precisa che la verità proposta non è nuova:

> «perché il fondamento e le ragioni della dignità regale di Maria, *abbondantemente espresse in ogni età*, si trovano nei documenti antichi della Chiesa e nei libri della sacra liturgia».[20]

Lo stesso popolo cristiano

> «ha sempre creduto a ragione, anche nei secoli passati, che *Colei, dalla quale nacque il Figlio dell'Altissimo*; che "regnerà eternamente nella casa di Giacobbe" (*Lc* 1, 32), sarà "Principe della Pace" (*Is* 9, 6), "Re dei re e Signore dei signori" (*Ap* 19, 16), *al di sopra di tutte le altre creature di Dio ricevette singolarissimi privilegi di grazia. Considerando poi gli intimi legami che uniscono la madre al figlio attribuì facilmente alla Madre di Dio una regale preminenza su tutte le cose*.
>
> Si comprende quindi facilmente come già gli antichi scrittori della Chiesa, *avvalendosi delle parole dell'arcangelo San Gabriele*, che predisse il regno eterno al Figlio di Maria (cf *Lc* 1, 32-33) *e di quelle di Elisabetta*, che si inchinò davanti a Lei, chiamandola "Madre del mio Signore" (*Lc* 1, 43), abbiano, denominando Maria "Madre del Re" e "Madre del Signore", voluto significare che *dalla regalità del Figlio dovesse derivare*

---

dell'anno mariano: la *Fulgens corona* in apertura, e quella di cui stiamo parlando in chiusura.

[19] «*ad benignissimam ac potentissimam* Matrem nostram impensa ac tenera - ut filios addecet - caritate adamandam»: *Ad caeli Reginam, op. cit.*, p. 626.

[20] «Qua de re non novam veritatem credendam christiano populo proponere volumus, cum reapse titulus atque argumenta, quibus regalis Mariae dignitas innititur, iam sint quovis tempore luculenter expressa, iamque in Ecclesiae documentis habeantur antiquitus tradita, et in sacrae liturgiae libris»: *Ad caeli Reginam, op. cit* , p. 627.

alla Madre una certa elevatezza e preminenza».[21]

L'enciclica si divide in quattro parti:

- nella prima si illustrano i *fondamenti tradizionali* della regalità di Maria, ossia: l'innata devozione del popolo cristiano, i documenti antichi della Chiesa, l'approvazione e l'incoraggiamento dei papi;[22]

- nella seconda si citano le testimonianze della sacra liturgia dell'Oriente e dell'Occidente, dell'arte ispirata dalla fede, del rito dell'incoronazione delle immagini o statue della Madonna;

---

[21] «Christianorum populus, cum, elapsis etiam temporibus non sine ratione crederet illam, de qua Filius Altissimi natus est, qui "regnabit in domo Iacob in aeternum", "Princeps pacis", "Rex regum et Dominus dominantium", prae aliis omnibus, a Deo creatis, singularia accepisse gratiae privilegia, cumque consideraret *arctam necessitudinem* interesse inter matrem et prolem, *regiam excellentiam Dei Genetrici super omnia facile agnovit.* Quamobrem mirum non est iam antiquos Ecclesiae scriptores, verbis innixos S. Gabrielis Archangeli, qui Mariae Filium praedixit regnaturum esse in aeternum, verbisque Elisabeth, quae eam reverenter salutando celebravit "Matrem Domini mei", Mariam appellasse "Matrem Regis", "Matrem Domini", haud obscure significantes eam ex regia Filii sui dignitate *praecipuam quandam habuisse celsitudinem atque praestantiam*»: *Ad caeli Reginam, op. cit.,* pp. 627-628. - L'enciclica afferma che l'intuizione dei fedeli ha preceduto le affermazioni esplicite degli scrittori ecclesiastici.

[22] L'enciclica cita alcuni passi biblici (*Is* 9, 6; *Lc* 1, 32-33. 43; *Ap* 19,16) e nomina, nell'ordine, i seguenti autori (tralasciamo gli Anonimi): s. Efrem (306-373), s. Gregorio Nazianzeno (330-390), Prudenzio Aurelio Clemente (ca. 348-410), Origene (ca. 185-254), s. Girolamo (ca. 347-420), s. Pietro Crisologo (ca. 380-ca. 451/457), s. Epifanio (ca. 315-403), s. Andrea Cretese (ca. 660-740), s. Germano (ca. 645-733), s. Giovanni Damasceno (ca. 675-750), s. Ildefonso di Toledo († 667); ricorda i papi s. Martino I (649-655), s. Agatone (678-681), s. Gregorio II (715-731), Sisto IV (1471-1484), Benedetto XIV (1740-1758); tra i dottori della Chiesa nomina s. Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787). Nel corpo del documento Pio XII fa riferimento, ovviamente, anche ai suoi immediati predecessori: Pio IX, Leone XIII, Pio X, Pio XI (Cf *Ad caeli Reginam, op. cit.*, pp. 633ss). - Su questa parte del documento cf A. RIVERA, *La Tradición en la Encíclica "Ad caeli Reginam"* in *Ephemerides Mariologicae* vol. V (1955), pp. 335-352; l'A. limita la propria analisi ai Padri della Chiesa citati nel documento.

- nella terza si espongono le *ragioni teologiche* della regalità: la maternità divina e la cooperazione alla Redenzione, a proposito della quale viene offerta un'interessante citazione:

> «Quapropter, ut iam media aetate piissimus S. Anselmi discipulus [sc. Eadmerus] scribebat, "sicut ... Deus sua potentia parando cuncta, pater est et Dominus omnium, ita Beata Maria *suis meritis* cuncta reparando, Mater est et Domina rerum; Deus enim est Dominus omnium, singula in sua natura propria iussione constituendo, et Maria est Domina rerum, singula congenitae dignitati per illam, quam *meruit* gratiam, restituendo...».[23]

«Nel testo citato dall'Enciclica si parla esplicitamente - per la prima volta nella storia della Corredenzione - di "meriti riparativi di tutti" da parte di Maria SS. - La Regalità e la Corredenzione si rafforzano reciprocamente».[24] Il documento tocca inoltre la difficile questione concernente la *natura* della regalità; i teologi sono invitati ad evitare sia l'esagerazione che la minimizzazione: si tratta di una "partecipazione" alla regalità di Cristo:

> «Praeterea Beata Virgo non solummodo supremum, post Christum, excellentiae ac perfectionis gradum obtinuit, verum etiam *aliquam illius efficacitatis participationem, qua eius Filius an Redemptor noster in mentes et in voluntates hominum regnare iure meritoque dicitur*. Si enim Verbum per Humanitatem assumptam miracula patrat et gratiam infundit, si Sacramentis, si Sanctis suis *tamquam instrumentis utitur ad animorum salutem, cur Matris suae Sanctissimae munere et opere non utatur ad Redemptionis fructus nobis*

---

[23] *Ad caeli Reginam, op. cit.*, p. 634.

[24] Cf G. M. ROSCHINI, *Breve commento all'enciclica "Ad coeli Reginam"*, in *Marianum* 16 (1954), pp. 427-428. - Sull'argomento cf ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La Realeza y la Corredención*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 359-370. L'ultima parte di questo articolo (le pp. 370-375) è purtroppo segnata dall'uso di categorie politiche: si parla di "potestad legislativa, judicial, ejecutiva en Maria".

impertiendos?»[25]

Da questa partecipazione deriva alla Vergine la singolare eccellenza e la sua potenza di intercessione.[26]

C'è quindi l'epilogo (la quarta parte) del documento che si sofferma sui vantaggi che deriveranno alla Chiesa dall'illustrazione di questa verità e dall'istituzione della festa[27] che il papa vuole non solo per la propria filiale devozione, ma per la *insistente richiesta da ogni parte del mondo*.[28] L'invito è che tutti gli uomini si raccolgano attorno alla loro Regina - *mater unitatis et pacis* - il cui regno, come quello di Cristo, è regno di santità e di grazia, di giustizia di amore e di pace. In connessione con la celebrazione della festa il Papa invita a rinnovare la consacrazione al Ss.mo Cuore di Maria: i vantaggi per l'umanità saranno la pace e la religione; Maria infatti è modello per tutti e guida alla salvezza.

---

[25] *Ad caeli Reginam, op. cit.*, p. 636.

[26] A proposito dell'ufficio e dell'opera di Maria nella distribuzione dei frutti della Redenzione il Roschini conclude: «Sembra qui affermata in modo chiaro la *strumentalità fisica* di Maria SS. nella distribuzione di tutte le grazie, oltre alla *causalità morale* per via di intercessione» (G. M. ROSCHINI, *Breve commento all'enciclica "Ad coeli Reginam", op. cit.*, pp. 429-430).

[27] Festa devozionale, posta a conclusione di un mese tradizionalmente mariano. All'introduzione della festa di Maria Regina nel Calendario Romano (pensata inizialmente come parallela a quella di Cristo Re), si giunse - come dicevamo all'inizio - sulla lunghezza d'onda di un interesse mondiale, storicamente datato forse, ma preparato da iniziative miranti a raccogliere un consenso larghissimo, così come da studi numerosi a sostegno della tesi sulla regalità di Maria e sull'opportunità di un pronunciamento magisteriale straordinario. C'era persino chi, entusiasticamente, riteneva maturi i tempi per una *definizione di tipo dogmatico* (cf G. ROSCHINI, *Per la Regalità di Maria*, in *Marianum* 4 [1942], pp. 225-240). Le istanze vennero accolte da Pio XII. La nuova festa, però, non suscitò quel fiorire di pubblicazioni che sarebbe stato legittimo attendersi.

[28] Dettagliato elenco di adesioni all'istituzione in G. M. ROSCHINI, *Breve commento all'enciclica "Ad coeli Reginam", op. cit.*, pp. 413-414. Le adesioni del solo episcopato cattolico furono 1040 (51 i cardinali, 8 i patriarchi).

Sul tipo di pronunciamento proprio dell'enciclica M. Peinador così si esprime:

> «La circunstancias que se han elegido, el tono del documento, la argumentación que a través del mismo se instituye, tan parecida ... a la de la Bula *Munificentissimus Deus*, nos indican che *por parte del Magisterio Supremo de la Iglesia se pretende exponer una verdad ya en posesión de la Iglesia y que pertenece al depósito doctrinal que a ésta ha sido confiado por Cristo*. Si hasta el presente alguno pudiera considerar la realeza de la Virgen como una opinión teológica, todo lo fundada y probada que se quisiera, *a partir del actual documento tendría que mirarla en superior categoría a modo de una verdad definida y a la que se acude como a principio y fuente de otras verdades*».[29]

E veniamo ai documenti del Magistero successivi, i quali, pur segnalando correzioni di rotta da imporre al culto mariano, non per questo tralasciano il titolo. Ci soffermiamo volutamente sulle affermazioni più esplicite.

Sappiamo quanto sia stato complesso l'*iter* che ha portato all'elaborazione del cap. VIII della *Lumen gentium*. L'esplicita affermazione della "regalità" di Maria era presente già nel primissimo schema (*De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*) distribuito il 23 novembre 1962[30]:

---

[29] Cf M. PEINADOR, *Propedéutica a la Encíclica "Ad Caeli Reginam". El Magisterio de la Iglesia en tres documentos marianos de Pío XII*, *op. cit.*, p. 293. - Sull'importanza del pronunciamento del Magistero cf A. LUIS, *Alcance doctrinal de la Encíclica "Ad Caeli Reginam"*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 11-25; J. M. SALGADO, *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies (1950-1988)*, *op. cit*., pp. 173-178; S. GASPARI, *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico*, *op. cit.*, pp. 258-261.

[30] Quando ancora si pensava ad una trattazione separata dallo schema sulla Chiesa. Cf G. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Edizioni «Marianum» - Libreria Desclée & C.i, Roma 1966, pp. 20-22; S. MEO, *Concilio Vaticano II*, in *NDM*, pp. 381-

> «Hinc sequitur Mariam, quae in corpore Christi mystico condendo partem habuit, quaequae assumpta in caelum *ac Regina a Domino constituta*, erga omnes maternum gerit animum, super omnes post Filium suum obtinere quemdam primatum, ac proinde non, uti quidam aiunt, "in peripheria", sed in ipsomet "centro" Ecclesiae sub Christo collocari» (n. 2).[31]

Dopo che il 29 ottobre 1963, durante la seconda sessione conciliare[32], i Padri decisero di incorporare la trattazione relativa alla Madre di Dio nello schema *De Ecclesia* - nel documento elaborato dalla nuova Sottocommissione, il richiamo alla "regalità", per la sua grande rilevanza dottrinale, rimase, pur letto da un'angolatura un po' differente. Nelle varie redazioni di quello che sarebbe poi diventato il testo definitivo, la formulazione del pensiero subì qualche lieve ritocco o integrazione, più che veri e sostanziali cambiamenti:

> «Denique Immaculata Virgo, ab omni originalis culpae labe praeservata immunis, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta est, *ac tamquam universorum Regina a Domino exaltata*, ut plenius conformaretur Filio suo, Domino dominantium ac peccati mortisque victori» (*LG* 59)[33]

---

382 (questo autore ricorda che nel corso della prima sessione del Concilio, ott. - dic. 1962 - il card. Ottaviani chiese che lo schema sulla Madonna, già pronto, venisse esaminato ed approvato per primo e separatamente da quello sulla Chiesa; la proposta non venne accettata).

31 Cf G. BESUTTI G., *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II, op. cit.*, pp. 27-28. Il secondo paragrafo di questo primitivo schema - contenente l'affermazione citata - portava il titolo *De munere beatissimae Virginis Mariae in oeconomia nostrae salutis.*

32 29 sett. - 4 dic. 1963.

33 Textus Subcommissionis: «Denique Immaculata Virgo, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta *ac universorum Regina a Domino* `constituta` *est*, ut `plene` conformaretur Filio suo, Domino dominantium ac peccati mortisque victori». - Textus Commissionis Doctrinalis: «Denique Immaculata Virgo, `ab omni`

Il titolo *universorum Regina*, che - a differenza di altri[34] - non fu mai oggetto di discussione, appare dunque inquadrato nella prospettiva della *glorificazione* della Vergine-Madre e della *"più piena" conformazione al Figlio*.[35] Ci sembrano particolarmente significative e puntuali le considerazioni di S. Perrella:

> «Alla fine della sezione dedicata ad illustrare il contributo della Serva del Signore all'economia storica della salvezza[36], il Concilio non rinuncia a proporre, in stretta connessione con l'assunzione e la piena conformazione cristologica, il tema della "regalità" di Maria. Il Vaticano II è consapevole della congruenza biblico-teologica di tale tematica e sa bene che essa non oscura e non contraddice la dimensione biblico evangelica della Madre di Gesù appena delineata e proposta nella sua autorevole dottrina».[37]

In altri tre documenti conciliari (*AG* 42, *AA* 4, *PrO* 18) si fa posto al titolo "Regina Apostolorum" in un contesto in cui la regalità viene considerata alla luce della *missione* (e quindi del *servizio*) che Maria sulle orme di Cristo, e come *modello* della Chiesa, è chiamata a svolgere fino alla Parusia.

---

originalis culpae labe praeservata immunis, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta est, *ac tamquam universorum Regina a Domino* exaltata, ut plene conformaretur Filio suo, Domino dominantium ac peccati mortisque victori». - Textus emendatus a Patribus: «Denique Immaculata Virgo, ab omni originalis culpae labe praeservata immunis, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad coelestem gloriam assumpta est, *ac tamquam universorum Regina a Domino* exaltata, ut plenius conformaretur Filio suo, Domino dominantium ac peccati mortisque victori». Cf G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, *op. cit.*, pp. 246-249.

[34] "Mediatrice" - ad esempio - e "Madre della Chiesa".

[35] Con rinvio all'enciclica *Ad caeli Reginam*, ad Andrea di Creta (*Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae*) e a Giovanni Damasceno (*De fide orth.* IV, 14).

[36] Cf *LG*, c. VIII, s. II: *De munere B. Virginis in oeconomia salutis*.

[37] S. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in *Marianum* 60 (1998), p. 430.

Nell'enciclica *Christi Matri* (15 settembre 1966) Paolo VI invita tutto il mondo cristiano ad innalzare suppliche alla Madre di Dio per la pace universale:

> «Nulla ci sembra di maggiore opportunità e importanza, quanto l'innalzarsi al Cielo delle suppliche di tutta la cristianità verso la Madre di Dio, invocata come *la regina della pace*, affinché in tante e sì gravi angustie e afflizioni essa effonda pienamente i doni della sua materna bontà»

soggiungendo:

> «eleveremo una speciale supplica alla Vergine Madre di Dio, tutela del nome cristiano e *intermediaria della pace* (*pacis sequestrae*)».[38]

Nella conclusione dell'esortazione apostolica *Signum Magnum* lo stesso pontefice invita tutti i figli della Chiesa

> «a rinnovare *personalmente* la propria consacrazione al Cuore Immacolato della Madre della Chiesa, ed a vivere questo nobilissimo atto di culto con una vita sempre più conforme alla divina volontà, in uno spirito di filiale servizio e di devota imitazione della loro *celeste Regina* (*caelestis Reginae*)»

e prosegue:

> «ci conforta la certezza che l'*inclita regina del cielo* (*inclitam*

[38] PAOLO VI, Lettera enciclica *Christi Matri*, 15 settembre 1966, in *EV*/S1 94-97. L'epiteto "*sequestra*" fu proposto da alcuni Padri conciliari in sostituzione di "*mediatrix*", per le note *difficoltà* suscitate dal termine in molti, anche tra i cattolici. Il titolo "Mediatrice" rimase nel cap. VIII della *Lumen Gentium*. «Si ebbe, però, cura di non legarlo a nessuna particolare teologia della mediazione, ma di elencarlo soltanto tra gli altri titoli riconosciuti a Maria»: C. F. RUPPI (ed.), *La catechesi mariana di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1998, p. 217 (Quaderni de l'«Osservatore Romano» 39).

> *Caeli Reginam*) e madre nostra dolcissima mai cesserà di assistere tutti e singoli i suoi figli e mai ritrarrà dall'intera Chiesa di Cristo il suo celeste patrocinio». (II, 8)

All'nterno del documento (cf I, 7) c'è pure una variante patristica del titolo "regina"; sono parole di s. Anselmo:

> «*O gloriosa Signora* (*Domina gloriosa*)[39], fa' che per te meritiamo di ascendere a Gesù, tuo Figlio, che per tuo tramite si degnò di scendere tra noi»[40]

dove è possibile leggere, tra le righe, anche il titolo di "Porta *regale*".

Non meno importanti e chiari sono alcuni passi della *Marialis cultus*. Li diamo per esteso a testimonianza del fatto che il titolo "regina" è un punto fermo nell'insegnamento della Chiesa:

> «nella Epifania del Signore [la Chiesa] contempla la Vergine come vera sede della Sapienza e vera *Madre del Re* (*Matrem Regis*), *la quale presenta all'adorazione dei magi il Redentore di tutte le genti*». (n. 5)

> «[la ripristinata solennità di Maria ss. Madre di Dio] è, altresì, un'occasione propizia per rinnovare l'adorazione al neonato Principe della pace, per riascoltare il lieto annuncio angelico, per implorare da Dio, *mediatrice la Regina della pace* (*Regina pacis deprecante*) il dono supremo della pace». (n. 5)

> «La solennità dell'Assunzione ha un prolungamento festoso

---

[39] «Quello di "regina" è uno dei titoli mariani che la riflessione teologica e più ancora la devozione verso la Madre di Dio, ha adottato e *variato* in molteplici modi ("signora" [*domina*], "guida" [*ducissa*] e addirittura "imperatrice" [*imperatrix*])»: W. BEINERT (ed.), *Il culto di Maria oggi. Teologia - liturgia - pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1985, p. 252.

[40] Cf PAOLO VI, Esortazione apostolica *Signum magnum*, 13 maggio 1976, in *EV* 2/1177-1193.

nella celebrazione della beata Maria Vergine Regina, che ricorre otto giorni dopo, nella quale si contempla colei che, assisa accanto al Re dei secoli, *splende come regina* (*ut Regina refulget*) e intercede come madre». (n. 7)

«Percorrendo poi il testo del messale restaurato, vediamo come i grandi temi mariani dell'eucologia romana - il tema della concezione immacolata e della pienezza di grazia, della maternità divina, della verginità integerrima e feconda, del tempio dello Spirito santo, della cooperazione all'opera del Figlio, della santità esemplare, dell'intercessione misericordiosa, dell'assunzione al cielo, *della regalità materna* e altri ancora - siano stati accolti *in perfetta continuità dottrinale con il passato*, e come altri temi, nuovi in un certo senso, siano stati introdotti con altrettanta perfetta aderenza agli sviluppi teologici del nostro tempo». (n.11)

«È importante... osservare come la Chiesa traduca i molteplici rapporti che la uniscono a Maria in vari ed efficaci atteggiamenti cultuali: in venerazione profonda..., in amore ardente..., in fiduciosa invocazione..., in servizio di amore, quando scorge nell'umile ancella del Signore la *Regina di misericordia* e la Madre di grazia...» (n. 22)

«secondo il perenne sentire della Chiesa, autorevolmente ribadito ai nostri giorni (*LG* 66) "vien riferito al Signore quel che è offerto in servizio all'Ancella; così ridonda sul Figlio quel che è attribuito alla Madre; (...) così ricade sul Re l'onore che vien reso in umile tributo alla *Regina*"». (n. 25)[41]

Queste ultime sono parole di s. Ildefonso sulle quali anche noi ci soffermeremo.

L'enciclica *Redemptoris Mater*, apparsa il 25 marzo

[41] *MC*, in *EV* 5/24-51.

1987[42], si sofferma sul tema della regalità di Maria al n. 41, citando per due volte *LG* 59 dove la Vergine è chiamata «universorum Regina». Giovanni Paolo II legge questa realtà all'interno dello schema abbassamento-innalzamento, umiliazione-gloria: la linea, potremmo dire, del *Magnificat*, e ne illumina il significato così:

> «Per questo, Maria è diventata *la prima tra coloro che*, "servendo a Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza *conducono i loro fratelli al Re*, servire al quale è regnare" *ed ha conseguito pienamente quello "stato di libertà regale", proprio dei discepoli di Cristo*: servire vuol dire regnare!»

E ancora:

> «Maria, serva del Signore, ha parte in questo regno del Figlio. La *gloria di servire* non cessa di essere la sua *esaltazione regale*».[43]

Fin qui le principali testimonianze del Magistero anche recente della Chiesa, nelle quali è possibile constatare la sostanziale continuità di linguaggio con il passato nell'uso dei titoli mariani regali, il cui valore perenne ancor più risalta nelle riletture e negli approfondimenti attuali.

---

[42] Alcuni mesi dopo la promulgazione della *Collectio missarum de b. M. V.* (15 agosto 1986), ma la sua elaborazione è da ritenersi *contemporanea* al nuovo libro liturgico. - «I due documenti sono certamente indipendenti tra loro: l'enciclica è, come è stato rilevato da più parti, opera personale del Santo Padre; la *Collectio*, opera di un peculiare *coetus* della Congregazione per il Culto Divino» (I. CALABUIG ADÁN, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in E. PERETTO [ed.], *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*. Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico: Roma 21-22-23 giugno 1988, Edizioni "Marianum" Roma - Edizioni Dehoniane Bologna 1989, p. 229).

[43] Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, in *EV* 10/1383-1386.

§ 3. La Liturgia romana, tra continuità e rinnovamento.

La riforma del Calendario liturgico ha interessato anche la festa di Maria Regina di recentissima istituzione; ad essa è stata assegnata una collocazione diversa; la celebrazione, con il grado di "memoria" obbligatoria, è stata fissata al 22 del mese di agosto, per armonizzarla con la celebrazione del mistero dell'Assunzione al cielo della Vergine:

> «quo clarius manifestetur nexus inter Regalitatem B. M. V. eiusque Assumptionem».[44]

---

[44] Cf *Calendarium Romanum ex decreto Sacrocancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio typica, Typis Poliglottis Vaticanis 1969, pp. 101 e 125. - A detta di D. M. Sartor non si tratta tanto di un 'declassamento', quanto di una conclusione appropriata per una solennità la cui celebrazione è, *almeno idealmente*, chiamata a protrarsi per otto giorni, come accade per il Natale del Signore e per la Pasqua (cf *MC* 7). Presso i bizantini l'Assunzione è la festa mariana per eccellenza; essa - oltre a chiudere l'anno liturgico che si apre il primo settembre nel segno della natività di Maria - è preceduta da 14 giorni di preparazione e seguita da otto giorni di festività (cf D. M. SARTOR, *Le feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, *op. cit.*, pp. 90-91). - Occorre però osservare che *liturgicamente* il passaggio da "festa" a "memoria" non è insignificante; dal punto di vista *pastorale*, va detto che tale memoria passa ordinariamente inosservata (a meno che non si tratti di santuari o di altre chiese locali dedicate a Maria Regina) vuoi quando viene a cadere in giorno feriale, vuoi quando cade di domenica dove non si fa nulla delle memorie. Alla festa Pio XII aveva legato l'atto comunitario e solenne del rinnovamento della consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, che ora è lasciato alla pratica individuale (cf l'esortazione apostolica *Signum magnum* di Paolo VI sopra citata). Se dal punto di vista teologico lo spostamento appare ineccepibile - e la sottolineatura del nesso regalità/assunzione è importante e di assoluto rilievo - ciò non toglie che la rettifica sia avvenuta a scapito della stessa *celebrazione*. Riprendendo le parole di D. Sartor, ci possiamo chiedere che cosa significhi "protrazione *ideale*" della solennità dell'Assunzione. La solennità che avvolge la celebrazione dell'Assunzione in Oriente non ha riscontri in Occidente. Nella Liturgia romana nel caso del Natale del Signore ad una *solennità* corrisponde un'altra *solennità*; alla *domenica* di Pasqua corrisponde la *domenica* in Albis; in entrambi i casi, poi, varie parti dell'ufficio della solennità principale sono iterate per tutta l'ottava. Nel caso dell'Assunzione, invece, a una *solennità* corrisponde una *memoria*, obbligatoria fin che si vuole, ma di grado nettamente

Sul fronte propriamente liturgico non va sottaciuto un importante evento che si colloca nell'ambito del rinnovamento dei libri liturgici: la promulgazione, in data 25 marzo 1981, del nuovo *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*[45], nel quale la Chiesa continua a far proprio - e riconosce come ancora significativo in ambito cultuale - persino il *gesto* dell'incoronazione, oltre ovviamente alla *corona*. Certamente il rito è stato rivisto, reimpostato, ricompreso[46]; ma tant'è: esso è lì a testimoniare come appartenga alle legittime manifestazioni della venerazione dovuta alla Madre di Dio anche un atto di omaggio così apparentemente lontano dalla sensibilità moderna.[47]

A ravvivare - possiamo ben dirlo - *decisamente* l'interesse per la regalità di Maria ha provveduto la *Collectio missarum de beata Maria Virgine*.[48]

La *Collectio missarum* è un *vero libro liturgico* espressamente sottoposto alla revisione dottrinale della Congregazione per la Dottrina della fede ed approvato per ben due

---

inferiore. La *Marialis cultus* è sicuramente il documento cui guardare con la più grande attenzione per aggiungere quello che ancora manca al completamento della riforma, fugando in tal modo ogni sospetto che lo spostamento sia un "*promoveatur* ut *amoveatur*".

[45] Cf SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1981.

[46] Cf I. CALABUIG, *Significato e valore del nuovo «Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis»*, in *Notitiae* 17 (1981), pp. 268-324. - Il significato del rito è oggetto di studio anche in S. GASPARI, *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico, op. cit.*, pp. 254ss.

[47] Suonano dunque eccessive le preoccupazioni di chi - preferendo magari il titolo "mediatrice" invece che "regina" - arriva ad affermare: «Sicut ridiculum fortasse hodie erit tribuere Christo titulum arcaicum et ut ita dicam patriarcale "capitis-tribus" ... ita possibile erit quod titulum Reginae quodam tempore proximo futuro non amplius ne dicam inintellectum modo sed etiam ridiculum hominibus videre poterit »: R. M. SBROCCHI, *Animadversiones circa momentum et movimentum "de Regalitate B. V.", op. cit.*, p. 529.

[48] CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio missarum de beata Maria Virgine* I; *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* II, Libreria Editrice Vaticana 1987.

volte dal papa.[49] Essa si colloca nell'area del Messale Romano cui appartiene come *appendice* e del quale condivide "principi e norme".[50] Le messe non sono *pro aliquibus locis*, bensì *pro omnibus locis* nell'ambito del rito romano.

La *CMBMV* costituisce insieme una *risposta* alle autentiche istanze del Concilio Vaticano II e una *proposta ufficiale* della Sacra Congregazione per il Culto Divino rivolta alle comunità ecclesiali, di celebrazioni *ricche di dottrina*, *varie* quanto all'oggetto specifico e che commemorano *correttamente* i fatti salvifici compiuti da Dio Padre nella Ss.ma Vergine in vista del mistero di Cristo e della Chiesa.

La finalità *essenziale* della raccolta è di sottolineare *la partecipazione di Maria al mistero di Cristo*; mentre la finalità *pastorale* è venire incontro alle necessità prima di tutto - ma non solo - dei santuari, fornendo formulari *vari dal punto di vista tematico* e tali da sottolineare la *ricchezza della partecipazione di Maria alla storia della salvezza* e al mistero di Cristo e della Chiesa.

L'opera rappresenta un notevole *progresso* della Liturgia romana nel settore specifico delle *messe votive* della Vergine (la cui celebrazione è possibile e utile sì nei santuari, ma anche nelle memorie di santa Maria in sabato e in tutti i giorni in cui sono consentite messe facoltative).

Il principio ordinatore della raccolta è squisitamente liturgico, si tratta infatti dell'*anno liturgico*. Questo principio ordinatore dà la possibilità di celebrare la *cooperazione* della Vergine all'opera della salvezza nel *tempo* liturgico più adeguato (avvento-natività, quaresima-pasqua, tempo ordinario[51]); sottolinea

---

[49] Cf I. CALABUIG, *Votivas*, in *Nuevo Diccionario de Mariología*, p. 2078 nota 3. A questo articolo ci ispiriamo per la breve sintesi delle caratteristiche del nuovo libro liturgico.

[50] Il Calendario Romano, il Messale Romano e l'*Ordo lectionum missae* non vengono toccati dalla *CMBMV*.

[51] Non sono le feste mariane del calendario ad essere il principio ordinatore della raccolta.

la dipendenza della celebrazione della memoria di s. Maria dalla celebrazione del mistero sacramentale di Cristo; facilita la comprensione vitale della figura e della missione della madre del Signore in prospettiva storico-salvifica di derivazione biblica; permette di approfondire la stretta relazione tra la Vergine e la missione salvifica della Chiesa.

Le messe sono disposte in modo tale da richiamare *la storia della salvezza* (aspetto biblico-salvifico), si armonizzano con il mistero di Cristo (aspetto misterico-liturgico) e tengono conto di alcune esigenze del calendario (aspetto eortologico). Le tappe della storia della salvezza nelle quali, sia pure in modi diversi, è presente Maria sono: la salvezza annunciata ai patriarchi e ai profeti, la salvezza manifestata pienamente in Cristo, la salvezza prolungata nel tempo della Chiesa (aspetto ecclesiale-sacramentale), la salvezza che avrà il suo pieno e universale compimento nella gloriosa seconda venuta di Cristo quando egli, annientata la morte, sottometterà a sé tutte le cose e consegnerà il Regno a Dio Padre.

Altre caratteristiche sono di assoluto rilievo.

— Anzitutto quelle *dottrinali.*[52] - *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* e *Marialis Cultus* sono le fonti immediate dei formulari. L'orizzonte teologico della raccolta è lo stesso del titolo del cap. VIII della *LG*: «La beata Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa»; nella *Collectio* sono evidenti la centralità del mistero di Cristo, l'attenzione alla pneumatologia, l'attenzione all'ecclesiologia, l'accentuazione dell'esemplarità, l'attenzione all'antropologia, l'attenzione ecumenica.

— In secondo luogo le caratteristiche *liturgiche.* - Esse sono ben visibili nell'*ampiezza* della proposta (ogni formulario è infatti

---

[52] «Collectio missarum de beata Maria Virgine, a Summo Pontifice Ioanne Paulo II probata et a Congregatione pro Cultu Divino promulgata, hoc in primis spectat ut, in cultu beatae Virgini Mariae tribuendo, celebrationes foveantur quae *polleant doctrina, argumentorum commendentur varietate et rite commemorent facta salutis a Domino Deo in beata Virgine patrata, intuitu Christi et Ecclesiae mysterii*» (*Praenot., De «Collectionis missarum natura»*, n. 19).

completo e originale), nella *organicità*, nella *continuità eucologica* tra i testi della *CMBMV* e il patrimonio tradizionale, nell'*impronta biblica*.

Del tutto condivisibili le valutazioni positive espresse da più parti:

> «Libro no previsto por la reforma litúrgica, llegado inesperada y silenciosamente, fruto de los deseos del pueblo de Dios y de la atención de los responsables de la liturgia romana, la *CMBMV*, "por su riqueza teológica y su capacidad de inspirar una piedad mariana más bíblica i eclesial" es una de las respuestas más significativas y cordiales de la iglesia de nuestro tiempo a la exhortación conciliar de promover sobre todo el culto litúrgico a la santísima Virgen (cf *LG* 67).
>
> Al conjunto de los formularios es aplicable lo que agudamente ha escrito J. López Martín a propósito de las *OG* de la *CMBMV*: "Han puesto de manifiesto la riqueza de una mariología que hunde sus raíces en la tradición viva de la iglesia, representada por la admirable síntesis que de la biblia, los padres y la experiencia secular de oración y de contemplación hace la liturgia. De la liturgia emerge una *imagen* de María sumamente original y que no deberá jamás descuidarse. El concilio Vat II puso las bases para una profunda renovación de la mariología, no sólo en el sentido de la reflexión teológica, sino sobre todo en el sentido de *una mariología como expresión del misterio de Cristo en María*, hecho vida, celebración y principio de apostolado. Los que llegaron a creer que el Vat II no había destacado suficientemente la figura de María, pueden comprobar ahora las líneas maestras de un desarrollo espléndido de lo que el concilio quiso decir de María en el misterio de Cristo y de la iglesia. Pero no se puede olvidar que ha sido la renovación litúrgica, acompañada del magisterio pontificio (especialmente en la *Marialis cultus*), la obra de la iglesia que ha hecho posible de manera viva y eficaz ese desarrollo"».[53]

Ai creatori di quest'opera - dove il meglio dell'antico

[53] Cf I. CALABUIG, *Votivas, op. cit.*, p. 2077.

risulta conservato - è stato giustamente riconosciuto lo sforzo di rinnovamento e di creatività compiuto (vedi, in modo particolare, i prefazi). La costante preoccupazione e precisione dottrinale traspare, in modo ancor più marcato, nelle *introduzioni*, che talora sono - pur nella loro sobrietà - veri e propri trattati di spiritualità mariana.[54] A dieci anni di distanza dalla sua pubblicazione si riconosce oggi senza difficoltà il valore di questa appendice del Messale Romano che ha felicemente ovviato a una certa monotonia in tema di celebrazioni mariane.[55]

Ha scritto di recente M. Sodi:

> «Nell'ambito della riforma liturgica attuata secondo la *mens* del Concilio ecumenico Vaticano II, è da collocare anche un particolare libro liturgico dal titolo "Collectio Missarum de beata Maria Virgine". Esso non è il frutto dell' "adattamento" di un precedente simile libro; al contrario, è uno strumento nuovo, nato per rispondere ad un bisogno reale (santuari mariani, comunità religiose e parrocchiali, associazioni...), e per mettere a disposizione di tutta la Chiesa - secondo il classico principio della *communio bonorum* - tesori di fede orante accumulati dall'esperienza più o meno secolare delle varie comunità cristiane, o scaturiti da un attento lavoro redazionale.
> Si tratta di un'opera che non nasce improvvisa, ma che si colloca come *significativo punto di maturazione nell'ambito di un cammino di crescita della comprensione teologica da parte delle Chiese circa la figura della Vergine Maria e il suo ruolo particolarissimo e unico nella vita di Cristo e della Comunità ecclesiale di ogni tempo e luogo*».[56]

---

[54] Cf J. LAURENCEAU, *Quarante-six Messes en l'honneur de la Vierge Marie*, in *La Maison-Dieu* n. 175 (1988), pp. 86-90.

[55] Monotonia ereditata del Messale di Pio V.

[56] M. SODI, *La «Collectio missarum de beata Maria Virgine» a dieci anni dalla sua pubblicazione. Prospettive per la sua valorizzazione e per ulteriori approfondimenti teologico-liturgici*, in *Notitiae* 32 (1996), p. 317. - L'articolista suggerisce, in appendice, una serie di piste di ricerca a partire dalla lunga serie di titoli riconoscibili nell'insieme dei formulari, segnala il proliferare di studi e propone una bibliografia aggiornata.

Che dal Concilio sia partito l'impulso a un ripensamento della pietà mariana è fuor di dubbio. Dieci anni dopo l'istituzione della festa di Maria Regina veniva portata a compimento l'elaborazione della *Costituzione sulla Chiesa* e con essa del celebre *Capitolo VIII*. La figura di Maria, come abbiamo visto, veniva collocata nel posto ritenuto più consono e opportuno[57], facendo largo spazio non alla "teologia dei privilegi" ma a quella del "servizio" che ella rende al Figlio e alla Chiesa. L'attenzione si sposta fondamentalmente, anche se non esclusivamente, dai *titoli* alle *funzioni*, viste nella *storia della salvezza* ed inquadrate nell'*economia trinitaria*. La nuova, e per noi fondamentale, sintesi conciliare riconsidera e a suo modo "ricentra", anzitutto cristologicamente, la figura della Vergine creando le premesse per una più profonda comprensione anche della sua missione regale nell'opera della salvezza.

Ciò che la Congregazione per il Culto divino ha consegnato alle assemblee oranti è un ampio ventaglio di proposte celebrative che collocano il tema della *dignità* e soprattutto della *funzione regale* di Maria decisamente in primo piano; la considerazione e la celebrazione di questa realtà offre il terreno liturgico teologico e dottrinale a cui agganciare una molteplicità di iniziative pastorali utili a (ri)collocare nel cuore delle espressioni di fede del popolo di Dio colei *per mezzo della quale* si accede a Cristo, unico mediatore di quella salvezza che tutti raggiunge nell'oggi della celebrazione dei santi misteri.

I *Praenotanda*[58] della *Collectio missarum* contengono una

---

[57] Non senza un grosso travaglio e spaccature verticali dell'Assise (cf R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1987, p. 140).

[58] Sui *Praenotanda*, che meriterebbero un discorso a sé, cf J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *La «Collectio missarum» y el «Lectionarium pro missis de b. Maria Virgine». Contenido teológico de sus «Praenotanda»*, in I. CALABUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi.* Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 599-603.

serie di utili indicazioni, veri e propri criteri-guida, anche per il lavoro di ricerca.

Accanto alla sollecitazione dei pastori rivolta a ogni cristiano di «promuovere generosamente il culto, specialmente liturgico, verso la beata Vergine»[59] - che da sola esprime una *priorità* - le premesse contengono ancora l'invito a:

— *considerare*, nella celebrazione dei misteri lungo l'anno liturgico, *il nesso indissolubile Maria-Cristo nell'opera della salvezza*: in Maria la Chiesa ammira ed esalta «*il frutto più eccelso della redenzione*» da lui operata, e «contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa tutta desidera e spera di essere»;[60]

— *non perdere di vista* l'inserimento di Maria nella "*storia* della salvezza": la Vergine rappresenta il culmine della preparazione dell'antica economia alla venuta del Redentore universale e del suo regno messianico[61] ma è anche costantemente presente in ogni risvolto della nuova economia fino al suo compimento;[62]

---

[59] «Concilium Vaticanum II in Constitutione dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, cum exposuerit doctrinam catholicam de natura venerationis sanctae Mariae, Christi matri, tribuendae, "*omnes Ecclesiae filios admonet*, ut cultum, praesertim liturgicum, erga beatam Virginem generose foveant» (*Praenot.* 1: con rinvio a *LG* 67).

[60] «In [...] annuo mysteriorum circulo celebrando, sancta Ecclesia beatam Mariam Dei Genitricem cum peculiari amore veneratur, quae indissolubili nexu cum Filii sui opere salutari coniungitur; in qua *praecellentem Redemptionis fructum* miratur et exaltat, ac veluti in *purissima imagine*, id quod tota esse cupit et sperat cum gaudio contemplatur»: *Praenot.* 1; cf *SC* 103.

[61] «Veteris Testamenti oeconomia ad hoc potissimum disposita erat, *ut Christi universorum redemptoris Regnique messianici adventum praepararet, prophetice nuntiaret* (cf *Lc* 24, 4; *Gv* 5, 39; *1 Pt* l, 10) *et variis typis significaret* (cf *1 Cor* 10, 11)»: *Praenot.* 4 (cf *DV* 15).

[62] «Beata Maria autem quae, ex divino consilio, propter Christi et Ecclesiae mysterium "in historiam salutis intime est ingressa" (cf *LG* 64) diversis mirisque modis vitae Christi mysteriis active interfuit»: *Praenot.* 5. - «Missae de beata Virgine vim et sensum trahunt ex *eius intima participatione historiae salutis*. Ecclesia enim Matris Domini munus in opere redemptionis commemorans aut privilegia recolens, *facta salutis in primis celebrat quibus beata Virgo, ex salvifico Dei consilio, interfuit intuitu mysterii Christi*»: *Praenot.*

— *cercare* nella celebrazione liturgica il luogo eminente della "presenza regale" di Maria, che va compresa alla luce della "molteplice" presenza di Cristo; nella Liturgia egli infatti è in vario modo *realmente* presente: come *capo* che presiede l'assemblea cultuale *le cui membra sono insignite della dignità regale*, come *maestro* che continua a proclamare il vangelo della salvezza, come *sacerdote, mediatore, fratello primogenito*...[63] È significativo che il testo dei *Praenotanda* al n. 12 prosegua con «*item*» (*allo stesso modo,* o *analogamente*):

> «*Item* beata Virgo, gloriose in caelum assumpta atque *apud Filium, Regem regum et Dominum dominorum* (cf *Ap* 19, 16) *exaltata, salutiferum munus a Deo Patre sibi commissum "non deposuit, sed multiplici intercessione sua pergit in aeternae salutis donis nobis conciliandis*".[64] Ecclesia autem quae, propter vincula quibus cum Maria nectitur, cum ipsa et sicut ipsa "Christi mysterium vivere vult",[65] iugiter experitur *beatam Virginem indesinenter, sed praesertim in sacra liturgia, sibi matrem et adiutricem adesse*»

e al n. 13:

---

6. - «Ex quibus factis salutis Ecclesia, anno liturgico ineunte, celebrat *opus Dei in Redemptoris Matre praeparanda***,** in qua, "post diuturnam exspectationem promissionis complentur tempora et nova instauratur oeconomia" (*LG* 55). Deus enim gratia sua in Mariam supervenit eamque a primo instanti suae Conceptionis ab omni peccati labe praeservavit, Spiritus Sancti donis replevit *ac deinceps indesinenter obtexit amore, "magna" ei faciens* (cf *Lc* 1, 49) *intuitu hominum salutis*»: *Praenot.* 7.

63 «In liturgia enim Christus multimode praesens adest (cf *SC* 6-7) *ut caput, quod coetui cultuali praeest, cuius membra regali dignitate exornantur*; *magister*, qui evangelium salutis adhuc proclamat; *sacerdos*, qui offert sacrificium novae legis et sua virtute in sacramentis agit; *mediator*, qui pro hominibus Deum Patrem indesinenter interpellat (cf *Eb* 7, 25); *frater* primogenitus (cf *Rm* 8, 29), qui innumerabilium fratrum vocibus vocem suam iungit»: *Praenot.* 11.

64 Cf *LG* 62.

65 Cf *MC* 11.

> «Liturgia enim suapte natura miro modo fovet, perficit atque exprimit *communionem* non solum cum Ecclesiis toto orbe diffusis, sed et cum caelestibus incolis, cum Angelis et Sanctis, et *in primis cum gloriosa Dei Genetrice*. Itaque Ecclesia, *cum beata Virgine intime communicans*,[66] *eiusque referens pietatis sensus*,[67] celebrat divina mysteria, quibus "Deus perfecte glorificatur et homines sanctificantur"».[68]

Bisogna, in definitiva, *considerare il mistero che* "*accomuna*" *Maria e la Chiesa*. Ancora il n. 13 contiene una serie di sottolineature proprio di questo nesso: *eius sociata*[69], *cum ipsa*[70], *eam imitata*[71] e conclude con la chiara affermazione dei compiti specifici della Theotokos: l' *aiuto,* la *protezione,* la *guida*, l'*intercessione,* che riconosceremo come funzioni propriamente regali nel corso della nostra indagine. Perciò la Chiesa:

> «*eius deprecationem invocat, sub eius praesidium confugit*,[72] *eam praecatur* ut fidelium plebem visitet ac gratiarum repleat donis;[73] cum ea, *gressus suos tuente benigna*, Christo fiducialiter

---

66 Cf *MR*, Canone romano, *Communicantes.*

67 Cf *MC* 16-20.

68 Cf *SC* 7.

69 «*eius sociata voci* Deum Patrem benedicit eiusque grato magnificat praeconio»: cf *Missale Romanum*, die 31 maii in Visitatione beatae Mariae Virginis, Collecta; *ibid.*, Praefatio II de beata Maria Virgine.

70 «*cum ipsa* cupit verbum Dei audire et assidue in corde conferre» (cf Rituale Romanum, *De Benedictionibus*, cap. IV, *Ordo benedictionis pro coetu ad catechesim vel orationem faciendam congregato*, *Preces*, n. 383 p. 147); «*cum ipsa* paschalis Christi mysteriis consors fieri exoptat et eius redemptionis operi sociari» (cf *Missale Romanum*, Missa votiva *de beata Maria Ecclesiae Matre*, Super oblata).

71 «*eam* cum Apostolis in cenaculo orantem *imitata*, Sancti Spiritus donum indesinenter implorat» (cf *ibid.*, Praefatio).

72 Cf *Liturgia Horarum*, Ant. finalis ad beatam Mariam Virginem, *Sub tuum praesidium.*

73 Cf *Liturgia Horarum*, die 31 maii in Visitatione beatae Mariae Virginis, Hymnus ad Officium lectionis «*Veni, praecelsa Domina*».

occurrit».[74]

Nel nuovo libro liturgico la Vergine in quanto "regina" è fortemente presente: quattro formulari fin nel loro stesso titolo richiamano *il tema* della sua regalità, a cui si guarda però intenzionalmente - stando alle note introduttive - in almeno una ventina di formulari; esso risulta di fatto trasversale all'intera raccolta ed è sviluppato in modo tale da rendere evidente come - ad esempio - anche l' aspetto dell'esemplarità rientri a pieno titolo nel tema della regalità.[75]

---

[74] Cf *Missale Romanum*, Missa votiva *de beata Maria Ecclesiae Matre*, Praefatio.

[75] I *Praenotanda* parlano della "forza" dell'esempio della beata Vergine: «De *vi exemplari* beatae Virginis in celebrationibus liturgicis». Dai nn. 14-18: «Liturgia cui mira vis inest praeterita revocandi eaque praesentia efficiendi, fidelium oculis persaepe proponit Virginis Nazarethanae *imaginem*; quae "semetipsam ut Domini ancillam personae et operi Filii sui totaliter devovit, sub ipso et cum ipso, mysterio redemptionis inserviens". - Quare, praesertim in actionibus liturgicis, Mater Christi tamquam "exemplar virtutum" et fidelis cooperationis operi salutis praefulget» (n. 14). - «Liturgia, e Sanctis Patribus doctrinam et sermonem mutuata, *vim exemplarem*, quae beatae Virgini inest, pluribus modis exprimit: tum eam *exemplar* vocans, praesertim cum vult eius sanctitatem in lucem proferre et tamquam fidelem ancillam Domini (cf *Lc* l, 38; 2, 48) et perfectam Christi discipulam fidelibus proponere; tum *figuram* eam appellans, cum monere exoptat conversationem sanctae Mariae - virginis sponsae matris - vitam Ecclesiae effingere eiusque gressus in itinere fidei et in Domini sequela dirigere; tum denique eam *imaginem* dicens, ut pateat Ecclesiam in beata Virgine, iam perfecte Filio configurata, cum gaudio contemplari "veluti in purissima imagine, id quod ipsa tota esse cupit et sperat"» (n. 15). - «Quare Ecclesia in sacra liturgia fideles *ad beatam Virginem imitandam* invitat in primis propter fidem et oboedientiam qua consilio salutis amanter adhaesit. In hymnis autem et texibus euchologicis *ampla et pulchra series exhibetur virtutum, quas Ecclesia, per saecula, Spiritu Sancto ducta, in Christi Matre invenit orando et contemplando didicit*» (n. 16). - «*Vis exemplaris beatae Virginis* in ipsa actione liturgica elucens fideles impellit Matri se conformari quo filio plenius se conforment. Sed et eos impellit Christi mysteria celebrare iisdem pietatis sensibus, quibus ipsa Filii nativitati et epiphaniae, morti et resurrectioni participavit. Eos *urget* scilicet verbum Dei sollicite custodire et diligenter conferre; Deum exsultanter laudare eique laetanter gratias agere; fideliter Deo ac fratribus inservire et seipsos generose offerre; perseveranter orare et implorare

§ 4. Oggetto, metodo e struttura della ricerca.

Alla luce di queste preziose indicazioni ci siamo mossi anche noi, nel tentativo di dare una risposta ad alcuni semplici quesiti implicitamente dettati dai succitati formulari: in che cosa consiste la regalità di Maria? qual è la funzione specifica - in relazione alla vita della Chiesa e di ogni singolo cristiano - della presenza "regale" di Maria *specialmente* nella liturgia? che cosa significa per il credente, oggi, *celebrare* Maria Regina?

4. 1 La domanda alla Tradizione

Per dare una risposta a questi come ad altri interrogativi abbiamo ritenuto necessario compiere un passo verso la Storia, prestando ascolto *prima di tutto alla Tradizione*, nella quale sono facilmente reperibili numerose tracce del sentire cristiano su questo punto specifico. Abbiamo rivisitato le opere dei Padri, di autori ecclesiastici talvolta meno famosi ma ugualmente interessanti, senza trascurare gli scritti pseudoepigrafici e gli apocrifi (che anticipano largamente - sia pure secondo modalità loro proprie - le riflessioni più sistematiche, e lasciano trasparire l'esistenza di modelli antropologici di riferimento, anche non necessariamente biblici). Il sondaggio[76] - limitato all'epoca patristica propriamente detta e condotto a partire dal titolo e dalle sue numerose variazioni - consente di ricomporre quel grande

---

fidenter; misericordes et humiles se exhibere; legem Domini colere eiusque voluntatem amplecti; in omnibus et super omnia Deum diligere; venienti Domino vigilanter occurrere» (n. 17). - «In celebratione missarum de sancta Maria presbyteri et omnes qui munere pastorali funguntur in primis studeant fideles monere *sacrificium eucharisticum memoriale esse Christi mortis et resurrectionis eosque impellere ad illud actuose et plene participandum*; minime vero praetermittant *vim exemplarem ostendere a sancta Maria manantem*, quae multum valet *ad fideles sanctificandos*» (n. 18).

[76] Dato il grande numero di testi e di autori non è pensabile una ricerca esaustiva sull'argomento.

mosaico che è il *tema* della regalità.

Questa prima parte della ricerca è suddivisa in *sei capitoli* nei quali studieremo, via via, alcuni testi apocrifi del II-III sec. dove le tracce di un'attenzione al tema della "regalità" di Maria appaiono già di una certa consistenza (*cap. I*). Sulle indicazioni di massima offerte da questo particolare tipo di documenti (un primo ventaglio di sottotemi in cui si muove la riflessione teologica) ripercorreremo le più significative testimonianze della letteratura patristica dalle origini al Concilio di Efeso (*cap. II*). In questo periodo storico emergono due grandi figure, s. Efrem e s. Ambrogio, che offrono la prima significativa sintesi originale della teologia della regalità mariana (*capp. III* e *IV*). Nel periodo successivo, da s. Pietro Crisologo a s. Ildefonso di Toledo, il quadro si arricchisce di ulteriori dettagli e diviene pressoché definitivo (*cap. V*). Ricomporremo in un'ampia sintesi tutti i dati dell'elaborazione patristica della *teologia della regalità* (*cap. VI*) che resterà sostanzialmente immutata nei secoli seguenti, pur rimanendo aperta ad accentuazioni, sottolineature, intuizioni anche originali (ma sempre a partire dal quadro originario che le contiene *in nuce*). Per questa ragione vogliamo riportare come *Appendice* alla prima parte del lavoro la testimonianza, molto interessante, della *Vita di Maria* che viene attribuita a s. Massimo il Confessore (VII sec.), ma che riflette il pensiero della Chiesa alle soglie dell'anno Mille: a partire dalla "glorificazione" di Maria - linea presente fin dall'inizio e nei termini che vedremo - la *Vita* recepisce più marcatamente la prospettiva assunzionistica, proiettando sulla regalità di Maria la luce del compimento definitivo della storia della salvezza: Maria, che ha sempre regnato e tuttora regna, *ancor più regnerà alla fine dei tempi*.

4. 2 L'orizzonte biblico

Le affermazioni patristiche sulla regalità di Maria muovono dalla Sacra Scrittura. Questo aggancio è di fondamentale importanza. La Parola di Dio è la fonte di tutto ciò che la Chiesa

crede. A partire dal Nuovo Testamento lo sguardo degli autori dei primi sette secoli si estende all'Antico, con grande rigorosità, ma anche con la grande libertà che è propria dell'*intellectus fidei*.

In questa seconda parte, il *primo capitolo* contiene una rassegna di tutti i *passi biblici* (anche di quelli che rappresentano semplici spunti in ordine allo sviluppo del tema) che la Tradizione fino al sec. VII prende in considerazione allorché tenta di elaborare un discorso sulla regalità di Maria. Il loro discreto numero, e la grande varietà di interpretazioni cui talora uno stesso passo è soggetto, obbliga ad una presentazione secondo l'ordine materiale dei libri biblici; nel corso dell'esposizione daremo conto delle rivisitazioni moderne, per concludere con una valutazione attraverso la comparazione. In un *secondo capitolo* esamineremo alcune pericopi neotestamentarie che riteniamo, forti delle indicazioni anche esegetiche dei Padri, davvero *fondanti* una teologia biblica della regalità di Maria.

4. 3 Il culto liturgico

Le testimonianze liturgiche di una presenza di Maria "in quanto" Regina sono antiche. I primi *indizi* - al di fuori ovviamente dell'ambito degli scritti neotestamentari - datano dal II-III sec., e diventano più significativi dal IV sec. in poi, in un crescendo continuo.

Anche la terza parte della tesi è divisa in due capitoli. Nel *primo* viene ripercorsa rapidamente la storia del titolo *regina-domina* nella liturgia occidentale, dal VII sec. ai nostri giorni, e viene offerta una breve sintesi del dato teologico della regalità di Maria presente nel *Messale Romano* e nella *Liturgia delle Ore* attuali. Nel *secondo* viene esaminata la *Collectio missarum de b. Maria Virgine*.

Nel presente "estratto" riteniamo utile riportare almeno la rapida sintesi della teologia della regalità di Maria che è propria del nuovo libro liturgico (cf § 1. delle *Conclusioni generali*).

4. 4 Ulteriori risultati della ricerca

Riserviamo alle pagine conclusive un distinto paragrafo per ricostruire minuziosamente le tappe della storia del titolo *regina-domina* nei secoli I-VII (§ 2.).

Un rapido sguardo all'insieme dei documenti utilizzati dimostra che la riflessione patristica relativa al nostro argomento è contenuta prevalentemente in scritti appartenenti all'area liturgica, ma non è assente altrove, perché il dato ha grande rilevanza dottrinale (§ 3.).

Lo studio effettuato porta a riconoscere la valenza *sintetica* di un titolo e di un tema: a partire dalla considerazione della regalità è possibile rileggere *tutto il mistero di Maria*, e il suo ruolo di cooperatrice della Redenzione *in tutta la storia della salvezza* (§ 4.). C'è dunque una *mariologia* della regalità.

Le perplessità circa l'uso del titolo nella liturgia non appaiono giustificate; dignità e ruolo regali di Maria sono tutt'altro che proiezioni semplicemente culturali di questo o quel periodo storico (§ 5.).

Delineiamo, infine, un quadro della rilevanza del *tema* della regalità di Maria per l'uomo d'oggi: il suo significato teologico e antropologico, liturgico ed esistenziale (§ 6.).

καὶ γνώτωσαν ὅτι ὄνομά σοι Δέσποινα

Cf *Sal* 83 (82), 19

Germanus I Constantinopolitanus, *In Praesentationem SS. Deiparae* II (*PG* 98, col. 317 B)

A Nelsi e Diana.
A mia madre
e alla dolce memoria
di mio padre.

PARTE PRIMA

IL TITOLO MARIANO "REGINA" NELLA TRADIZIONE PATRISTICA

Nella ricostruzione della storia[1] *del titolo mariano di "regina" rivestono senza dubbio grande importanza le voci autorevoli dei Padri della Chiesa.*

Non sono però di minor peso gli scritti di altri Autori ecclesiastici loro contemporanei, né possono essere trascurati gli Apocrifi, che storicamente accompagnano - e nel nostro caso sembrano *addirittura precedere - le prime attestazioni patristiche* esplicite *circa l'esistenza e il significato del titolo oggetto della nostra ricerca.*

Delimitare cronologicamente il campo di indagine non è stato facile. Abbiamo percorso questa storia a partire dalle prime testimonianze significative che risalgono, a quanto ci è dato attualmente di sapere, al II/III secolo, e - dopo un movimento di ritorno verso le Origini - siamo scesi sin verso la fine dell'epoca patristica propriamente detta, che si può ritenere conclusa, più o meno, con il VII sec.[2] *Con* Ildefonso di Toledo († 667) *l'elaborazione teologica di un titolo già da tempo accolto nella Liturgia è sostanzialmente compiuta*[3].

---

[1] L'esistenza di una "storia" di questo titolo è la nostra ipotesi di lavoro.

[2] Cf S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, Ediciones Adelcoa S. A., Burgos 1970-1985. C'è chi vedrebbe volentieri quest'epoca - che molti estendono fino a comprendere l'VIII sec. - conclusa nel 1054, con lo scisma d'Oriente, pur ammettendo l'assenza di grandi teologi dopo la morte di Isidoro di Siviglia (†636) e Giovanni Damasceno (†749). Cf A. BENOIT, *Attualità dei Padri della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 45-70.

[3] Non perdiamo di vista comunque gli sviluppi ulteriori, in particolare teniamo presente la stupenda sintesi rappresentata dalla *Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore la cui data di composizione è possibile si debba spostare in avanti: ad ogni modo non oltre il X sec. Eutimio († 1028) la tradusse dal greco in georgiano tra il 980 e il 990, ma l'opera era in circolazione da tempo. In essa, come risulterà evidente da ciò che diremo nell'*Appendice* a questa prima parte della ricerca, il discorso sulla regalità della beata Vergine è condotto quasi sulla falsariga del discorso sulla verginità perpetua (che è *ante-*, *in-*, *post-partum*). Per 'Massimo', Maria è "regina *semper*".

CAPITOLO I

TESTI APOCRIFI

§ 1. Il *Protovangelo di Giacomo*

Come già per altri temi mariani[4] anche nel nostro caso occorre prendere da subito in considerazione un'opera apocrifa, una di quelle opere che circolarono sin dai primi secoli del cristianesimo parallelamente agli scritti canonici, e da cui la Chiesa prese progressivamente e ufficialmente le distanze per difendere la purezza del deposito rivelato.[5] Gli Apocrifi sono testi spesso molto problematici là dove il loro contenuto tocca il piano della fede. Sono, d'altra parte, opere talora interessantissime per antichità, originalità, forma letteraria, e ben caratterizzate dal punto di vista dell'ambiente di origine. Abbiamo a che fare con scritti popolari, semplici nella costruzione, ingenui nel loro realismo, i quali attingono volentieri all'immaginazione e alla fantasia[6]. Sul valore storico di opere che hanno influenzato anche fortemente la pietà, l'arte, la preghiera, oggi la critica è concorde.

In seguito alla scoperta del Papiro Bodmer V, e successivamente alla pubblicazione, nel 1958, dell'edizione diplomatica dell'importante nuovo testimone del cosiddetto

---

[4] L'immacolata concezione, ad es., e l'assunzione. Alcune considerazioni che S. DE FIORES fa alla voce *Immacolata* nel *NDM*, specialmente alle pp. 680ss., potremmo ripeterle qui.

[5] In particolare con il famoso *Decreto Gelasiano*.

[6] Cf E. PERETTO, *Apocrifi e pietà popolare mariana*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998), p. 341.

"Protovangelo di Giacomo"[7] a cura di M. Testuz,[8] Émile De Strycker approntò nel volgere di pochi anni un'edizione critica di quella che egli considera la più antica forma nota di un testo molto amato lungo i secoli tanto in oriente che in occidente.[9] Gli studi di cui è corredato fanno di questo lavoro, apparso nel 1961, un punto di riferimento importante ed insieme sicuro per comprendere adeguatamente genesi e significato di quello che da molti è considerato il "principe degli apocrifi".

Quattro sono i passi che riteniamo significativi ai fini della nostra indagine: *Protov.* II, 1-2; VI, 1; VII, 1-2; X, 1-2.

Dopo l'umiliazione subita al tempio, Gioacchino si ritira nel deserto dove digiuna per quaranta giorni e quaranta notti con l'intento di ottenere da Dio la grazia di una discendenza[10]; la moglie, Anna, vede accresciuta la propria sofferenza.

> [1] Ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ Ἄννα δύο θρήνους ἐθρήνει καὶ δύο κοπετοὺς ἐκόπτετο λέγουσα· «Κόψομαι τὴν χηροσύνην μου καὶ κόψομαι τὴν ἀτεκνίαν μου.» [2] Ἤγγισεν δὲ ἡ ἡμέρα Κυρίου ἡ μεγάλη. Καὶ εἶπεν Ἰουθίνη ἡ παιδίσκη αὐτῆς πρὸς αὐτήν· «Ἕως πότε ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου; Ἰδοὺ ἤγγισε ἡ ἡμέρα Κυρίου ἡ μεγάλη, καὶ οὐκ ἔξεστί σοι πενθεῖν. Ἀλλὰ λάβε τοῦτο τὸ κεφαλοδέσμιον, ὃ ἔδωκέν μοι ἡ κυρία τοῦ ἔργου, καὶ οὐκ ἔξεστί μοι δήσασθαι αὐτό, καθότι παιδίσκη εἰμὶ σὴ καὶ χαρακτῆρα

---

[7] Il titolo che compare nel codice è: «Γένεσις Μαρίας. Ἀποκάλυψις Ἰακώβ». - Ἀποκάλυψις Ἰακώβ sembra però un'aggiunta posteriore. Cf É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961, pp. 65 e 208-216. Origene lo segnala come *Liber Iacobi.*

[8] TESTUZ M. (ed.), *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny - Genève 1958.

[9] Cf, ad es., L. M. PERETTO, *Influsso del Protovangelo di Giacomo nei secoli II-IV*, in *Marianum* 19 (1957), pp. 59-78. L'originale greco è stato ricopiato ininterrottamente fino al tardo medioevo: cf M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo testamento* I/2, Marietti, Genova 1981 (rist. 1992), p. 9.

[10] *Protov.* I, 1-4.

ἔχει βασιλικόν.» (*Protov*. II, 1-2)[11]

Il secondo capitolo del Protovangelo di Giacomo contiene il famoso dialogo tra la serva[12] e Anna. Si tratta di un passo difficile: su di esso la critica si è a lungo esercitata con risultati non sempre conciliabili tra loro. A noi interessa in particolare il κεφαλοδέσμιον, del quale si dice che ha un'impronta o marchio (χαρακτήρ) regale (βασιλικός). É. De Strycker mette in guardia dall'identificarlo - come fece tra gli altri É. Amann,[13] - con il διάδημα, copricapo regale dei re persiani. Egli sostiene trattarsi di un capo di abbigliamento femminile abbastanza comune.[14] Anche escludendo che vi sia identità tra il κεφαλοδέσμιον e il διάδημα resta tuttavia il fatto che il *Protov.* afferma di questo 'comune capo di abbigliamento femminile' che esso ha un segno inconfondibile, "regale" appunto, tale da renderlo comunque prezioso e sicuramente allusivo. Per ciò che esso significa nel contesto in cui si trova, mantiene tutto il suo valore l'osservazione dell'Amann: «Ce n'est pas sans intention que l'auteur fait proposer cet ornement à la femme de Joachim, il veut faire songer très

---

[11] «Et sa famme Anne se plaignait en deux complaintes et se lamentait en deux lamentations, disant: "Je me lamenterai sur mon veuvage et je me lamenterai sur ma stérilité." Or le grand jour du Seigneur approcha. Et Juthiné, sa servante, lui dit: "Jusqu'à quand humilies-tu ton âme? Voici que le grand jour du Seigneur s'est approché, et il ne t'est pas permis de pleurer. Prends plutôt *ce bandeau* que m'a donné la maîtresse de l'atelier et qu'il ne m'est pas permis de mettre, *parce que je suis ta servante et qu'il porte une marque royale*.» Cf É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, pp. 68-71. Lo stesso studioso avverte che «la maîtresse de l'atelier» è solo una delle possibili traduzioni; un'altra è, a rigore, ugualmente legittima: «la propriétaire de l'objet» (cf *ivi*, p. 71 n. 6).

[12] Eutine, Iutina, Iutin, Iuti, Iut, Utina, Giuditta... Sulle forme del nome della serva di Anna cf É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, pp. 313-315.

[13] Cf É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Introduction, textes, traduction et commentaire. Letouzey et Ané Éditeurs, Paris 1910, p. 186.

[14] Cf É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, pp. 305-306.

discrètement à la dignité d'Anne; elle seule peut porter ce bandeaux, car il ne convient qu'à *la fille des rois*»; e aggiunge: «si l'origine davidique de Joachim et d'Anne n'est indiquée nulle part d'une manière précise, elle est constamment supposée».[15] La dignità 'regale' di Anna - in quanto discendente del re Davide - non è però fine a se stessa. Non è per esaltare Anna che spunta nel racconto (popolare, fantastico...) un copricapo, o meglio una fascia fermacapelli, di questo tipo: è perché attraverso Anna, che concepirà finalmente e in modo straordinario[16] una creatura, l'anonimo Autore intende alludere alla dignità regale di Maria - ugualmente discendente del re Davide e futura madre del messia e re davidico. Anna infatti rifiuta, apparentemente con sdegno[17], il dono di Iutina.[18] Trattandosi di un midrash che 'liberamente'

---

[15] É. AMANN , *Le Protévangile de Jacques..., op. cit.*, p. 186.

[16] Non soltanto con riguardo all'età, ma anche al modo del concepimento: nel *Protov.* non è del tutto chiaro se il concepimento avvenga con o senza l'intervento di Gioacchino. Gli interpreti sono divisi su questo punto. L'autore del testo era già un partigiano delle tesi immacoliste?

[17] Se teniamo conto del carattere fiabesco del *Protov.*, il rifiuto potrebbe senza forzature essere inteso come uno schermirsi di Anna di fronte ad un segno che avverte come non spettante direttamente o propriamente a lei.

[18] Non è necessario, a nostro avviso, spingersi fino a intravedere, nel rifiuto di Anna, uno sdegno relativo a qualcosa di peccaminoso nel senso indicato da B. Emmi, che ritiene il copricapo un oggetto magico atto a vincere la sterilità; cf B. EMMI, *Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo (3, 11 - 5, 5* [righe del Papiro Bodmer V]*)*, in: *Studia Patristica* VII (1966), pp. 184-193; si veda in particolare quanto lo studioso afferma a p. 192. Il pensiero di B. Emmi - un'ipotesi, tutto sommato - viene ripreso da E. COTHENET: *Le Protévangile de Jacques comme premier témoin de la piété mariale populaire*, in *Liturgie - Spiritualité - Cultures.* Conférences Saint-Serge. XXIX[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 29 juin - 2 juillet 1982, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983, p. 69. Nell'interpretazione di questo punto del *Protov.* la posizione di É. Amann è, giustamente riteniamo, più sfumata; egli, oltretutto, tiene nel debito conto la versione siriaca dell'opera. La serva avrebbe ricevuto il copricapo come dono per i suoi buoni servigi presso una padrona dalla quale era stata in precedenza. Nella versione etiopica non si tratta nemmeno di Iutina, ma di una vicina di Anna che le fa la proposta di indossare l'indumento. Cf É. AMANN, *Le Protévangile..., op. cit.*, pp. 186-187.

utilizza per i propri scopi alcuni passi biblici[19], trattandosi soprattutto di un racconto in cui si riconoscono senza difficoltà tratti fiabeschi, non ci sembra del tutto fuori luogo vedere nel κεφαλοδέσμιον quasi un oggetto misterioso, che appare e subito scompare, proprio perché la sua funzione è soltanto quella di alludere a qualcosa che diverrà più chiaro nel successivo svolgersi della trama.

Un oggetto per molti aspetti simile lo incontriamo anche nel *Vangelo dell'Infanzia del Salvatore* (cod. Arundel 404, cap. 91). I Magi raccontano a Giuseppe della loro visita ad Erode: «Lo stesso Erode ci diede *il suo diadema che portava sul capo*, questo diadema ha una mitra bianca, e l'anello regale ornato di una gemma, sigillo incomparabile, mandatogli in dono dal re dei Persiani, ordinando di offrire questo dono al ragazzo».[20] L'apocrifo in questione - costruito su un nucleo certamente anteriore al VI sec. - dipende notoriamente dal *Protov.* Anche qui notiamo la presenza di segni regali (singolarmente anche del diadema), l'ambiguità - marcata in questo caso - del donatore e dei doni, la dignità davvero regale del destinatario dei doni stessi. Nel passo che abbiamo scelto di presentare per primo, sono pressappoco questi stessi ingredienti narrativi che simbolicamente vengono utilizzati per designare, anche se indirettamente, la dignità-regalità di colei che da Anna nascerà.

Lungo questa linea ci sembra si muova l'*Omelia sulla fuga in Egitto e sul monte Coscam* dello Pseudo-Teofilo di Alessandria nel punto in cui accenna agli "abiti" di Maria e Gesù: di questi pure si dice che sembrano vestiti da re, preziosissimi, tanto che

---

[19] *Tb* 2, 13 (cf É AMANN, *Le Protévangile..., op. cit.*, p. 187); *1 Sam* 1, 6 e *Gdt* 10, 3 (secondo L. M. PERETTO: *Testi sacri nel Protovangelo di Giacomo*, in *Rivista Biblica* 3 [1955], p. 175-177); per il seguito della narrazione anche *Rt* 1, 21 (secondo É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.* p. 70). Per non indicarne che alcuni.

[20] In L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, U.T.E.T., Torino 1971 (rist. 1975), p. 146. Non molto diversamente il cod. Hereford 0.3.9. *Ivi*, pp. 188-189.

due ladroni progettano di impossessarsene.[21] C'è dunque un filo continuo che lega insieme diversi capi di abbigliamento ai quali viene affidato il compito di indicare proprio la "regalità".

Un'ulteriore - e, crediamo, definitiva - conferma della legittimità dell'interpretazione da noi data del κεφαλοδέσμιον è contenuta nell'*Omelia per l'Annunciazione della santissima Madre di Dio* di Germano di Costantinopoli († 733). Parafrasando in forma dialogica *Lc* 1, 26-38 egli fa dire all'angelo: «Θρόνος θεοβάστακτος, καὶ βασιλικὴ καθέδρα τοῦ ἐπουρανίου Βασιλέως κληθήσῃ, καθότι Βασίλισσα καὶ Δέσποινα, καὶ βασιλέως ἐπιγείου θυγάτηρ τυγχάνεις, καὶ χαρακτῆρα ἔχεις βασιλικόν».[22] L'ultima espressione, χαρακτῆρα ἔχεις βασιλικόν, è esattamente la stessa che troviamo nel *Protovangelo di Giacomo* e sulla quale abbiamo concentrato la nostra attenzione.[23]

Un secondo punto del *Protov*. su cui vale la pena soffermarsi è quello che accenna alle precauzioni prese da Anna per difendere la bambina da ogni contatto compromettente per la

---

[21] «Regis imitantur indumenta», «regalia sunt vestimenta»: cf Alvarez Campos V, 5565. 5584. La traduzione italiana è in *TMPM* 4, pp. 721 e 725. L'epoca di composizione dell'omelia è il VI-VII sec.

[22] «Tu sarai chiamata trono che porta Dio e regale seggio del Re celeste, in quanto Regina e Sovrana, mentre sei anche figlia di un re terreno ed *hai un'impronta regale*». La traduzione è di V. Fazzo: cf GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Omelie Mariologiche*, Città Nuova Editrice, Roma 1985, p. 82. Il testo greco dell'omelia *In Annuntiationem SS. Deiparae* si trova in *PG* 98, coll. 320-337; il passo citato è nelle coll. 324D-325A. Nel corso della stessa omelia è la Vergine a dire di sè: Χαρακτῆρα φέρουσα βασιλικὸν καὶ εἰς τὰ βασίλεια τῆς ἐμῆς Βηθλεὲμ τιθηνήσασα... (*Ivi*, col. 329 C).

[23] Non è escluso che proprio a partire dal κεφαλοδέσμιον del *Protovangelo di Giacomo* sia invalsa l'abitudine di descrivere Maria nella gloria ornata del diadema (cf, ad es., l'*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi* dello Pseudo Basilio di Cesarea, che citeremo più avanti: p. 277 n. 252). S. Germano di Costantinopoli usa il titolo mariano "diadema della Chiesa" (cf *Discorso per l'Annunciazione della Santissima Madre di Dio*: *Omelie Mariologiche*, *op. cit.*, p. 100).

sua purezza: la donna è animata dal desiderio di offrire a Dio un dono integro, adempiendo così il suo voto in modo degno della magnanimità del Creatore.

> Ἡμέρᾳ δὲ καὶ ἡμέρᾳ ἐκραταιοῦτο ἡ παῖς. Γεναμένης <δὲ> αὐτῆς ἐξαμήνου ἔστησεν αὐτὴν ἡ μήτηρ αὐτῆς χαμαί, διαπειρᾶσαι εἰ ἴσταται. Καὶ ἑπτὰ βήματα περιπατήσασα ἦλθεν εἰς τὸν κόλπον τῆς μητρὸς αὐτῆς. Καὶ ἀνήρπασεν αὐτὴν ἡ μήτηρ αὐτῆς λέγουσα· «Ζῇ Κύριος ὁ Θεός μου· οὐ μὴ περιπατήσῃς ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἕως σε ἀπάξω ἐν τῷ ναῷ Κυρίου.» Καὶ ἐποίησεν ἁγίασμα ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς, καὶ κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον οὐκ εἴα διέρχεσθαι δι᾽ αὐτῆς. Καὶ ἐκάλεσε τὰς θυγατέρας τῶν Ἑβραίων τὰς ἀμιάντους, καὶ διεπλάνων αὐτήν. (*Protov.* VI, 1)[24]

Quando Maria giunge all'età di sei mesi, Anna, per la prima volta stando al racconto, verifica se la figlia si regge in piedi mettendola 'a terra' (χαμαί): la bambina fa sette passi e ritorna immediatamente, e spontaneamente, in grembo alla madre. A

[24] «De jour en jour l'enfant se fortifiait. Et quand elle fut âgée de six mois, sa mère la mit à terre, pour voir si elle se tenait debout. Et après avoir marché sept pas, elle (re)vint vers le giron de sa mère. Et sa mère la prit dans ses bras, disant: "(Aussi vrai que) vit le Seigneur mon Dieu, *tu ne marcheras pas sur cette terre* jusqu'à ce que je t'emmène dans le temple du Seigneur." *Et elle fit un sanctuaire dans sa chambre. Et elle ne permettait pas que (rien) de profane ni d'impur ne la traversât.* Et elle invita les filles des Hébreux (qui étaient) sans souillure, et elles la divertissaient». Per comodità riportiamo anche il seguito del Protovangelo nella traduzione che ne dà il De Strycker fino a VI, 3: «Et l'enfant arriva à l'âge d'un an, et Joachim fit un gran festin et invita les princes des prêtres, les prêtres, les scribes, le conseil des Anciens et tout le peuple d'Israël. Et Joachim présenta sa fille aux prêtres, et ils la bénirent, disant: "Dieu de nos pères, bénis cette enfant et donne-lui un nome célèbre (et) éternel dans toutes les générations." Et tout le peuple dit: "Puisse-t-il en être ainsi. Amen." Et ils la présentèrent aux princes des prêtres, et (ceux-ci) la bénirent, disant: "Dieu des hauteurs (célestes), jette les jeux sur cette enfant et bénis-la d'une bénédiction suprême, au-delà de laquelle il n'y en ait plus d'autre." Et sa mère l'emporta dans le sanctuaire de la chambre et donna le sein à l'enfant»: É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne...*, *op. cit.*, pp. 89-93.

proposito di questo particolare A. Meyer segnalava, all'inizio del nostro secolo, la coincidenza tra il comportamento di Maria e quello del Bodhisattva Maitreya[25]. Pubblicando nel 1949 *La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* A. Foucher scriveva: «Les divers textes ne font le plus souvent que confirmer en sanskrit ou en prâkrit ce que nous avons lit en pâli. Toujours le Bodhisattva parcourt d'un seul regard l'univers entier et, en pleine connaissance de cause, se rend témoignage à lui même; *toujours il fai sept pas vers le Nord et, pendant qu'il marche, les insignes de sa royauté ... l'accompagnent...* Seule addition d'importance, des lotus... éclosent à présent sous chacun de ses pas».[26] Il Buddha del nuovo periodo cosmico[27] nel compiere quella che appare come un'azione rituale[28], proclama la propria preminenza sul mondo[29]; anche a detta degli esperti brahmani consultati in occasione del sogno premonitore di Māyā che lo darà alla luce, se lo vorrà egli potrà diventare il supremo signore dell'universo[30]. Fatto interessante: il Buddha viene concepito in modo verginale - il *Protov.* fa sospettare una modalità simile anche per Maria - e nasce in modo straordinario dalla regina sposa del nobile sovrano

---

[25] Cf E. HENNECKE (ed.), *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1904, p. 113.

[26] A. FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris 1949, p. 51. I fiori di loto impediscono di fatto un 'mettere piede a terra' effettivo; cf, nel *Protov.*, il giuramento che Anna proferisce immediatamente dopo il ritorno di Maria nel suo grembo.

[27] Periodo successivo a quello del Buddha storico.

[28] Il passaggio da "una sola direzione" a "tutte le direzioni" sarebbe avvenuto per armonizzare il comportamento del Buddha con il rituale della consacrazione dei re. Cf A. FOUCHER, *La vie du Bouddha...*, *op. cit.*, p. 51.

[29] "Io sono il primo del mondo, Io sono il più grande del mondo..."; cf J. GONDA, *Le religioni dell'India*, in: P. TACCHI VENTURI - G. CASTELLANI, *Storia delle Religioni.* V, U.T.E.T., Torino 1971[6], pp. 452-453.

[30] Questa l'interpretazione che danno del sogno di Māyā. Con il passare del tempo la figura del Bodhisattva viene interpretata sempre più come superiore a tutte le dignità principesche e divine. Cf J. GONDA, *Le religioni dell'India*, *op. cit.*, p. 452.

Kapilavastu.[31] Nella vicenda relativa a tale personaggio si scoprono analogie evidenti anche con il concepimento e la nascita di Cristo[32]. Il materiale leggendario appartenente ad una tradizione orientale presente nel *milieu* culturale dell'autore, *può* essere all'origine dell'interessante quanto oscuro dettaglio riportato dal nostro testo.

Un secondo dato è contenuto nel passaggio che riferisce la decisione di Anna: «οὐ μὴ περιπατήσῃς ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἕως σε ἀπάξω ἐν τῷ ναῷ Κυρίου». A detta di R. Di Segni questo comportamento è immediatamente spiegabile con la preoccupazione di garantire la purità rituale di Maria, essendo essa destinata - per il voto formulato dalla genitrice - a servire nel Tempio. Lo studioso ricorda che nel sesto ordine della *Mišna*[33], per ottemperare alle prescrizioni relative alla purificazione contenute in *Num* 19 un intero trattato (*Parah*) descrive una serie di procedure - in particolare relative all'attingimento di acque pure - che richiamano il cap. VI del *Liber Iacobi*;[34] in modo particolare rende comprensibile la decisione di Anna di costruire nella sua camera un santuario per la bambina. Maria vive dunque segregata perché destinata al culto.[35] L'usanza di utilizzare in qualche modo

---

[31] Il nuovo Buddha le entra da un fianco. Cf J. GONDA, *Le religioni dell'India, op. cit.*, p. 452.

[32] Cf A. FOUCHER, *La vie du Bouddha..., op. cit.*, pp. 46-47.

[33] È la principale raccolta degli insegnamenti tannaitici.

[34] Questo capitolo della *Mišna* pare contenga una tradizione antica, di molto precedente l'epoca della redazione definitiva del codice (attorno al 200 d. C.); l'introduzione del brano nel testo della *Mišna* in formazione sarebbe avvenuta a Javneh negli anni immediatamente successivi alla distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.). Cf R. DI SEGNI, *Rapporti con tradizioni rabbiniche di una narrazione apocrifa sull'infanzia di Maria (Protoevangelo di Giacomo, capitolo 6)*, in *Henoc* 5 (1983), pp. 237-238.

[35] Il brano della *Mišna* spiega la sequenza dei dettagli dell'apocrifo: Maria non deve camminare nella terra, perché ne può ricevere una impurità particolare, che le impedirebbe il servizio sacro; il "santuario" che viene costruito nella stanza di Anna (per Di Segni: nella stanza di Maria) appare come una struttura architettonica tale da impedire il contatto con un'eventuale impurità sottostante; anche gli spostamenti di Maria avvengono in forma protetta: la bambina potrà

bambini in tenera età per il servizio nel Tempio è storicamente certa.[36] Ciò naturalmente apre un ulteriore capitolo sugli influssi cui fu aperto l'estensore del racconto.[37]

Anche le pratiche rabbiniche, infatti, hanno i loro addentellati nella cultura dell'ambiente circostante.[38] Nella sua monumentale opera di antropologia religiosa comparata J. G. Frazer ha raccolto diverse testimonianze sui tabù riguardanti i re; uno di questi tabù riguarda proprio il fatto che specialmente i re non mettono mai piede a terra.[39] Altri tabù, finalizzati solitamente a mettere il re al riparo da ogni pericolo, riguardano gli alimenti.[40]

---

toccare la terra "con i suoi piedi" solo nel Tempio, nel terzo gradino dell'altare (cap. VII, 3). Tutto questo comporta una precisa conoscenza dei problemi presenti nell'ambiente di origine della narrazione. Cf R. DI SEGNI, *Rapporti con tradizioni rabbiniche..., op. cit.*, pp. 239-240. Il Protovangelo attingerebbe a fonti gerosolimitane; il De Strycker, invece, propende per l'Egitto come luogo di stesura del testo.

[36] Per l'attingimento di acque pure dal corso d'acqua di Siloe e per il loro trasporto al Tempio ai fini della purificazione rituale «"V'erano dei cortili a Gerusalemme, costruiti sopra alla roccia, e sotto di essi vi era il vuoto, per il dubbio di una tomba nascosta. Vi conducevano donne incinte, che colà partorivano e allevavano i loro figli" (*Parah*, cap. 3, 2). Il vuoto sotto alla roccia creava uno spazio tale che l'impurità derivante dalla presenza di una eventuale tomba non potesse arrivare in superficie. In questo modo i bambini nati in quelle zone protette crescevano immuni dal contatto con l'impurità e potevano essere utilizzati per il rito dell'attingimento...»: R. DI SEGNI, *Rapporti con tradizioni rabbiniche..., op. cit.*, pp. 237-238.

[37] *Ivi*, p. 235.

[38] La *Mišna* stessa risente di questo tipo di aperture; talvolta è difficile distinguere in essa ciò che appartiene al mondo ebraico da quello che proviene, ad es., dal mondo greco. Per un accenno a questo problema cf G. STÄLIN, μῦθος, in *GLNT* VII, coll. 593-594.

[39] L'A. ricorda tra gli altri, e a mo' di esempio, il caso del *mikado* o *dairi* giapponese il quale crede che sarebbe assai nocivo alla sua dignità e santità toccare la terra con i piedi. Ancor più grave sarebbe se la sua sacra persona fosse esposta all'aria aperta... Cf J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (rist. 1995), p. 206. Nel *Protov.* Maria è "chiusa" nella stanza materna, e gioca soltanto con ragazze "senza macchia".

[40] Cf J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro..., op. cit.*, pp. 236-237 e 241.

Anna procura di osservare rigidamente le leggi giudaiche sulla purità, attenta a che nulla di profano o di impuro "attraversi" il corpo di Maria. I commenti a *Protov*. VI, 1 non mancano di richiamare *At* 10, 14; 11, 8 dove si legge alla lettera la stessa espressione contenuta nel nostro testo. La sensibilità e il rispetto per norme di questo tipo, che rimanda a una prassi giudaico-rabbinica, si comprende ancor meglio alla luce, possiamo benissimo supporre remota, dei tabù nominati or ora, anche se direttamente non hanno ispirato il brano.[41]

L'isolamento 'assoluto' di Maria nei tre anni che precedono il suo trasferimento al Tempio, il significato della sua segregazione - è offerta totalmente a Dio[42] -, la marcata sacralità della sua persona, l'omaggio dei pontefici, dei sacerdoti, degli scribi, del sinedrio e di tutto il popolo di Israele al compimento del primo anno, le più grandi benedizioni invocate nei suoi confronti (*Protov*. VI, 2), tutto questo induce a considerarla come una figura regale.

Che questa regalità non sia solo frutto di indebite forzature interpretative lo dice, a nostro avviso, anche il modello letterario immediato cui l'anonimo autore fa principalmente riferimento, e che rappresenta un punto di appoggio non trascurabile ai fini del nostro discorso: vale a dire *1 Sam* 1-2. I punti di contatto dei primi capitoli del *Liber Iacobi* con i capitoli iniziali di questo libro dell'A.T. sono più d'uno: il nome della moglie sterile di Èlkana: Anna; la sua umiliazione; il concepimento straordinario; la promessa di dedicare il figlio al servizio di Dio; il particolare che

---

[41] R. Di Segni, pur sottolineando giustamente le differenze tra il cap. VI del nostro testo e i passi della *Mišna* citati, e affermando in particolare che: «Ben diversa soprattutto è la finalità dell'autore che inserisce l'episodio nella cornice sacrale di uno speciale disegno provvidenziale», ciò nonostante scrive: «Va inoltre notato come la storia della segregazione di Maria e delle attenzioni materne a non farle toccare la terra *si possa prestare a dei confronti con dei comportamenti ampiamente documentati, soprattutto a livello delle culture etnologiche, e con i quali esistono analogie formali*».

[42] Nel senso di *1 Sam* 1, 11. Cf L. M. PERETTO, *Testi sacri nel Protovangelo di Giacomo, op. cit.,* p. 178.

concerne la sua permanenza nella casa paterna fino ad una età congrua. In rapporto a Maria l'autore del *Protov.* naturalmente amplifica notevolmente i dati: come a dire che qui c'è una creatura più grande di Samuele. Ebbene, come non ricordare che il profeta ebbe la funzione storica di instaurare la monarchia? Analogamente, Maria ha la funzione storica di instaurare il regno di Dio attraverso il re che nascerà da lei.

Con il cap. VII ci avviciniamo a qualcosa di molto importante per il nostro argomento:

> ¹ Τῇ δὲ παιδὶ προσετίθεντο οἱ μῆνες αὐτῆς. Ἐγένετο δὲ διετὴς ἡ παῖς, καὶ εἶπεν Ἰωακείμ· «Ἀνάξωμεν αὐτὴν ἐν ναῷ Κυρίου ὅπως ἀποδῶμεν τὴν ἐπαγγελίαν ἣν ἐπηγγειλάμεθα, μήπως ἀποστείλῃ ὁ Δεσπότης ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἀπρόσδεκτον ἔσται τὸ δῶρον ἡμῶν.» Καὶ εἶπεν Ἄννα· «Ἀναμείνωμεν τὸ τρίτον <ἔτος>, ὅπως μὴ ζητήσῃ πατέρα ἢ μητέρα.» Καὶ εἶπεν Ἰωακείμ· «Ἀναμείνωμεν.» ² Ἐγένετο δὲ τριετὴς ἡ παῖς, καὶ εἶπεν Ἰωακείμ· «Καλέσωμεν τὰς θυγατέρας τῶν Ἑβραίων τὰς ἀμιάντους, καὶ λαβέτωσαν ἀνὰ λαμπάδα, καὶ ἔστωσαν καιόμεναι, ἵνα μὴ στραφῇ εἰς τὰ ὀπίσω καὶ αἰχμαλωτισθήσεται ἡ καρδία αὐτῆς ἐκ ναοῦ Κυρίου.» Καὶ ἐποίησαν οὕτως ἕως ἀνέβησαν ἐν ναῷ <Κυρίου>. (*Protov.* VII, 1-2)[43]

[43] «Or pour l'enfant ses mois s'ajoutaient aux mois. Et l'enfant eut deux ans, et Joachim dit: "Menons-la au temple du Seigneur pour accomplir la promesse que nous avons faite, de peur que le Souverain Maître n'envoie contre nous (quelque châtiment) et que notre offrande ne soit rejetée." Et Anne dit: "Attendons la troisième année, pour qu'elle ne cherche pas son père ou sa mère." Et Joachim dit: "Attendons." Et l'enfant eut trois ans, et Joachim dit: "Invitons les filles des Hébreux (qui sont) sans souillure, et qu'elles prennent chacune une lampe, et que (ces lampes) soient allumées, pour qu'elle ne se retourne pas en arrière et que son coeur ne soit pas (retenu) captif loin du temple du Seigneur." Et elles firent ainsi jusqu'à ce qu'elles furent montées au temple du Seigneur» (É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, pp. 96-99).

La scena descritta in *Protov.* VII, 2, la presenza di bambine "senza macchia" (in sostanza di "vergini") e la ricorrenza dei vocaboli λαμβάνω e λαμπάς chiaramente indicano in *Mt* 25, 1-12 la fonte utilizzata dall'anonimo Autore dell'apocrifo.[44] Nel suo commento alla parabola J. Jeremias ha cura di precisare che il contesto escatologico in cui l'evangelista l'ha inserita non è proprio quello originario, e che Gesù ha parlato di una reale festa di nozze.[45] In tale prospettiva, per l'appunto, è utilizzata nel *Protov*. là dove sono descritte le modalità secondo cui si svolge il rito dell'offerta di Maria al Tempio. Nonostante il corteo sembri finalizzato a 'distrarre' la bambina, affinché il suo cuore non rimanga attaccato a ciò che si accinge a lasciare, in realtà esso è allusivo di un evento nuziale, con un arricchimento - ci sembra - rispetto alla fonte utilizzata: nella parabola di Matteo la sposa non è nemmeno nominata, qui invece è presente. Nell'ambiente palestinese le fiaccole[46] sono ancora oggi segni di festa con i quali si accompagna la sposa alla casa dello sposo[47]. La libertà con cui la parabola è stata utilizzata non sorprende, naturalmente.

Nel *Protov*. lo sposo è il Κύριος - Δεσπότης ("Souverain Maître", traduce il De Stricker), cioè, semplicemente, Dio. Le 'vergini compagne' che conducono Maria al Tempio, il clima di festa che Gioacchino e Anna creano con il preciso scopo che Maria "dimentichi" la casa dei suoi genitori e il mondo nel quale durante i primi tre anni è vissuta (cf *Protov.* VII, 1), ci sembra costituiscano una chiara allusione al *Sal* 45 (44), 11ss. Se la scena ricorda quella, in parte simile, contenuta in *1 Sam* 1, 24-28, in realtà la coreografia è affatto nuova: i termini in cui è descritta la

---

[44] Così R. Di Segni e M. Erbetta. Il De Strycker (cf *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, p. 99) pur portando in nota al passo in esame un rinvio a *Mt 25*, 1-8, vi legge piuttosto un richiamo a *Lc* 12, 35 che non collima con i dati del nostro testo: la prospettiva in cui Luca colloca le parole di Gesù è quella della parusia e del giudizio.

[45] Cf J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973^2, p. 61.

[46] Si tratta, spiega lo Jeremias, di pertiche con la cima avvolta in stracci o stoppa imbevuta d'olio (*Le parabole di Gesù, op. cit.*, p. 214).

[47] *Ivi*, pp. 211ss; cf in particolare p. 213.

Presentazione sono appunto quelli propri di uno sposalizio, nel quale non manca nemmeno la danza: dopo che il sacerdote l'ha ricevuta, abbracciata, benedetta e posta sul terzo gradino dell'altare - fatto inaudito, corretto con "terzo gradino del Tempio" dalle versioni siriaca ed etiopica - Maria, piena della grazia di Dio che scende su di lei, danza (cf: κατεχόρευε).

La sposa del Κύριος - Δεσπότης sarà chiamata, nella letteratura patristica, Δέσποινα[48] e Κυρία[49]. Joachim Jeremias connette la pericope matteana con *Ap* 19, 6s. 9, dove di nuovo si parla di sposalizio, nel contesto delle nozze dell'Agnello: l'evento designa l'irrompere del dominio regale - *definitivo* - di Dio.[50] Tutto, nel *Protov.*, e ancor più nel passo or ora esaminato, ci dice che la realtà in cui Maria è inserita in qualità di regina sposa è la stessa: vista nel suo momento *iniziale*.[51]

E veniamo al quarto frammento:

> [1]Ἐγένετο δὲ συμβούλιον τῶν ἱερέων λεγόντων· «Ποιήσωμεν καταπέτασμα τῷ ναῷ Κυρίου.» Καὶ εἶπεν ὁ ἱερεύς· «Καλέσατέ <μοι> τὰς παρθένους τὰς ἀμιάντους ἀπὸ τῆς φυλῆς τοῦ Δαυίδ.» Καὶ ἀπήλθασιν οἱ ὑπηρέται καὶ ἐξεζήτησαν καὶ εὗρησαν ζ΄. Καὶ ἐμνήσθη ὁ ἱερεὺς τῆς παιδὸς Μαρίας ὅτι ἦν τῆς φυλῆς τοῦ Δαυὶδ καὶ ἀμίαντος τῷ Θεῷ. Καὶ ἀπήλθασιν οἱ ὑπηρέται καὶ ἤγαγαν αὐτήν. [2]Καὶ εἰσήγαγαν αὐτὰς ἐν τῷ ναῷ Κυρίου. Καὶ εἶπεν ὁ ἱερεύς· «Λάχετέ μοι ὧδε, τίς νήσει τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἀμίαντον καὶ τὴν βύσσον καὶ τὸ σιρικὸν καὶ τὸ ὑακίνθινον καὶ τὸ κόκκινον καὶ <τὴν ἀληθινὴν

[48] Cf GREGORIO DI NISSA († 392), *Sermo de Annuntiatione:* Alvarez Campos II, 925.

[49] Cf GIORGIO DI PISIDIA († ca. 641), *Bellum Avaricum*, 366: Alvarez Campos IV/2, 4624.

[50] Cf J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù, op. cit.*, p. 215.

[51] La sottolineatura della *regalità sponsale* di Maria presente nel *Protov.* rappresenta un altro filo continuo nella Tradizione, fino alla *Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore, che, nel cap. 7, la riprende tale e quale (cf *TMPM* 2, pp. 189-190).

πορφύραν.» Καὶ ἔλαχε τὴν Μαρίαν ἡ ἀληθινὴ πορφύρα καὶ τὸ κόκκινον. Καὶ> λαβοῦσα ἀπῆει ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῆς. Τῷ δὲ καιρῷ ἐκείνῳ Ζαχαρίας ἐσίγησεν, <καὶ> ἐγένετο ἀντὶ αὐτοῦ Σαμουήλ, μέχρι ὅτε ἐλάλησεν Ζαχχαρίας. Μαρία δὲ λαβοῦσα τὸ κόκκινον ἔκλωθεν. (*Protov*.X, 1-2)[52]

L' Autore riferisce l'episodio della designazione di Maria a tessere la porpora e lo scarlatto; ciò avviene attraverso il ricorso alla sorte.[53] L'intento è di additarla come predestinata da Dio a un ruolo particolare.[54] L'*elezione* di Maria è sottolineata fortemente lungo tutto il libro.

Il passo in esame ne afferma preliminarmente la davidicità. Testimone di una tradizione che oggi si riconosce storicamente

---

[52] «Or il y eut une délibération des prêtres, disant: "Faisons (faire) un voile pour le temple du Seigneur." Et le prêtre dit: "Appelez-moi les vierges sans souillure de la tribu de David". Et les serviteurs partirent et cherchèrent, et en trouvèrent sept. Et le prêtre se souvint de la jeune Marie, (se rappelant) qu'elle était de la tribu de David et sans souillure pour Dieu. Et les serviteurs partirent et l'amenèrent. Et ils firent entrer les (jeunes filles) dans le temple du Seigneur. Et le prêtre dit: "Allons, tirez au sort laquelle filera l'or, l'amiante, le lin, la soie, le bleu, l'écarlate et la pourpre véritable." Et la pourpre véritable et l'écarlate échurent à Marie, et elle les prit et partit pour sa maison. A ce moment-là, Zacharie perdit la parole et Samuel le remplaça jusq'au jour où Zacharie parla (à nouveau). Et Marie, ayant pris l'écarlate, se mit à filer» (É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne..., op. cit.*, pp. 111-113). L'accenno a questa attività di Maria ritorna in XI, 1: dopo aver udito per la prima volta la voce dell'angelo «toute tremblante, elle rentra dans sa maison et, après avoir déposé sa cruche, *prit la pourpre, s'assit sur la chaise et se mit à filer la pourpre*». Ed ancora in XII, 1: dopo il secondo intervento dell'angelo che le annuncia il concepimento da parte del Verbo e dopo aver pronunciato il suo assenso «*elle travailla la pourpre et l'écarlate* et (les) rapporta au prêtre» (*Ivi*, pp. 115-117).

[53] Nel testo, apparentemente, ci sono delle incoerenze, puntualmente segnalate dagli studiosi che abbiamo citato. In *Protov.* XI, 1 è nominata soltanto la porpora, non più lo scarlatto (cf nota precedente). - Ma potrebbe trattarsi di una 'dimenticanza' voluta: dopo i sette colori c'è la successione *porpora-scarlatto* / *scarlatto* (X, 2)-*porpora* (XI, 1); la porpora nominata all'inizio e alla fine rappresenta un'inclusione, mentre la successione dei termini è chiasmatica. Più che di 'dimenticanza' potrebbe trattarsi di *dicendi peritia*.

[54] Sul significato della designazione attraverso la sorte cf E. HANSE, λαγχάνω, in *GLNT* VI, coll. 9-14.

attendibile[55], in base alla quale, almeno fino alla distruzione del Tempio di Gerusalemme, "vergini scelte" adempivano al ruolo di tessitrici dei due veli del Tempio - quello esterno e quello che separava il santuario dal Santo dei Santi[56] - il Nostro precisa, o aggiunge di suo intenzionalmente, che tali vergini dovevano essere della 'tribù' di Davide. Nota al proposito l'Amann che questo è l'unico passo in cui l'Autore accenna all'appartenenza di Maria alla stirpe di Davide, e che altrove non sente il bisogno di ritornarvi sopra, segno che la cosa era risaputa e pacificamente accettata.[57]

Ma veniamo ai "tessuti" (sette!) e alla loro colorazione. Commentando queste righe E. Cothenet richiama l'attenzione sulla porpora: «Prenons par exemple l'histoire de la pourpre à tisser pour le voile du Temple. Le Ps-Jacques y attache beaucoup d'importance, puisqu'il rapporte une délibération des prêtres à ce sujet...». E soggiunge: «... dans la symbolique chrétienne, le voile du Temple tient une grande place: il se déchire de haut en bas, à l'heure de la mort du Christ; selon Hébreux 10, 20 il représente la chair par laquelle le Christ passe pour entrer comme grand-prêtre dans le saint des Saints. Avec ces données en tête, nous comprendrons mieux pourquoi Marie est en train de filer quand l'ange Gabriel lui annonce sa maternité future (XII, 1). *Couleur royale, la pourpre n'annonce-t-elle pas que l'enfant sera roi*

---

[55] E, occorrerebbe aggiungere, nota anche agli autori antichi che studieremo; cf ad es. AMBROGIO DI MILANO, *De virginibus*, I, 12: «Nam etiam templo Hierosolymis fuisse *legimus* (!) virgines deputatas» (*SAEMO* 14/1, p. 115).

[56] Cf F. MANNS, *Une ancienne tradition sur la jeunesse de Marie*, in *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Franciscan Printing Press, Jerusalem [1977], pp. 106-114. Pausania (2, 574) ricorda che ad Atene esisteva un costume simile: ragazze tessevano il *peplos* di Atena che in seguito veniva portato in processione (cf *ivi*, p. 109).

[57] Ben prima del *Protovangelo di Giacomo*, Ignazio di Antiochia, morto - sembra - attorno al 110, ricorda più volte la "davidicità" della Vergine: nelle sue lettere ai Tralliani (9, 1), agli Efesini (18, 2) e agli Smirnesi (1, 1): cf Alvarez Campos I, 1. 3. 5. - Come s. Ignazio anche altri (cf capitolo seguente, § 1).

d'Israël (XX, 1)? Ce détail passera très tôt dans l'art chrétien; c'est ainsi que sur la première représentation officielle du culte rendu à la Théotokos, l'arc triomphal de Ste Marie Majeure à Rome, Marie file la pourpre au moment de l'annonciation. La bénédiction du grand-prêtre, quand Marie apporte son travail au Temple après l'annonciation, manifeste l'importance de ce symbolisme: "Marie, le Seigneur Dieu a exalté ton nom et tu seras bénie parmi toutes les générations de la terre" (XII, 1) ».[58] Anche la concezione rabbinica del Tempio, in particolare la lettura di tipo antropologico parallela a quella di tipo cosmologico, si muove nello stesso senso quando interpreta il velo come il "vestito dell'angelo" che abita nel Santo dei Santi.[59]

Se "la porpora" è simbolo del re che nascerà, essa è aperta a simboleggiare anche, indirettamente, la regalità di colei che "tesse la carne al Verbo come un velo"; in Armenia, "Colei che è rivestita di porpora" è un titolo mariano.[60]

Che nella mente dell'Autore proprio la regalità di Maria sia in questione, lo rivela un altro particolare. L. M. Peretto ha studiato i rapporti tra il *Protov.* e la Sacra Scrittura. Egli - ne abbiamo già fatto cenno - ha individuato taluni legami tra il *Protov.* e *1 Sam* là dove il primo ricorda i genitori di Maria e l'offerta della loro figlia al Signore. Commentando l'episodio della

---

[58] E. COTHENET, *Le Protévangile de Jacques comme premier témoin de la piété mariale populaire*, *op. cit.*, pp. 75-76. Gli stessi concetti l'A. ripete in *Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie*, in W. HAASE (ed.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen], Schluss)*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1988, pp. 4264-4265 (ANRW - II, 25/6). - Germano di Costantinopoli saluta Maria così: «Ave, o piena di grazia, *porpora rosseggiante e regale, che hai rivestito l'incarnato Re della terra e del cielo*» (*Discorso per l'Annunciazione...*, *op. cit.*, p. 76).

[59] Cf F. MANNS, *Une ancienne tradition sur la jeunesse de Marie*, *op. cit.*, pp. 109-114. Sul "velo" cf il breve articolo di C. SCHNEIDER, καταπέτασμα, in *GLNT* V, coll. 249-256. - Il particolare del *velo del tempio* è importante nello Ps.-Metodio, che esamineremo.

[60] Cf G. GHARIB, *Oriente cristiano*, in *NDM*, p. 1035.

Presentazione al Tempio (cap. VII, 3) il biblista esprime la convinzione che l'Autore avesse probabilmente davanti agli occhi le gesta gloriose di Davide, il quale fu amato da tutto il popolo di Israele.[61] Riteniamo che ciò sia vero anche per un altro motivo.

La situazione presentata nel capitolo X è singolarmente analoga a quella narrata in *1 Sam* 16, 1-13. Samuele viene inviato dal Signore a Betlemme, nella famiglia di Iesse, per conferire l'unzione al futuro re di Israele. Ora, Iesse presenta a Samuele i suoi sette figli quasi dimenticandosi dell'ottavo. Nell'apocrifo sette sono le ragazze senza macchia individuate per compiere il servizio, ma è l'ottava quella su cui cade la sorte di filare la porpora e lo scarlatto. L'analogia tra le due situazioni ci sembra evidente. Quale altro intento, in chi scrive, se non quello di accennare alla dignità regale di colei che fu eletta e consacrata regina madre del Messia (come lui destinata a *regnare*)?[62]

Possiamo concludere. - In *Protov.* II, 1-2 abbiamo incontrato, attraverso un capo di abbigliamento femminile, un' allusione - possiamo ben dirlo - "chiara" alla dignità regale di Maria: Germano di Costantinopoli è testimone importante di una linea interpretativa *presente* nella Tradizione.[63] In VI, 2 abbiamo visto profilarsi l'ombra di modelli mitici la cui influenza diretta sull'apocrifo non è assolutamente certa, ma non si può nemmeno escludere a priori, a motivo delle coincidenze che i critici hanno rilevato tra alcuni dettagli del nostro racconto e dati appartenenti ad altri ambiti (storico-religioso, rabbinico, antropologico). Sul

---

[61] Cf L. M. PERETTO, *Testi sacri nel Protovangelo di Giacomo, op. cit.*, pp. 236-237. Anche la danza di Maria forse va ricollegata a Davide.

[62] In Germano di Costantinopoli (cf *Discorso per l'Annunciazione, op. cit.*, p. 84) Maria sembra rimproverare l'angelo che ha avuto l'ardire di avvicinarlesi: «... sei venuto nella mia stanza, presentandoti a me senza alcun avviso, *forse considerandomi come un'ancella e non come una signora* (οὐχ ὡς δέσποιναν λογισάμενος)».

[63] Di conseguenza acquista valore anche l'affermazione di Iutina secondo la quale il κεφαλοδέσμιον spetta alla sua "padrona" o "signora". La Tradizione assegna ben presto questi titoli a Maria.

piano letterario, la presenza quasi in filigrana del primo libro di Samuele fa pensare che anche il ruolo storico del grande profeta possa essere catalogato tra i dati che suggeriscono un'idea di regalità per Maria. L' "intenzionalità" del rinvio a personaggi ed episodi connessi con l'avvento della monarchia in Israele (e con l'insediamento della dinastia davidica in particolare) sembra ulteriormente confermata dal terzo passo considerato: VII, 1-2. La Vergine è offerta al Tempio accompagnata da un corteo nuziale: che sia un evento nuziale quello che inaugura il dominio regale di Dio lo dice la citazione di *Mt* 25 e lo conferma ciò che segue: Maria, concependo dal Verbo, dà alla luce "il re" (nel *Protov*. Gesù è indicato come il βασιλεύς); lo prova, ancora, l'allusione al *Sal* 45 (44), 11 - la cui lettura in senso mariano è dunque piuttosto antica se è vero che l'archetipo dell'apocrifo risale probabilmente agli anni 170-180.[64] In X, 1-2 è sottolineata, infine, la davidicità di Maria[65], la cui elezione viene pure costruita e presentata sulla falsariga dell'elezione di Davide: il ragazzo quasi dimenticato, destinato ad essere unto re d'Israele. Il colore purpureo del "velo" che Maria tesse è un simbolo aperto a significare sia la regalità del nascituro che quella della madre.

Certo ci muoviamo sul terreno delle allusioni: nei passi esaminati mai Maria è definita espressamente δέσποινα, κυρία, βασιλίς, βασίλισσα. Nella "Vergine del Signore" si intravede la regina-sposa e la regina madre; ma l'anonimo Autore lo dice attraverso i simboli e le situazioni. Il tema della regalità nel Protovangelo di Giacomo è presente in modo anche più esplicito, naturalmente, come lo dimostra il termine Δεσπότης che indica in Dio il *Souverain-Maître*, e il titolo βασιλεύς con cui è designato Gesù. Maria entra nell'orbita di questa dignità, con un ruolo ben preciso: manca il termine tecnico, quello che vorremmo poter leggere. Ma occorre tenere nel debito conto un fatto: il

---

[64] Così É. De Strycker nelle conclusioni del suo lavoro.

[65] La "davidicità" è una prima componente e anche una prima costante, di natura storica, che si riconosce tra gli elementi costitutivi della "regalità" di Maria.

procedimento per *allusioni* più che per affermazioni è «une caractéristique de l'exégèse midrashique et de l'exégèse aggadique».[66] Il *Protovangelo di Giacomo* non si limita a sottolineare l'eccellenza di Maria. Dice decisamente di più.

§ 2. I *Transitus*

Un'area di indagine contigua[67] a quella rappresentata dai Vangeli dell'Infanzia è costituita dalle diverse redazioni del Transito della B.V.M.[68] Se ne conoscono in varie lingue: greca, latina, siriaca, copta, araba, etiopica, georgiana, armena, gaelica, paleo-slava. Uno sguardo alla *Clavis apocryphorum*[69] consente di vedere in rapida sintesi - a partire dall'importante contributo di M. Jugie (1944) [70] fino al recente lavoro di S. Mimouni (1992)[71] - i

---

[66] Cf F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, p. 171.

[67] E, per quanto riguarda in particolare il *Protovangelo di Giacomo*, anche "complementare".

[68] Anche di questi testi fa parola il famoso decreto di papa Gelasio. Per quanto riguarda l'interesse della critica, possiano dire che studi e pubblicazioni di un certo rilievo sono di epoca recente. Non teniamo conto di posizioni estremiste come quelle contenute in un articolo di G. JOUASSARD, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV*^{ème} *siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, in *Gregorianum* 42 (1961) pp. 5-36. Secondo lui questi apocrifi valgono meno di niente; lo testimonierebbe Epifanio di Salamina: il grande ricercatore non conosceva i *Transitus* che, pertanto, non sarebbero anteriori al V sec. (cf specialmente le pp. 13ss.).

[69] Cf M. GEERARD, *Clavis apocryphorum*, Brepols, Turnhout 1992, pp. 74-77.

[70] M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Città del Vaticano 1944, pp. 103-171.

[71] S. MIMOUNI, *Genèse et évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie*. [*La Dormition et l'Assomption*]. Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études - Section des Sciences Religieuses, Paris 1992, 2 voll.

tentativi compiuti per classificare secondo criteri oggettivi (teologico-dottrinali, liturgici, o più semplicemente geografici)[72] questo tipo di scritti, riconoscere l'esistenza di alcune famiglie, determinare l'epoca cui appartengono. I racconti sono stati composti il più delle volte in vista della celebrazione liturgica a memoria dell'evento: la morte-assunzione della Madre di Gesù; a Gerusalemme venivano quasi sicuramente letti presso la tomba della Vergine.[73] Prototipo e capostipite di tutti i *Transitus*, secondo un'antica tradizione, sarebbe l'opera di un certo Leucio[74], 'compagno degli apostoli'; la sua opera sarebbe all'origine di un episodio letterario particolare e complesso.[75]

Pubblicando nel 1973 per il *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* il *Liber Requiei* [= LR], Victor Arras si dichiarava convinto di avere scoperto finalmente il modello originario di *Transitus* al quale tutti gli altri avrebbero attinto: primi tra tutti il *Transitus Romanus* [= R] e l'*Augiensis* [= A] che ne discenderebbero direttamente.[76] Il *Liber Requiei* rappresenterebbe la versione etiopica, databile al V-VI sec., della

---

L'A. aveva anticipato le conclusioni della sua ricerca nell'articolo *«Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie». Une nouvelle hypothèse de recherche*, in *Studia Patristica* XIX, Peeters Press, Leuven 1989, pp. 372-380. Ma cf ora, dello stesso: *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Beauchesne, Paris 1995 (Théologie historique 98) e *Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 111-182.

[72] Nessuno di essi, preso da solo, risulta pienamente soddisfacente.

[73] Cf E. TESTA, *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae» nella letteratura, nelle teologia e nell'archeologia*, in *Marianum* 44 (1982), pp. 316-389; ID., *L'origine e lo sviluppo della «Dormitio Mariae»*, in *Augustinianum* 23 (1983), pp. 249-262.

[74] Su Leucio Carino cf *DPAC*, *ad vocem*.

[75] S. Mimouni ha esaminato 62 testi appartenenti a otto famiglie linguistiche differenti (*Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, *op. cit.*, p. 654; nel 1989 ne aveva segnalati 45: cf *«Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie»..., op. cit.*, pp. 379-380).

[76] Cf V. ARRAS, *De Transitu Mariae apocrypha aethiopice* (*CSCO* 343 - Scriptores Aethiopici 67), Louvain 1973, p. VII.

famosa opera di Leucio. Non è esso stesso l'originale, giacché sembra proprio trattarsi di una traduzione dal greco. La dipendenza da un modello greco è rivelata da alcune incongruenze presenti nella versione etiopica, una delle quali interessa, come vedremo, direttamente il nostro discorso.

Nella nostra analisi teniamo conto degli esiti delle ricerche più recenti, e in particolare della sintesi di E. Testa. In un articolo apparso nel 1982[77] egli ha tentato di ricostruire tutta la vicenda disegnandone un quadro abbastanza convincente, anche se non è riuscito, ovviamente, a sciogliere tutti i nodi. A suo avviso tutti i *Transitus* sinora noti si possono ricondurre a tre grandi gruppi, riproducenti altrettante tradizioni sorte in polemica teologica tra loro: la tradizione dei parenti di Maria (la più antica, cui apparterrebbero il *Liber Requiei,* il *Transitus R* e l' *Augiensis*[78]), la tradizione dei giovanniti e quella gerosolimitana della Santa Sion.

Negli anni successivi F. Manns ha dato alle stampe un importante lavoro: *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne* (Jerusalem, 1989). I risultati cui è giunto sono interessanti e correggono in parte le conclusioni di E. Testa: lo studioso conferma la priorità cronologica del modello di *Transitus* che sta alla base di *LR*, di *R* e di *A*; formula l'ipotesi dell'esistenza di una versione lunga (quella etiopica) e di una versione breve del racconto della Dormizione di Maria (rappresentata da *R* e da *A*);

---

[77] Cf E. TESTA, *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae» nella letteratura, nella teologia e nell'archeologia, op. cit.*, pp. 316-339.

[78] Dei primi due testi di questo gruppo ci occuperemo anche noi. - La posizione di E. Testa circa l'antichità delle tradizioni proprie di *LR*, *R* ed *A* è condivisa da G. Aranda che ha curato di recente un'edizione dei testi relativi alla morte-assunzione di Maria propri della tradizione copta (*Dormición de la Virgen*. Relatos de la tradición copta. Introducción, traducción y notas por Gonzalo Aranda Pérez, Editorial Ciudad-Nueva-Fundación San Justino, Madrid 1995): cf J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *La dormición de la Virgen en la tradición copta*. A propósito de un libro del prof. Gonzalo Aranda, in *Marianum* 58 (1996), p. 464.

stabilisce l'anteriorità di *R* rispetto a *LR*, e colloca nell'ambiente dei giovanniti il racconto originario di cui appunto *R* sarebbe il più antico testimone. Quanto alla datazione di quest'ultimo - cui rivolge in particolare la sua attenzione - egli propende per la stessa epoca del *Protovangelo di Giacomo,* che con il *Transitus* costituisce di fatto una specie di dittico abbracciante la vita terrena e la "glorificazione" di Maria. Circa i rapporti tra *LR* e *R* il Manns dissente dunque in parte dalle conclusioni di Arras riprese da E. Testa, precisando meglio quanto già l'Erbetta aveva notato: che cioè *LR* presuppone un originale greco. Nello stesso tempo dimostra con chiarezza l'esistenza di varianti *semitiche* comuni a *LR* e *R*.[79]

Il *Liber Requiei* - in cinque libri proprio come i più importanti *Transitus* siriaci che S. Mimouni colloca cronologicamente per primi[80] - è in ogni caso fondamentale; se davvero riproducesse l'archetipo, che alcuni fanno risalire al II sec., potremmo ritenerci fortunati: il Transito etiopico si pronuncia in modo netto, esplicito sulla regalità di Maria.[81]

Una prima attestazione la incontriamo nel libro IV, là dove si narra del viaggio nel corso del quale gli apostoli e la Vergine visitano la Geenna e prendono conoscenza dei tormenti dei peccatori. Condannati a indicibili sofferenze gridano:

> «Maria, supplicamus te, Maria, lumen et mater luminum, Maria vita et mater apostolorum, Maria lampas aurea et quae portas omnem veram lampada, Maria, *domina nostra et mater domini*

---

[79] Cf F. MANNS, *Le récit de la dormition..., op. cit.*, pp. 80-83.

[80] Secondo questo eminente studioso i *Transitus* siriaci sarebbero stati composti tra la fine del V e l'inizio del VI sec. (cf: *«Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie» ... , op. cit.*, pp. 373-375; *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes, op. cit.*, p. 664).

[81] Di necessità facciamo ricorso alla versione latina ("servilis", come la definisce l'Autore - perché rispecchia "alla lettera" un testo, l'etiopico, di non sempre facile lettura) di mano dello stesso Arras, contenuta in *CSCO* 343 (aeth. 67), pp. 1-54.

> *nostri, regina nostra*[82], supplica Filium tuum ut quiescere nos sinat paululum».
>
> (*LR* IV, 99 cod. A)

Una seconda si trova nella conclusione del libro V, dopo l'espletamento della prova dell'apostolo Paolo:

> «Et post haec verba vertit dominus noster faciem suam ad seraphim cui duae alae et innuit ei; et duo verba reliquit seraphim quae nemo potest scire. Et tunc venit numerosa congregatio angelorum cum strato [B: cum throno] puro et adornato et non erat terminus gloriae eius. Et myriades angelorum circa illum, unusquisque in throno suo. Et tunc dixerunt nobis [sc.: apostolis]: Ite in terram et praedicate quaecumque vidistis. Et *attulerunt alium thronum pro Maria* et erant circa illam decem milia angelorum et tres virgines. Et *sedit illa* [B add.: super illum] et ivit in paradisum et in tertio coelo steterunt ibi dum cantabant».
>
> (*LR* V, 135 cod A)

Nei passi citati la realtà su cui indaghiamo è proclamata a chiare lettere. Nel primo caso "Domina nostra et mater domini nostri" può considerarsi una ripresa - ampliata - del saluto di Elisabetta (*Lc* 1, 43); mentre "regina nostra" suona come locuzione sinonimica rispetto a "domina nostra", l'area semantica della signoria e della regalità essendo la stessa. Le espressioni, che suonano già stereotipe, ricorrono all'interno di una supplica: i dannati chiedono l'intercessione-mediazione della Vergine. Occorre rilevare, però, che immediatamente prima (cf *LR* 90) anche Michele è chiamato, oltreché "angelo" e "arcangelo", anche "rex" dai dannati, in quanto è *preposto* ad ogni anima: ne è il sovrastante. Della funzione "regale" di Michele c'è traccia nel testo, mentre il riconoscimento dell'autorità di Maria dipende

---

[82] Il cod. B omette "regina nostra" (cf V. ARRAS, *De Transitu Mariae apocrypha aethiopice*, *op. cit.*, p. 38).

prima di tutto dal fatto di essere "mater Domini nostri".[83]

Il secondo passo è più significativo: descrive un'azione simbolica attraverso la quale si vuol dire che effettivamente Maria è "riconosciuta regina" dal Figlio ed è "intronizzata" dalla corte celeste che arreca per lei un "trono" sul quale ella fa il suo ingresso in paradiso, al "terzo" - non al "settimo" - cielo. Ma va detto che gli angeli sono ugualmente seduti sui loro troni; l'idea che se ne ricava è che Maria regna così come regnano gli angeli e come sono chiamati a regnare tutti i salvati. L'*intronizzazione*, ad ogni modo, deve essere oggetto di *annuncio* da parte degli Apostoli.

Entrambi i passi appartengono alle sezioni del *LR* (i libri III, IV, V) che prima di essere innestate nel corpo primitivo del racconto, costituito fondamentalmente - come F. Manns ben evidenzia - da ciò che il *Transitus Romanus* riporta, avevano avuto vita indipendente. Le aggiunte, nel loro insieme, recano chiari segni di derivazione *giudaica*; per ciò che ci riguarda da vicino, rappresentano di fatto semplici esplicitazioni di contenuti già di per sé presenti nel testo originario, volte ad affermare con forza la fede nell'assunzione in un ambiente in cui la cosa non era del tutto pacifica.[84] Ai fini della ricostruzione della storia del titolo, tuttavia, hanno importanza secondaria.

Affermazioni meno esplicite, perché ancora una volta formulate secondo modalità simbolico-allusive[85], le possiamo individuare nelle sequenze iniziali di quelli che (secondo E. Testa e altri[86]) sarebbero appunto i *Transitus* più antichi; in tali sezioni,

---

[83] Senza escludere un rinvio implicito a *Gv* 19, 25-27.

[84] Cf F. MANNS, *Le récit de la dormition..., op. cit.,* pp. 73-80.

[85] Occorre guardarsi dal sottovalutare ciò che viene espresso attraverso l'allusione. Cf, *sopra*, il pensiero di F. Manns citato a conclusione della nostra lettura del *Protovangelo di Giacomo*.

[86] B. Bagatti, L. Cignelli, lo stesso F. Manns. A proposito di quest'ultimo S. Mimouni afferma: «F. Manns soutient la thèse originale que le Transitus grec "R" date du II[e] siècle et qu'il provient d'un milieu judéo-chrétien. L'auteur s'inscrit dans la lignée de l'École franciscaine de Jérusalem, célèbre depuis près de trente ans par ses recherches sur le judéo-christianisme ancien. B. Bagatti et nombre de ses élèves se sont déjà penchés sur ce Transitus "R". F. Manns

su cui non gravano sospetti di 'posteriorità', si narra come a Maria fu conferita la "gloria". Proprio qui però sorgono delle difficoltà. All'inizio del *Liber Requiei* l'Angelo consegna a Maria non una "palma", come in *R*, ma un "libro": non si sa fino a che punto si tratti di lettura erronea oppure di una vera e propria scelta messa in atto dal redattore etiopico per conciliare i dati della propria fonte con le esigenze della cultura locale. La lettura dell'originale greco da parte del redattore di *LR* non è stata sempre coerente[87] e tutto lascia intendere che inizialmente proprio della palma si trattasse. Il termine greco che pare abbia consentito lo slittamento è appunto quello che la designa: «Omeografia e assonanza potrebbero spiegare la sostituzione di *brabeion* (palma) con *biblion* (libro), consegnato a Maria da chi ha 'piantato' il paradiso (c. 1). Nel cap. 73 si parla del feretro di Maria 'incoronato', su cui era stato posto il libro. Ora quel feretro poteva essere 'incoronato' con una palma (cfr. *R* e *A*), non con un 'libro'. È più probabile però, dato che il fatto si ripete più volte, che la sostituzione trovi spiegazione nell'uso di deporre un testo sacro accanto al

---

reprend à frais nouveau la recherche sur ce texte, et de ce point de vue son travail présente un intérêt certain, notamment les fort judicieuses analyses littéraires» (*Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, *op. cit.*, pp. 133-134). S. Mimouni propende per un'epoca più tarda, ma nelle sue considerazioni a sostegno di una diversa datazione si leggono dei *peut-être, vraisemblablement, semble-t-il*, si parla di un *faible indice* per una localizzazione diversa da Gerusalemme. Del resto l'autore del più grosso lavoro di ricerca contemporaneo sul tema della *dormizione-assunzione* di Maria congeda il lettore con molta onestà: «À supposer qu'il existe une conclusion à l'objet de ce travail, son temps n'est pas encore venu» e dichiara «provisoires» i risultati della sua ponderosa ricerca (*Ivi*, pp. 653 e 674). Sull'opera di F. Manns egli si sofferma anche in un recente articolo: *Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie*, *op. cit.*, pp. 170-173. - Sono proprio «les fort judicieuses analyses littéraires» a rendere non trascurabili le ipotesi di F. Manns. Sul valore storico delle tradizioni letterarie il Mimouni esprime, però, forti riserve.

[87] Le osservazioni dell'Erbetta sono condivise da F. MANNS, *Le récit de la Dormition...*, *op. cit.*, p. 80.

defunto».[88] Di nuovo *LR* diventa secondario.

Senza escludere la possibilità che anche il tema del libro possa esprimere simbolicamente la regalità, specialmente se esso fosse un'eco di *Ap* 5, 1-5 dove compare un libro misterioso che *solo "il leone della tribù di Giuda" cui appartiene il regno...* può aprire, nel qual caso Maria verrebbe a trovarsi in una posizione analoga a quella del personaggio nominato dall'Apocalisse, sembra che proprio la palma possa testimoniare a favore di una credenza nella dignità regale della Vergine. La tradizione ad essa relativa - ripresa pure dal transito etiopico allorché ne ricorda la leggenda in connessione con la fuga in Egitto della Sacra Famiglia - sembra davvero originaria dell'ambiente palestinese e pare appartenga all'aneddotica cristiana primitiva.[89] Diciamo subito che abbiamo a che fare con un simbolo polivalente[90]; ciò che diremo, pertanto, ne coglie solo un aspetto.[91] Scegliamo a questo punto i passi più significativi di *R*, riportando comunque in nota i passi paralleli del *Liber Requiei* etiopico:[92]

> Ἠνίκα γὰρ ἤκουσεν Μαρία παρὰ τοῦ Κυρίου ὅτι ἐξέρχεται ἀπὸ τοῦ σώματος ἦλθεν πρὸς αὐτὴν ὁ μέγας ἄγγελος καὶ εἶπεν· «Μαρία, ἐγερθεῖσα λαβὲ τοῦτο τὸ

---

[88] Cf M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* I/2, *op. cit.*, p. 423n. L'uso sarebbe quello etiopico.

[89] Cf E. TESTA, *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae»*, *op. cit.*, p. 331; F. MANNS, *Le récit de la Dormition...*, *op. cit.*, pp. 81-82: le varianti di *LR* e di *R* rinviano all'ambiente semitico. - Già M. van Esbroeck aveva individuato proprio nella "palma" un elemento utile alla classificazione e datazione dei *Transitus* (*Ivi*, p. 37).

[90] Per i significati della palma cf F. MANNS, *Le Récit de la Dormition...*, *op. cit.*, pp. 122-131.

[91] «Il faut noter que dans la traditions rabbinique [e i *Transitus* sono in continuità con questa tradizione] le lecteur n'est jamais mis devant l'alternative de choisir entre un des sens d'un symbole: les différents sens s'ajoutent les uns aux autres sans se contredire. De là vient la richesse extraordinaire de l'Écriture qui a soixante-dix sens» (F. MANNS, *Le Récit de la Dormition...*, *op. cit.*, p. 165).

[92] Secondo la versione latina di V. Arras.

> βραβεῖον ὃ ἔδωκέν μοι ὁ φυτεύσας τὸν παράδεισον καὶ παράδος τοῖς ἀποστόλοις ἵνα κρατήσαντες αὐτὸ ὑμνήσωσιν ἔμπροσθέν σου, διότι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀποτίθης τὸ σῶμα».[93] (*R* 2)

La palma, che viene direttamente dal paradiso e dall'albero della vita, è per Maria: gli apostoli hanno il compito di portarla davanti a lei come un segno. L'unicità della palma sorprende la stessa destinataria del dono:

> «Διὰ τί μοι τοῦτο μόνον ἤνεγκας τὸ βραβεῖον καὶ οὐχὶ πᾶσι τοῖς ἀποστόλοις, μήπου ἐνὶ δοθῇ, καὶ οἱ λοιποὶ γογγύσωσιν».[94] (*R* 3)

preoccupata com'è di non suscitare gelosie; gli apostoli effettivamente disputeranno tra loro e la palma troverà degna collocazione solo sul lettino.[95]

Per conoscere il nome del grande-Angelo, che glielo aveva

---

[93] «Lorsque Marie eut appris de la part du Seigneur qu'elle allait sortir du corps, le grand ange vint à elle et dit: "Marie, lève-toi, prends cette palme que m'a donné celui qui a planté le paradis, et donne-la aux apôtres afin qu'ils la portent et chantent des hymnes devant toi, parce que dans trois jours tu déposeras ton corps» (A. WENGER, *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle. Études et documents*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1955, p. 211). Il testo del Transito è alle pp. 210-241. - *LR* 1: «Et quando audivit Maria a Domino quia requiesceret corpus suum, venit ad eam Magnus Angelus et dixit ei: Maria, surge et accipe *hunc librum* quem dedit tibi qui *plantavit* paradisum et da apostolis, ut, cum aperuerint illum, legant illum coram te; nam, quando tertia dies, requiescet corpus tuum».

[94] «Pourquoi ne m'as-tu apporté que cette palme et non pas une pour chaque apôtre, de peur que si je la donne à un, les autres ne murmurent» (A. WENGER, *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 211). - *LR* 1: «Quare ergo hunc tantum attulisti nec attulisti unicuique librum, ne, si datur aliis, murmurent».

[95] Questa mobilità del segno è nello stile della narrazione che porta i tratti, come già il *Protovangelo di Giacomo*, del fiabesco. Quello del Transito è un genere letterario misto: è insieme un midrash haggadico, un testamento, e un racconto di fantasia.

tenuto nascosto alla prima manifestazione, Maria si reca sul monte degli Ulivi dove accade un fenomeno strano:

> Τότε ἐπορεύθη Μαρία εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων, προλάμποντος αὐτῆς τοῦ φωτὸς τοῦ ἀγγέλου, ἔχουσα ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς τὸ βραβεῖον. Καὶ ὅτε ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος ἠγαλλιάσατο μεθ᾽ ὅλων τῶν ἐν αὐτῷ φυτῶν, ὥστε τὰ ἐν αὐτῷ φυτὰ κλῖναι τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ προσκυνῆσαι τὸ βραβεῖον τὸ ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς.[96] (*R* 4)

L'Angelo le si rivela allora come «ὁ Κύριος τῆς δόξης» (*R* 5: cf *1 Cor* 2, 8); della "gloria" si fa spesso parola in *R*, in relazione specialmente alla palma (cf in *R* 9 l'espressione: "la gloria della palma"). L'*adorazione* 'della palma' da parte degli alberi del monte degli Ulivi si comprende alla luce di *LR* 5-10[97] e viene a dire la straordinaria dignità del segno e di colei che lo reca in mano, lasciando pure intuire che la posizione di Maria è quella di una persona molto vicina al Κύριος.[98]

---

[96] «Alors Marie s'en alla à la montagne des Oliviers; elle était précédée de la lumière de l'ange et elle tenait dans sa main la palme. Lorsqu'elle arriva à la montagne, celle-ci tressaillit avec tous les arbres qui s'y trouvaient. Ceux-ci inclinaient leur tête et *adoraient* la palme dans la main de Marie» (A. WENGER, *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 213). - *LR* 3: «Et tunc ivit Maria et ascendit in Montem Olivarum, splendens a lumine illius angeli, portans illum librum in manibus eius. Et quando venit in Montem Olivarum, gavisus est cum omnibus arboribus suis. Et tunc illae arbores inclinaverunt capita sua et adoraverunt illum librum qui in manibus eius». Ma il testo etiopico continua in modo oscuro.

[97] In *LR* 5-10 si narra l'episodio della fuga in Egitto della Sacra Famiglia. Su comando del piccolo Gesù una palma i cui frutti erano irraggiungibili si piega fino a terra per consentire a Maria e a Giuseppe di sfamarsi. L'umiliazione della pianta sarà ricompensata con il suo trasferimento in paradiso; essa diverrà segno anche per gli uomini della giustizia retributiva.

[98] Su προσκυνέω cf l'articolo di H. GREEVEN, in *GLNT* XI, coll. 379-400. - Questo tipo di fenomeni trova dei paralleli nei racconti mitici della vita del Buddha; echi di questi racconti li abbiamo individuati nella lettura del *Protovangelo di Giacomo* (indizio, ancora una volta letterario, a favore della 'contemporaneità' delle due opere).

Se la palma ha avuto da sempre, nel mondo antico, un suo valore simbolico[99], il significato giudaico-cristiano della stessa deriva dalla Sacra Scrittura;[100] *R* fa sicuramente riferimento in primo luogo al Nuovo Testamento.

Distinguiamo i passi in cui la palma è designata con φοῖνιξ (*Gv* 12, 13[101] e *Ap* 7, 9[102]) da quelli in cui è indicata con il sostantivo βραβεῖον (*1 Cor* 9, 24[103] e *Fil* 3, 14[104] ma cf pure *Fil* 3, 11. 13); anche il verbo βραβεύω (*Col* 3, 15[105]) va tenuto nel debito conto. A. Ringwald, spiegando il significato del sostantivo βραβεῖον, termine molto tecnico proveniente dal linguaggio

---

[99] Gli Egizi deponevano rami di palma sui sarcofagi e sulle mummie. Nelle zone aride meridionali che si affacciano sul Mediterraneo la palma da dattero aveva una grande importanza: era ritenuta sacra. Il dio del Sole, Assur, era spesso raffigurato sopra la chioma della palma. Il nome greco phôinix lascia intendere un'associazione col Sole e con Apollo-Elio. Anche Nike (lat. Victoria) veniva spesso rappresentata con in mano un ramoscello di palma. In Egitto, inoltre, Hathor, la dea del cielo, era considerata «la signora della palma da dattero». Per il suo fusto slanciato e diritto e per la sua chioma rigogliosa, la palma sembra suggerire l'ascesa, la vittoria e la rinascita. È comunque legata all'idea di trionfo. Cf H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, *ad vocem*.

[100] F. Manns, che si sofferma a lungo su questo simbolo, cita per l'A.T. i seguenti passi: *Es* 15, 27; *Lv* 23, 40; *Ne* 8, 15; *1 Re* 6, 29; *Ct* 7, 8-9; *Sir* 24, 14; *Pr* 3, 18. 11, 30; *Sal* 92 (91), 13. Cf *Le récit de la Dormition..., op. cit.*, p. 123.

[101] *Gv* 12, 12: «Il giorno seguente, la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme prese dei *rami di palme* e uscì incontro a lui gridando: Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore, *il re* d'Israele!»

[102] «Dopo di ciò apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e portavano *palme* nelle mani».

[103] «Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo!» Cui segue: «Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una *corona* corruttibile, noi invece una *incorruttibile*» (*1 Cor* 9, 25).

[104] «Corro verso la mèta per arrivare al *premio* che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù».

[105] «E la pace di Cristo *regni* nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E siate riconoscenti!»

sportivo e d'esclusivo uso paolino, scrive che nella grecità classica esso indicava sia i premi dell'*agôn thematikós*, sia quelli dell'*agôn stephanephóros*: i premi consistevano spesso in *corone* che a seconda del santuario potevano essere di olivo alloro abete; in *ghirlande* di fiori, d'argento, d'oro; oppure in *palme*, φοίνικες come in *Ap* 7, 9. I due termini greci che ricorrono nel N. T. designano il "premio ricevuto o conquistato". Ed aggiunge: come il termine *brabéus* (arbitro) può significare anche "principe", così *brabéion* può essere usato anche nel significato di "scettro". Sotto questo profilo è importante il pensiero dell'Apostolo in *Fil* 3, 14 dove il premio consiste nella risurrezione dai morti intesa come beatitudine dello stare con il Cristo glorioso (cf *1 Ts* 4, 17) e come un "regnare" con lui (cf *brabéion* inteso come scettro!) nel suo regno (cf *Rm* 5, 17; *1 Cor* 6, 2s).[106] "Palma" e "corona" appartengono dunque alla stessa area semantica.

Non è senza significato la scelta lessicale del redattore di *R*: anziché φοῖνιξ (la palma simbolo di esaltazione, di vittoria, di apoteosi, frutto di conquista e frutto di battaglia) ha scelto βραβεῖον che dice la stessa realtà, ma è termine più aperto a significati "regali", prestandosi a significare anche, come abbiamo visto, lo "scettro". Ora, nei passi che abbiamo riportato, così come in quelli che narrano del trasporto del corpo di Maria alla sepoltura, Maria non è chiamata esplicitamente "regina" ma la situazione in cui viene a trovarsi la palma allude alla regalità.

La summenzionata prostrazione degli alberi (cf *R* 4) esprime "sudditanza" non solo di fronte a Cristo che si rivela, ma anche alla persona che tiene nelle sue mani il segno "regale". Così, secoli dopo, dimostrerà di intendere tale atto di omaggio la *Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore: in essa leggiamo infatti che nell'imminenza del suo beato Transito gli alberi si inchinarono fino a terra per venerare «la benedetta e gloriosa

---

[106] Cf A. RINGWALD, βραβεῖον..., in *DCBNT*, pp. 940-941. Su βραβεύω, βραβεῖον cf anche E. STAUFFER in *GLNT* II, coll. 323-328: egli precisa che il verbo *brabéuo* in *Col* 3, 15 si avvicina all'accezione generica di *reggere, governare* (cf anche *Fil* 4, 7 dove però il verbo è *phrouréo*).

Madre di Dio Maria».[107]

Si consideri poi l'episodio della palma che "entra" in casa di Maria. Dopo averla istruita circa il modo in cui sarebbe venuto a prenderla nel quarto giorno, circondato dalle schiere celesti, e averle consegnato una preghiera segreta da trasmettere agli apostoli, il Cristo-Angelo la congeda dicendole:

> «Λαβὲ οὖν τὸ βραβεῖον τοῦτο». Καὶ ὡς ἐδέξατο Μαρία τὸ βραβεῖον, ὁ ἄγγελος γενάμενος ὡς φῶς ἀνῆλθεν εἰς τοὺς οὐρανούς. Μαρία δὲ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ εὐθέως ἐσείσθη τὸ οἴκημα διὰ τὴν δόξαν τοῦ βραβείου τοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς. Καὶ μετὰ τὴν κίνησιν εἰσῆλθεν εἰς τὸ ταμεῖον αὐτῆς τὸ κρυπτὸν καὶ ἀπέθετο αὐτὸ ἐν σινδόνι... (*R* 8- 9)[108]

Quando la palma fa il suo ingresso nell'abitazione della Vergine l'edificio trema tutto: come se qualcosa di molto 'pesante' l'avesse scosso dalle fondamenta. Il concetto di "gloria" e quello di "pesantezza" sono connessi: la gloria è espressiva effettivamente del peso che ricopre una persona in seno alla comunità.[109]

Singolare nel racconto è - dicevamo - il fatto che di palme di questo genere ne arrivi solo una, e non una per ogni apostolo; gli apostoli sono in evidente imbarazzo nel momento di assegnarla

---

[107] Cf cap. 104, in *TMPM* 2, pp. 265-266. In *CSCO* 479 (Scriptores Iberici 22), p. 91 il curatore traduce: «l'*adorèrent*», e rinvia a *Is* 55, 12.

[108] «"Prends donc cette palme". Lorsque Marie eut reçu la palme, l'ange devint tout lumière et monta aux cieux. Marie s'en retourna à sa maison et aussitôt *la maison trembla à cause de la gloire de la palme* qui était dans sa main. Après le tremblement, Marie entra dans sa chambre secrète et déposa la palme dans un linceul» (A. WENGER, *L'assomption de la t. s. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle, op. cit.*, p. 215). - *LR* 35-36: «Sume igitur hunc librum. Et ille angelus factus est lumen et ascendit in coelos. Maria autem rediit domum suam. Et tunc *tremuit illa domus propter gloriam* illius libri qui in manu eius. Et ingressa est interius in absconditum et reposuit illum librum, involvens eum in sindone...».

[109] Cf C. WESTERMANN., כבד *kbd* in: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* I, Marietti, Torino 1978, coll. 686-701.

a quello di loro che guiderà il corteo. Essi la interpretano, prima di tutto, come premio e riconoscimento della *verginità* di Maria, perciò incaricano Giovanni di portarla. Ma così non accade. Stando ad *R* essa viene posta sul lettuccio e finisce per essere una corona che spetta soltanto a Maria: nessun altro ne è veramente degno. Sull'originario significato "regale" del segno non sembra lasciar dubbi il *Transito etiopico.* Avendo il redattore scelto di tradurre *brabeion* con "libro", nel momento di parlare della palma che "corona" il lettuccio, non rinuncia a questo particolare: sceglie un verbo che si presta a parlare sì di "coronazione", ma sono i Dodici a realizzarla disponendosi "intorno" al feretro, mentre il libro sta, senza più problemi, nelle mani di Giovanni.[110] In tal modo il transito etiopico suggerisce l'idea - in armonia con il contesto - di Maria "Regina degli Apostoli". Tale concetto è presente, in modo implicito, pure in *R* 16, là dove la Vergine è chiamata "vite fruttifera - madre dei dodici rami"...[111] Il simbolismo del "dodici" allude alla Chiesa intera che si raduna intorno a Maria, come pure alla Gerusalemme nuova attorno alla quale si radunano tutte le nazioni (in *R* 29 se ne mostra pertanto un anticipo); in *R* 28 Maria è definita "madre di tutti i salvati", di tutti pertanto anche "regina". Nel nostro testo, inoltre, c'è traccia di una precoce interpretazione mariana di *Ap* 12 (cf *R* 16).[112] L. Cignelli, nel suo articolo intitolato *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti* ricorda che «nella concezione semitica la sovranità è insita nella maternità...».[113]

---

[110] Commentando l'espressione "lectum coronatum" V. ARRAS scrive: «Significatus est "circumdatus", quia verbum *kalala* sibi vult *coronare,* sed et *circumstare, circumgredi* (coronae instar)»: *CSCO* 352 (aeth. 69), p. 96.

[111] L'esegesi di Filone di Alessandria a *Es* 15, 27 vede nelle palme i *capi* del popolo (cf F. MANNS, *Le récit de la Dormition...*, *op. cit.*, p. 166).

[112] Cf F. MANNS, *Le récit de la Dormition...*, *op. cit.*, pp. 169-170.

[113] L'A. afferma anche (tenendo conto però - ci sembra - soprattutto del *LR*) , che «la regalità mariana si trova già espressa nel *Transitus* primitivo. La comunità che vi è riflessa sente la Vergine come una presenza regalmente potente e munifica» (*Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti* II - *Studi esegetici*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 275-276).

Altri particolari potrebbero essere addotti per provare che la dignità regale della Vergine era presente nella mente di chi scriveva: le redazioni posteriori faranno un uso disinvolto del titolo di "regina" e di "signora". Ma si tratterà di esplicitazioni di quanto il racconto primitivo suggeriva attraverso immagini e simboli.[114]

In conclusione, anche la narrazione della morte-assunzione di Maria contiene elementi preziosi per ricostruire la storia del titolo. Il nucleo originario ruota senz'altro intorno al tema della *glorificazione*; al suo interno però abbiamo individuato dei segni: la *palma* (che non è solo palma della vittoria ma potenzialmente anche *scettro* e *corona*), la *corona* degli apostoli, il loro *omaggio* riverente, il riconoscimento dell'autorità-peso-*gloria* da parte della natura, la proclamazione della *regalità* da parte dei dannati, e l'*intronizzazione* ad opera degli angeli nel terzo cielo.

Sullo sfondo stanno alcuni passi scritturistici che affermano la regalità di Cristo unitamente a quella dei fedeli e dei giusti che con lui regnano.

Uno sguardo - anche se non scevro da difficoltà - alla letteratura apocrifa consente di colmare l'apparente vuoto esistente tra i dati biblici su Maria e le prime attestazioni patristiche esplicite della sua regalità, che non sembrano, a tutta prima, precedenti al IV secolo[115], anche se non nascono dal nulla: sono in

---

[114] La cosa andrà da sè, agevolmente. Nel Transito - medievale - dello Pseudo-Giuseppe d'Arimatea ricorrono espressioni come "regina omnium sanctorum" (c. 2), "induit se sicut regina" (c. 5), "discipuli Domini ... intraverunt et salutaverunt Reginam... et *adoraverunt* eam" (c. 7): cf A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1963, pp. 647-651. Ma *adoraverunt* lo abbiamo incontrato anche nel *Transitus Romanus*.

[115] È chiaro che dobbiamo riprendere in considerazione la sottolineatura, ricorrente e attestata sin da Ignazio di Antiochia, della "davidicità", che costituisce già da sola - inizialmente solo in termini sfumati e allusivi - un'affermazione implicita della regalità di Maria. Si tratta di un argomento che

continuità - lo abbiamo già anticipato - non solo ideale, con la fede e la pietà popolare, dotata essa pure di una "sua" teologia. Oggi, dopo che molti studi hanno gettato un po' di luce sul giudeo-cristianesimo, e dopo che preziose edizioni critiche hanno restituito il volto quasi originale di testi famosi quali il *Protovangelo di Giacomo* e il *Transitus R* su cui ci siamo soffermati, siamo in una posizione migliore di quella del padre H. Barré. Nel 1939, ritrovandosi tra le mani dati non proprio antichissimi (dal IV al VII sec.) questo pioniere scriveva: «Un autre genre de document, auquel il n'a pas encore été fait appel, la littérature apocryphe du Nouveau Testament, va peut-être à reculer ces dates. Parmi tous ces écrits, il importe surtout de considérer ceux qui se rapportent plus directement à l'enfance de Notre Seigneur et à la vie de la très sainte Vierge. Un bon nombre - et ce sont les plus anciens - ne fournissent aucun renseignement. Ainsi le *Protévangile de Jacques*...». E aggiungeva: «Force est donc de faire la première place aux divers *Transitus Mariae*; mais leur classement ne va pas sans difficulté...».[116]

dopo Efeso da qualche autore viene via via messo in secondo piano, ma che è ancora di non poco peso per un Andrea di Creta († 740) il quale gli dedica due intere omelie. Prima di lui, ad ogni modo, si farà sentire Ildefonso di Toledo.

[116] Cf H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, in *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939), pp. 143-144.

CAPITOLO II

LE PRIME INTUIZIONI: DALLE ORIGINI AL CONCILIO DI EFESO (431)

La lettura di due testi importanti e all'incirca contemporanei quali il *Protovangelo di Giacomo* e il *Transitus R*[1] rivela la presenza, forse già nella seconda metà del II sec., di un primo ventaglio di "componenti" o "articolazioni" del tema della regalità di Maria. Esaminate da vicino e prese congiuntamente, le due opere lasciano intravedere l'esistenza di quello che potrebbe essere definito quasi un primo stadio nello sviluppo della riflessione sull'argomento; una riflessione sollecitata certamente dalla devozione per la persona della Vergine, ma altresì dalla memoria celebrata[2] degli eventi significativi della sua esistenza e dalla sempre più profonda comprensione del suo ruolo nella storia salvifica.

L'*intuizione* relativa a questa "nota" traspare e si riconosce più facilmente là dove nella contemplazione del mistero di Maria il pensiero degli agiografi si sofferma a considerarne:

- l'*elezione*[3];
- la *dignità* che le deriva insieme dalla propria *integrità*-

---

[1] D'ora in poi: *Tr R.*

[2] Questo è vero senz'altro per i *Transitus*. Non sembra che il *Protovangelo di Giacomo* sia all'origine della festa liturgica della Natività di Maria che si fa correntemente risalire al V sec. (cf D. M. SARTOR, *Le Feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, p. 99). - In proposito vedi anche E. PERETTO, *Apocrifi e pietà popolare mariana*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998), p. 342.

[3] *Protov*. X, 1-2.

santità (Maria è "*la*" *Vergine*[4]), dal *lignaggio* (è *di discendenza regale*[5]), dalla nuova condizione di *sposa del* Κύριος-Δεσπότης[6] e di *madre del Re*[7];

- la *sacralità*[8] e la *venerazione* di cui è fatta oggetto[9];

- la *funzione* assegnatale dal Signore-Dio di *aprire le porte all'instaurazione del regno di Cristo* nella fase iniziale[10] e finale[11], e contemporaneamente il *ruolo regale nella Chiesa* in tensione verso il compimento (nel *Tr R* ci sono già i presupposti per la nascita dei titoli di *regina "degli apostoli"* e *"dei vergini"*);

- la *vicinanza al* Κύριος *glorioso*[12] e *la condizione di gloria in cui è collocata*[13] (i *Transitus* successivi a *R* renderanno ancor più esplicita la sua *intronizzazione*);

- l'*eccellenza*[14].

Questi, che potremmo pure definire "sottotemi", vanno a toccare la relazione di Maria con Dio e con la signoria-potenza-regalità di Dio, il posto che ella occupa nell'economia salvifica[15], la perfezione e la gloria raggiunte, il culto.

Mentre dunque affiora un lessico e prende forma un campo semantico della regalità (palma[16], corona; omaggi, venerazione...)

---

[4] *Protov*. X, 1; cf anche VIII, 1; IX, 1; XIII, 1; XV, 2; XVI, 1; XIX, 3. *Tr R*, 37.

[5] *Protov*. X, 1-2.

[6] *Protov*. VII, 1-2.

[7] *Protov*. X, 1-2; cf pure XX, 4; XXI, 1-2.

[8] *Protov*. VI, 1.

[9] *Tr R*, 4.

[10] *Protov*. VI, 1; VII, 1-2.

[11] *Tr R*, 46-48.

[12] *Tr R*, 2 e *passim*.

[13] *Tr R*, 46-48.

[14] *Protov*. VI, 1; X, 1-2; *Tr R* 2 e *passim*. Preferiamo, per quanto possibile, tentare di isolare questo dato, per meglio analizzarlo.

[15] In lei si adempiono le promesse fatte da Dio ai Patriarchi e al re Davide da cui discende.

[16] Tra breve anche *virga*-ῥάβδος (cf, nei LXX e nella *Vulgata*, *Is* 11, 1 [חטֶר] ed *Ez* 7, 10). Il vocabolo greco è in *Protov*. IX, 1 (la *verga* di Giuseppe dalla quale esce la "colomba").

diventano chiari anche i margini entro i quali si muove, per il momento, il discorso: da una parte la *maternità regale* (Maria è chiamata a dare alla luce il βασιλεύς), dall'altra la *verginità perpetua* che l'avvicina in modo appropriato e degno al Κύριος (cf: παρθένος Κυρίου). La "nota" della regalità sembra porsi quasi come terza tra le altre due, senza ombra di dubbio le più importanti e fondamentali.

Alcune delle componenti segnalate (elezione, verginità-santità, maternità divina, eccellenza) rappresentano fin dall'inizio le vie privilegiate della riflessione su Maria nelle testimonianze letterarie che abbiamo preso in esame; altre (davidicità, sponsalità regale, vicinanza al *Rex Gloriae*, glorificazione-assunzione-intronizzazione, sostanziale "mediazione" nell'instaurazione del regno di Dio, presenza regale nella Chiesa, sacralità-venerazione-culto), pur presenti in forma embrionale fin dal principio, affiorano e acquistano peso più lentamente; entrano in un processo all'interno del quale sono progressivamente individuate, evidenziate, comprese e definitivamente acquisite. Scorriamo rapidamente quelle che riteniamo più rilevanti per il nostro argomento e che sono le più significative per il periodo di tempo che va dalle origini al Concilio di Efeso (431), dando spazio agli autori e alle asserzioni più importanti.

§ 1. La Vergine davidica

Il richiamo alla discendenza davidica di Maria è frequente negli autori che hanno trattato anche solo marginalmente della madre del Signore[17]. Si direbbe lì per lì un dato ovvio e di scarso

[17] Fino al Concilio di Nicea, S. A. Campos nel suo *Corpus Marianum Patristicum*, che qui citiamo indicando all'interno delle parentesi soltanto i volumi e i nn. che contengono i passi per noi interessanti, segnala tra gli scrittori di lingua greca: IGNAZIO DI ANTIOCHIA - † 110 ca. (I, 1. 3. 5); GIUSTINO MARTIRE - II sec. (I, 10. 18. 20. 26. 29. 33. 34. 35); IRENEO DI LIONE - II sec. (I, 52. 57. 58. 68. 69. 71. 72. 97. 98. 100. 104. 105); EGESIPPO - † fine II sec. (I, 113. 114);

rilievo; ma tale non appare qualora si tenga conto dell'impegno profuso per dimostrarne e difenderne la verità e l'importanza. Se il *Protovangelo di Giacomo* dà per scontata sul piano storico-

---

IPPOLITO ROMANO - † 235 (I, 124. 127. 129. 153); ORIGENE - † 253 (I, 214. 216. 283. 293. 298). Tra gli scritti apocrifi: l'*Ascensione di Isaia* - inizio del II sec. (I, 312); la *Terza lettera ai Corinti* - II sec. (I, 350). Tra gli scrittori latini: TERTULLIANO - † dopo il 220 (I, 380. 381. 382. 390. 391. 392. 394. 417. 421. 422); un ANONIMO (*Adversus Iudaeos* 9-14 erroneamente attribuito a Tertulliano) - III sec. (I, 440).

Fino al Concilio di Efeso tra gli scrittori in lingua greca troviamo EUSTACHIO DI ANTIOCHIA - † 337 (II, 460); EUSEBIO DI CESAREA - † 339 ca. (II, 467. 470. 477. 481. 483. 493. 497-498. 501-502. 505. 508-511. 515. 523); ASTERIO SOFISTA - † ca. 340 (II, 526); ATANASIO ALESSANDRINO: 295-373 (II, 563. 567. 591. 598); TEODORO DI ERACLEA - † verso il 365 (II, 684. 685); EPIFANIO DI SALAMINA che scrisse prima del 380 (II, 713. 715. 730. 732. 796-797); APOLLINARE DI LAODICEA - † 390 (II, 848); GREGORIO NAZIANZENO - 320-390 (II, 888. 890. 907); GREGORIO DI NISSA - † 392 (II, 939. 969); CIRILLO DI GERUSALEMME - † 396 (II, 994. 995-996); DIODORO DI TARSO - † prima del 394 (II, 1015. 1018. 1022. 1025. 1027); DIDIMO ALESSANDRINO - † 398 (II, 1049); ANONIMO (*De Incarnatione Domini contra Apollinarium*) - 380 ca. (II, 1091-1092. 1094); ANONIMO (*Contra haereticos*) - inizio del V sec. (II, 1136); PSEUDO IGNAZIO DI ANTIOCHIA - fine IV sec. (II, 1146. 1155. 1159); GIOVANNI CRISOSTOMO - † 405 (II, 1174. 1178-1180. 1182-1186. 1188-1189. 1192. 1222); SEVERIANO DI GABALA - † dopo il 408 (II, 1263. 1275-1276); TEODORO DI MOPSUESTIA - † 428 (II, 1297. 1304-1305). Tra gli scrittori siri: AFRAATE - metà del IV sec. (II, 1327-1332) e naturalmente EFREM SIRO di cui tratteremo ampiamente. Tra gli scrittori latini: GIOVENCO - scrisse verso il 330 ca. (III, 1476); FORTUNATO DI AQUILEIA - metà sec. IV (III, 1501); ILARIO DI POITIERS - † 367 (III, 1536); EUSEBIO DI VERCELLI - † verso il 371 (III, 1622); ANONIMO (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti)* - fine IV sec. (III, 1678); ANONIMO (*Epistula ad amicum aegrotum seu de viro perfecto*) - fine IV sec. (III, 1688); GREGORIO DI ELVIRA - † 392 (III, 1692. 1695); AMBROSIASTER - 366/384 sotto papa Damaso (III, 2010. 2016); MASSIMO DI TORINO - † ca. 400 (III, 2045. 2052); PELAGIO - † inizio del V sec. (III, 2057); ANONIMO (*Consultationes Zachaei et Apollonii*) - inizio V sec. (III, 2086); CROMAZIO DI AQUILEIA - inizio V sec. (III, 2095); GAUDENZIO DA BRESCIA - † dopo il 406 (III, 2114. 2118); AURELIO PRUDENZIO - † dopo il 405 (III, 2165. 2179); CECILIO SEDULIO - sec. V (III, 2188-2189); ANONIMO (*Adversus Marcionitas*) - inizio V sec.? (III, 2205); GIROLAMO: 347-420 ca. (III, 2262-2263. 2267. 2274. 2287. 2321. 2324. 2329. 2358); PAOLINO DI NOLA: 353-431 (III, 2373); AGOSTINO - † 430 (III, 2734-2741. 2756. 2783. 2787. 2834).

giuridico l'appartenenza di Maria alla stirpe di Davide e una sola volta la ricorda in modo esplicito[18], in realtà l'apocrifo dà poi a questo elemento un grande risalto quando ne rilegge l'elezione sullo schema dell'elezione-unzione di Davide (cf *1 Sam* 16, 1-13) e riconosce tale elezione come "momento" dell'agire salvifico di Dio.

Più in generale, un'attenzione per la *relazione di Maria con Davide*, e per la *nobiltà* della discendenza di colei che realmente ha dato la carne al Verbo, appare diretta conseguenza dell'annuncio relativo alla realtà storica della persona di Gesù, e si registra perciò spesso all'interno delle dispute e controversie cristologiche di cui è costellato il periodo storico in cui ci muoviamo.

Con il richiamo alla stirpe[19] da cui proviene Cristo secondo la carne: ἐκ γένους Δαυίδ... ἐκ Μαρίας[20], e al "seme"[21] cui appartiene: Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας... ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ[22], la davidicità di Maria è implicitamente affermata già da IGNAZIO DI ANTIOCHIA († 110 ca). In modo chiaro è asserita da GIUSTINO MARTIRE (II sec.) che vede in lei la "radice"[23] di Iesse da cui nacque il fiore-Cristo.[24] Nella stessa

---

[18] Cf. *Protov.* X, 1-2.

[19] Su "stirpe" nel senso di "discendenza", "famiglia", "progenie" cf F. BÜCHSEL, γίνομαι, in: *GLNT* II, col. 449 che opportunamente richiama *Ap* 22, 16, a testimonianza delle oscillazioni interpretative circa la "radice"...

[20] Alvarez Campos I, 1 («qui [Iesus Christus] ex genere David, qui ex Maria» - *Tral.* 9, 1); cf anche I, 5 (*Esm.* 1, 1).

[21] Per il concetto di "seme" cf S. SCHULZ, σπέρμα, in: *GLNT* XII, 877-878.

[22] Alvarez Campos I, 3 («Iesus Christus conceptus est ex Maria ... ex semine quidem David» - *Ephes.* 7, 2).

[23] "Sacra" radice dirà ATANASIO ALESSANDRINO († 373): cf *Fragmentum anonymi operis* (Alvarez Campos II, 567). Il concetto di radice "sacra" è in *Rm* 11, 16 dove ῥίζα indica il popolo dell'antica alleanza.

[24] «Isaia, inoltre, un altro profeta, preannunciando i medesimi eventi con altre parole, ha detto: "Sorgerà un astro da Giacobbe, un fiore nascerà *dalla radice* di Jesse [ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί]; nel suo braccio spereranno le nazioni". E un astro luminoso sorse, un fiore è germogliato *dalla radice* di Jesse

epoca, IRENEO DI LIONE, citando *Is* 11, 1-10, dirà che Maria è la *virga* sorta dalla *radice* di Iesse. Ora, proprio in חֹטֶר, che i LXX traducono con ῥάβδος, è con tutta probabilità contenuto un riferimento alla regalità di lei, se è vero quanto asserisce il discepolo di Policarpo:

> «Bien plus, Isaïe lui-même dit encore: "Et il sortira *un rameau* des racines de Jessé et une fleur sortira de sa racine... Et, en ce jour-là, il arrivera...: la racine de Jessé, et, celui qui se lève pour exercer le pouvoir sur les gentils, en lui les gentils espéreront; et son lever sera un honneur." Par ces [paroles], il veut dire qu'il naîtra de Celle qui tient sa race de David et d'Abraham. En effet, Jessé était *un rejeton* d'Abraham et le père de David; aussi *la Vierge* qui était *le rejeton* qui conçut le Christ, *était-elle le rameau*. Et c'est pour cette raison que Moïse montrait ses prodiges à Pharaon en se servant d'*un bâton*: chez les autres hommes aussi *le bâton est signe d'autorité*».[25]

[ἀπὸ τῆς ῥίζης ᾽Ιεσσαί], ed è Cristo. Infatti, è stato concepito *da una vergine* della stirpe di Giacobbe...[Διὰ γὰρ παρθένου τῆς ἀπὸ τοῦ σπέρματος ᾽Ιακώβ]» (*Prima Apologia per i Cristiani ad Antonino il Pio* 32, 12-14, in: GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Rusconi Libri, Milano 1995, p. 99. La nota 147, a p. 251, rinvia a *Is* 11, 1, 10; 51, 1; *Num* 24, 17. Il testo è anche in Alvarez Campos I, 10). Non teniamo conto se non dei frammenti mariani di quest'opera; sul *Dialogo con Trifone*, a detta di G. Girgenti, grava il sospetto di inautenticità.

[25] L'*Epideixis* è nota a tutt'oggi solo in armeno. Per il passo citato cf. IRÉNÉ DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*. Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes per L. M. Froidevaux, Les Éditions du Cerf, Paris 1959, pp. 123-124. E. Bellini traduce l'ultima parte del passo citato così: «*Fu la vergine, dunque, quella verga; e per questo anche Mosè con una verga mostrava a Faraone i suoi prodigi.* E per altri ancora fra gli uomini *è codesta verga segno di dominio*» (*Esposizione della predicazione apostolica*, 59; in: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*. Introduzione e traduzione di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981, pp. 513-514). E. Peretto, a sua volta, rende il pensiero in questo modo: «Così la Vergine, che concepì il Cristo, era il "virgulto". Per questo Mosè compiva i suoi prodigi davanti al Faraone servendosi di un bastone. Tra gli uomini il bastone è *segno di potere*». E commenta: «Sono analizzati i due termini "virgulto" e "fiore". La voce ῥάβδος significa sia "virgulto" che "bastone". Ireneo è *volutamente*

Su questo stesso punto si soffermerà molto più tardi s. GIROLAMO; commentando attorno al 408-409[26] *Is* 11, 1-2, egli distinguerà tra interpretazione antica e nuova dell'importante passo biblico: «Virgam et florem de radice Iesse ipsum Dominum Iudaei interpretantur; quod scilicet *in virga regnantis potentia*, in flore pulchritudo monstretur. *Nos autem Virga de radice Iesse sanctam Mariam Virginem intellegamus*, quae nullum habuit sibi fruticem cohaerentem, de qua et supra legimus: "Ecce virgo concipiet et pariet filium". Et florem Dominum Salvatorem, qui dicit in Cantico Canticorum: "Ego flos campi et lilium convallium"».[27] La rilettura di s. Girolamo, che comporta la medesima identificazione operata da Ireneo, non sembra voler escludere l'idea di *potenza* sottesa alla *virga* come di fatto non esclude la bellezza del *flos*.

Anche se *Is* 11, 1 è un testo aperto, un dato possiamo ritenere come acquisito: scorgendo nella ῥάβδος l'*auctoritas* (ovvero, come dirà Girolamo, la *potentia regnantis*) Ireneo, pur in una presentazione in chiaroscuro del simbolo, afferma di fatto che tra la regalità di Davide e la regalità - autorità - potenza di Cristo non c'è soluzione di continuità: Maria è l'anello di congiunzione,

---

ambiguo; con lo stesso termine esprime l'idea di *germoglio* riferito alla Vergine di discendenza davidica e abramitica..., quella di *bastone da pellegrino* per Mosè e quella di *scettro di comando per chi detiene il potere*. Nella breve analisi il bastone di Mosè, lo scettro reale, il ramo di Jesse sono accostati come figure dell'incarnazione» (IRENEO DI LIONE, *Epideixis*, Borla, Roma 1981, p. 155). A proposito del richiamo a *Es* 4, 17 cf L. M. Froidevaux: «Le même mot ῥάβδος, arm. *gawazan*, signifie à la fois *verge* et *bâton*...» (*Op. cit.*, p. 124). Il passaggio centrale è anche in Alvarez Campos I, 104: «Iesse erat propago Abrahami et pater Davidis: *Virgo* quoque propago quae Christum concepit, *virga est*». - Vale la pena ricordare che per FILONE DI ALESSANDRIA Mosè era investito di potere regale: «τούτων ἁπάντων ἡγεμὼν ἐχειροτονεῖτο Μωυσῆς τὴν ἀρχὴν καὶ βασιλείαν λαβών ... » (*Vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999, p. 82).

[26] Cf A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Torino 1978, p. 223.

[27] *In Isaiam*, 4, 11, 1-3 (Alvarez Campos III, 2262).

colei cioè che *trasmette lo scettro*.[28]

Tra gli autori che, oltre ad essere attenti alla davidicità di Maria, leggono nella *virga* di Isaia il simbolo della Vergine[29], va citato CROMAZIO DI AQUILEIA († 407): questi la collega, come altri

---

[28] Prima di s. Girolamo - le cui affermazioni ci possono lasciare esitanti - s. Ambrogio, su cui più a lungo ci soffermeremo, dirà chiaramente che Maria, «tantum Dominum *coronavit*» (*De inst. virg.* 16, 98).

[29] TERTULLIANO († dopo il 220): «"Prodibit virga de radice Iesse et flos [de radice] ascendet de virga, et requiescet super eum Spiritus Dei (*Is* 11, 1-2)"... Christum enim in floris figura ostendit, oriturum *ex virga profecta de radice Iesse; id est, Virgine generis David filii Iesse*» (*Adversus Marc.* 5, 8, 4; cf Alvarez Campos I, 394). - IPPOLITO ROMANO († 235): «᾽Η οὖν ῥίζα τοῦ ᾽Ιεσσαὶ ἦν τῶν πατέρων γενεὰ ὡς ῥίζα ἐν γῇ πεφυτευμένη, ἡ δὲ ῥάβδος ἡ ἐξ αὐτῶν φανερωθεῖσα ἦν ἡ Μαρία, διὰ τὸ εἶναι ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ. - Radix itaque Iesse erat genus patrum ut radix in terra defixa, virga autem ex eis apparens erat Maria, quae ex domo erat ac patria Davidis» (*De benedictionibus patriarcharum* 16; cf Alvarez Campos I, 124). - Un ANONIMO (della fine del IV sec.) sul fondamento del *Sal* 23 (22), 4 suggerisce una continuità: «Propheta [sc. David] ait: "*Virga tua* et *baculus tuus* ipsa me consolata sunt". *Virga mater est Domini, ex qua baculus iste... exiit*» (*Epistula ad amicum aegrotum* 7; cf Alvarez Campos III, 1688). Il vocabolo latino *virga* traduce l'ebraico שֵׁבֶט, il bastone-scettro, un simbolo pastorale sul cui valore concreto è difficile essere precisi; esso «indica forse la mazza, un bastone corto e tozzo che può trasformarsi in una rudimentale ma solida arma di difesa. È usato anche per designare lo *scettro del re* (*Sal* 2, 9; *Is* 14, 5; cf. *1 Sam* 17, 43; *I*s 10, 24; 28, 27; *Pr* 13, 24; *Gb* 9, 34; *Zc* 11, 7) o di Dio (*Mi* 7, 14) e la sua funzione è spesso giudiziaria e non solo rassicurante» (G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. - Vol. 1˚ (1-50)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, p. 442). - Si veda anche GREGORO DI ELVIRA, morto nel 392 (cf Alvarez Campos III, 1695), AMBROGIO DI MILANO (di cui diremo), MASSIMO DI TORINO († 400 ca) che però legge *virga* nel senso della purezza-immacolatezza di Maria (cf Alvarez Campos III, 2052); anche un altro ANONIMO degli inizi del V sec. è sulla stessa linea interpretativa di Massimo di Torino (cf *Consultationes Zachaei et Apollonii*: Alvarez Campos III, 2086). Dopo s. Girolamo il tema Maria-*virga* diventa marginale e lo si ritroverà sporadicamente nei sec. V-VI (ad es. in QUODVULTDEUS, in *Inni* di incerta datazione, e comunque in un contesto non attinente al nostro argomento).

prima di lui[30], alla *virga* di Aronne e in questo modo vede la linea anche sacerdotale presente nella discendenza della madre del Signore. Ma egli ricorda, sia pure *en passant*, un dato per noi importante, a conferma del fatto che proprio nell'ambito in cui stiamo indagando il pensiero dei Padri attinge una delle tessere che compongono il mosaico della regalità:

> «... quia sancta Maria, ut superius demonstravimus, non solum *de regali genere*[31], sed et de origine sacerdotali descendit».[32]

Probabilmente nel corso del IV sec. compare un titolo, "figlia di Davide", che diventa ben presto veicolo particolarmente espressivo della convinzione circa la dignità anche regale della Vergine.[33] θυγάτηρ Δαβίδ lo si ritrova già in EUSEBIO DI

---

[30] FORTUNATO DI AQUILEIA (metà del IV sec.) identifica Maria con la radice di Iesse sul fondamento di *Is* 11, 1 ma ne vede anche nella verga di Aronne il tipo: «Virga Aaron, quae in Sancta Sanctorum floruit, in typum Domini flos et fructus ipsae virgae accipere potest. *In virga quippe Mariam* Genetricem Domini nostri Iesu Christi, in flore vero ipsum Dominum praefigurasse accipiendum est. Sicut Scriptura ait: "Egredietur virga de radice Iesse (*Is* 11, 1)". Hinc de Domino Salomon ait: "Ego sum flos campi et lilia convallium (*Ct* 2, 1)» (*Commentarii in Evangelia* 1: Alvarez Campos III, 1501). Così farà anche EFREM SIRO.

[31] L'appartenenza di Maria ad una stirpe "regale" è attestata ovviamente anche altrove, magari implicitamente; vogliamo citare EUSTAZIO DI ANTIOCHIA († 337): «ἔστι γὰρ τῷ Χριστῷ καὶ μήτηρ Μαρία καὶ γένος τὸ βασιλικὸν τοῦ Δαυίδ - est enim Christo et mater Maria et genus regium Davidis» (*Fragm.* 66: Alvarez Campos II, 460).

[32] *Homilia in Matthaeum*, 5: Alvarez Campos III, 2095. Lo stesso concetto ripeterà AGOSTINO (Alvarez Campos III, 2495. 2500 e soprattutto 2756).

[33] L'appellativo "figlia" si inserisce all'interno della ricostruzione della genealogia di Maria, che appare insieme - citiamo solo alcuni passi a mo' di esempio - "hominum filia" (ARISTIDE, *Apol.* II, 6: Alvarez Campos I, 6), "mortalis filia hominis" (ATTICO DI COSTANTINOPOLI, *In Natali Domini*: Alvarez Campos II, 1282), "figlia di Adamo" (EUSEBIO DI EMESA, *Sermo* 1, 34: Alvarez Campos II, 657; AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 70, 2, 10: Alvarez Campos III, 2529), "figlia di Eva" (EFREM SIRO, *Hymni de Nativitate* 1, 15: Alvarez Campos II, 1333), "figlia di Abramo" (FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*: Alvarez Campos III, 1495), "figlia di patriarchi e di profeti" (GAUDENZIO DA BRESCIA, *Sermo* 9, 15: Alvarez Campos III, 2124),

CESAREA († 339 ca.) secondo il quale Maria appartiene alla stessa tribù (φυλή), gente (δῆμος) e famiglia (πατριά) di Giuseppe. Gabriele, annunciandole che Dio darà al nascituro il trono di Davide suo padre, asserisce chiaramente che Davide è il progenitore di Cristo: il discorso dell'angelo non avrebbe alcun senso se non si intendesse rivolto ad una "figlia di Davide"[34]. ATANASIO († 373) dal canto suo aggancia il titolo al *Salmo* 45 (44): «Ἄκουσον, θύγατερ». È Davide stesso a chiamarla giustamente "figlia", in quanto oriunda della sua discendenza:

> ὁ δὲ Δαβὶδ ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ τυγχάνουσαν αὐτὴν εἰκότως θυγατέρα προσφωνεῖ ταύτην.[35]

Il titolo è presente in EFREM, suo contemporaneo; il grande Padre della Chiesa sira ha espressioni forti in questo senso, anche all'interno della più importante opera esegetica pervenutaci:

> «La vieille Élisabeth mit au monde le dernier des prophètes, et Marie, une jeune fille, le Seigneur des anges. La fille d'Aaron mit au monde la "voix dans le désert", et la *fille du roi* David le *Verbe du roi céleste*»[36].

"Figlia di Davide" viene chiaramente inteso come l'equivalente di "figlia *del re* Davide".

§ 2. La Sposa del Κύριος - Δεσπότης

"figlia di Davide" e, infine, "figlia di Dio".

[34] Cf *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum*, 9 (Alvarez Campos II, 510).

[35] «at David ipsam ex suo semine oriundam, filiam merito vocat»: *Epistula ad Marcellinum*, 6 (Alvarez Campos II, 598).

[36] ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien*. Introduction, traduction et notes par L. Leloir, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, pp. 62-63.

La relazione di tipo sponsale che Maria detiene con Dio[37] appare, nell'arco di tempo in cui ci troviamo, meno esplorata e approfondita di quella materna; pur tuttavia si tratta di un percorso lungo il quale si rinvengono contributi di pensiero utili alla comprensione della "nota" di cui ci occupiamo.[38]

Tra gli scrittori orientali ATANASIO († 373), parlando della verginità e delle vergini nella Chiesa addita senza particolare enfasi anche Maria come *sposa di Cristo*[39], cioè del Messia-Re. Ma CIRILLO DI GERUSALEMME († 396), sul fondamento di alcuni passi antico e neotestamentari, la designa invece espressamente come la Sposa del Signore (Dio):

> Καὶ πάλιν ὁ προφήτης προείρηκεν ἐκ προσώπου Ἰησοῦ· «Σάρξ μου ἐξ αὐτῶν»[40]. Καὶ ἀλλαχοῦ γέγραπται· «Διὰ τοῦτο δώσει αὐτοὺς ἕως καιροῦ τικτούσης»[41]. Καὶ τί τὸ σημεῖον; Ἐξῆς φησι· «Τέξεται, καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ἐπιστρέψουσι»[42]. Καὶ τίνα τὰ μνῆστρα τῆς Παρθένου, τῆς ἁγίας νύμφης; «Καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν πίστει»[43]. Καὶ Ἐλισάβετ λαλοῦσα πρὸς αὐτὴν ὁμοίως λέγει· «Καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται

[37] Il mistero di Maria-*sposa* trova adeguato spazio già nel *Protovangelo di Giacomo*.

[38] È questa relazione che, a partire dal IV secolo soprattutto, calamiterà con sempre maggior frequenza gli accenti del *Sal* 45 (44). Le modalità di applicazione sono però da subito varie (cf il passo di Atanasio citato nel paragrafo precedente).

[39] «Si qua [virgo] igitur cupiat permanere virgo *Christique sponsa*, vitam Mariae considerare potest atque imitari; firmum enim eius consilium ad vitam sufficit virginum disponendam» (*De virginitate*: Alvarez Campos II, 537). Anche in EFREM SIRO troviamo espressioni analoghe (cf Alvarez Campos II, 1339, 18; 1342, 2-3; 1347, 10), ma quest'ultimo si spinge ben oltre nella riflessione sulla regalità.

[40] Cf *Os* 9, 12 (solo nei LXX).

[41] Cf *Mi* 5, 2 (Vg: 5, 3).

[42] Cf *Mi* 5, 2 (Vg: 5, 3).

[43] Cf *Os* 2, 20.

τελείωσις τοῖς λεγομένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου»[44].

Cirillo usa la versione dei LXX dove soggetto di ogni azione, come nel passo lucano, è sempre il Κύριος - JHWH che Michea, citato due volte nel testo qui riportato, designa chiaramente come "re": καὶ βασιλεύσει κύριος.[45]

Verso la fine del IV sec., presumibilmente, un ANONIMO ha in un *Carme* toni che sono dell'*Akathistos*:

> Δεσπότης γὰρ ἐκ νύμφης / παρθένου προέρχεται / παράδοξον θάλαμον / τὴν κόρην εὐράμενος.[46]

Per SINESIO DI CIRENE († 414 ca.) Maria è la Sposa del Padre:

> Ὑμνῶμεν κοῦρον νύμφας, / νύμφας οὐ νυμφευθείσας /

---

[44] Cf *Lc* 1, 45. - «Rursumque propheta ex persona Iesu praedixit: "Caro mea ex ipsis". Et alibi scriptum est: "Propter hoc dabit eos usque ad tempus parturientis". Quodnam autem signum? In consequentibus dicit: "Pariet, et reliqui fratrum ipsorum convertentur". Et quinam sunt virginis, sanctae sponsae, nuptiarum arrhabones? "Et desponsabo te mihi ipsi in fide". Et Elisabeth ad ipsam loquens similiter dicit: "Et beata quae credidit, quoniam perficientur ea quae dicuntur ei a Domino» (*Cathechesis* 12, 26: Alvarez Campos II, 996).

[45] Cf *Mi* 4, 7.

[46] «Dominus enim ex sponsa virgine prodit mirum thalamum puellam nactus»*:* in *Biblica* I (1920), pp. 84-90 (Alvarez Campos II, 1105). Il testo è particolarmente interessante nella seconda strofa dove il poeta, contemplando la Vergine che porta-*sorregge* il Figlio, esce in una espressione particolarmente significativa ed utile anche per quello che stiamo vedendo; egli dimostra che il "portare" di Maria non è semplicemente un "generare" ma un "sorreggere/reggere" un 'peso' non di poco conto: «Σὺ δέ μοι τὴν Παρθένον / τὴν ἁγίαν ἴδε <...> / καὶ σκόπησον τὸ πρᾶγμα, / πῶς τυγχάνει ἄπειρον. / Πῶς γὰρ οὐ διασπᾶται / τὸν Κύριον φέρουσα; / Πῶς [γὰρ] αὐτῇ καὶ ἡ γαστὴρ / ὅλως οὐ διαλύεται, / ἀλλὰ φέρει ἐν γαστρὶ τὸν Κτίστην <...> - Tu autem mihi Virginem sanctam vide... Et considera quomodo res sit infinita. Quomodo enim non disrumpitur Dominum ferens? Quomodo ipsi etiam venter omnino non dissolvitur, sed fert in ventre Dominum? ... ». E prosegue chiedendosi come abbia potuto portare (cf βαστάσαι) *la destra* di Dio una vergine, se l'Egitto non poté sopportare *il dito* di Dio (*Ivi*, Alvarez Campos II, 1106).

ἀνδρῶν μοιρίαις κοίταις. / ῎Αρρητοι Πατρὸς βουλαὶ / ἔσπειραν Χριστοῦ γένναν / ἁ σεμνὰ νύμφας ὠδὶς / ἀνθρώπου φῆνεν μορφάν.[47]

Tra gli scrittori latini dell'epoca di Costantino, OPTAZIANO PORFIRIO usa la metafora del cielo per indicare Dio:

«Non e terreno corpus tibi [Christe] pondere tractum,
praecelso sed virgo uterum de *semine* feta;
nec segni coitus natus, sed *coniuge caelo es*».[48]

In FIRMICO MATERNO[49] troviamo una definizione - vicina a quella che userà Ambrogio - nella quale il genitivo "Dei" indica l'appartenenza di Maria a Colui dal quale concepisce:

«Ideo ex genere Abrahae descendens Maria *Virgo Dei* concepit».[50]

MASSIMO DI TORINO († ca. 400) coniuga davidicità e sponsalità:

«Praevidebat enim [propheta David] in spiritu Mariam de germine suo *Christi thalamo sociandam*. Unde ait: "*Et ipse tamquam sponsus procedet e thalamo suo*"».[51]

---

47 «Canamus puerum sponsae, sponsae non desponsatae hominum fatalibus thalamis. Ineffabilia Dei consilia severunt Christi stirpem: venerabilis sponsae partus hominis monstravit formam»: *Hymnus* 2, 1-7 (Alvarez Campos II, 1111).

48 *Carmen* 24, 23-25: Alvarez Campos III, 1484. In *TMPM* 3, p. 100 è citato come *Carmen* 9, 4-5 e così tradotto: «Il tuo corpo non fu tratto da materia terrena, ma una vergine ebbe l'utero ingravidato da un seme eccelso; né sei nato da sterile accoppiamento, ma *da chi ebbe qual coniuge il cielo*». Dovremo ricordarcene quando comparirà il titolo *Regina caeli*, che equivale anche - ma non solo - a *caelestis Regina*.

49 Scrisse prima del 350.

50 *De errore prophanarum religionum* 25: Alvarez Campos III, 1495.

51 Viene qui citato *Sal* 19 (18), 6.

Come non avvertire, poi, un'eco del *Sal* 45 (44), 11. 14 allorché l'autore contempla la Madre di Cristo ammantata di "splendore", dell' "oro" delle verginità?

> «*Arcam* autem quid nisi *sanctam Mariam dixerimus*, siquidem arca intrinsecus portabat testamenti tabulas, Maria autem ipsius testamenti gestabat heredem? Illa intra semet legem, haec Evangelium retinebat. Illa Dei vocem habebat, haec Verbum verum. *Tamen arca intus forisque auri nitore radiabat, sed et sancta Maria intus forisque virginitatis splendore fulgebat. Illa terreno ornabatur auro, ista caelesti*».[52]

Agli inizi del V sec. anche uno scrittore ariano come MASSIMINO IL VISIGOTO non ha difficoltà a vedere in Maria, in quanto *primo* membro della Chiesa, la sposa del *Dominus*:

> «*Uterus Virginis thalamus Christi*: *ibi iungitur sponsus et sponsa*, ibi iungitur verbum et caro, Verbum sponsus, *caro sponsa*. Procedit de thalamo suo, ut cetera membra sponsae colligat et in una gaudeat Ecclesia. Antequam *Dominus Iesus in thalamo, id est in utero virginali, iungeretur sponsae*, nonne Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum?»[53]

PRUDENZIO († dopo il 405) preferisce invece dirla *sposa dello Spirito Santo*:

> «innuba virgo *nubuit Spiritui*».[54]

---

[52] Entambi i passi appartengono al *Sermo* 42, 5 (Alvarez Campos III, 2042).

[53] *De Nativitate Domini* (Alvarez Campos III, 2136). Cf anche Alvarez Campos III, 2135 dove "sponsa" è detta metaforicamente la "carne", ma vi si legge anche "Maria", inizio della "Chiesa", "sposa" di Cristo. Diversi passi di Agostino sono di questo stesso tenore (cf Alvarez Campos III, 2487. 2533... ma soprattutto 2558 «... totus in utero Virginis, ad induendam carnem, ad coniungendam sibi tamquam sponsam, ut procederet de thalamo suo sponsus, ut desponsaret Ecclesiam virginem castam»: *Sermo* 264, 4).

[54] *Apotheosis* 571-572 (Alvarez Campos III, 2159).

§ 3. "Virgo-Mater Domini-Regis"

Più numerose sono le affermazioni relative alla *maternità* "*regale*" di Maria. Tralasciamo volutamente di citare gli innumerevoli passi che, riprendendo l'acclamazione di Elisabetta nell'episodio lucano della Visitazione (certamente all'origine delle precisazioni ulteriori[55]), assegnano a Maria il titolo di *mater "Domini"*. Teniamo nel debito conto il fatto che progressivamente ci si avvicina alla dichiarazione solenne della maternità "divina" di Maria[56].

Tra gli scrittori di lingua greca, IRENEO DI LIONE (II sec.), nell'*Adversus haereses* indica nel "Re" il frutto del grembo della Vergine davidica. Egli commenta *Is* 7, 10ss. nel modo seguente:

> «Καὶ ἐν τῷ εἰπεῖν "ἀκούσατε δὴ οἶκος Δαβίδ"[57], σημαίνοντος ἦν ὅτι ὃν ἐπηγγείλατο τῷ Δαβὶδ ὁ Θεὸς ἐκ

---

[55] Della possibile valenza di "rex" propria del termine "Dominus" (Κύριος) abbiamo già detto, analizzando gli Apocrifi mariani.

[56] Per fermarci all'Oriente, il titolo di Θεοτόκος, attestato forse già nel III sec. con ORIGENE (ma un solo frammento noto ha qualche probabilità di essere autentico: cf Alvarez Campos I, 282), così come i suoi equivalenti latini "Deipara" e "Deigenitrix", lo incontriamo nella lettera sinodale stesa in siriaco a conclusione del Sinodo di Antiochia (325), in ALESSANDRO DI ALESSANDRIA († 328), EUSTAZIO DI ANTIOCHIA († 337), EUSEBIO DI CESAREA († 339 ca.), ASTERIO SOFISTA († 340 ca.), GIULIANO L'APOSTATA (363), ATANASIO († 373), EGEMONIO (metà del IV sec.), nel poema *De margarita* che contiene l'espressione "genuit divinitatem" (Alvarez Campos II, 6, 4), in TITO DI BOSRA († prima del 378), BASILIO MAGNO († 379), EPIFANIO DI SALAMINA (prima del 380), e ancora in APOLLINARE DI LAODICEA († 390), GREGORIO DI NAZIANZO († 390), GREGORIO DI NISSA († 392), DIODORO DI TARSO († prima del 394), CIRILLO DI GERUSALEMME († 396), DIDIMO ALESSANDRINO († 398), AMMO DI ADRIANOPOLI (inizio del V sec.), ANTIOCO DI TOLEMAIDE (inizio del V sec..), FILONE DI CARPASIO (inizio del V sec.), SEVERIANO DI GABALA († dopo il 408), TEODORO DI MOPSUESTIA († 428), NILO ABBATE († 430 ca.), senza contare gli autori anonimi. - Su Θεοτόκος cf G. GIAMBERARDINI, *Il Culto Mariano in Egitto. Vol. I (Sec. I-VI)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, pp. 273-275.

[57] *Is* 7, 13.

> καρποῦ τῆς κοιλίας αὐτοῦ[58] αἰώνιον ἀναστήσειν βασιλέα, οὗτός ἐστιν ὁ ἐκ τῆς ἀπὸ Δαβὶδ Παρθένου γενόμενος. Propter hoc enim et de fructu ventris eius Regem promisit, quod erat proprium Virginis praegnantis...».[59]

Le parole della madre del Battista, «Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui (*Lc* 1, 42)», attestano per l'appunto questo:

> «significante Spiritu Sancto audire volentibus repromissionem quam promisit Deus de fructu ventris eius suscitare *regem*, inpletam esse in Virginis, hoc est *in Mariae partu*».[60]

Di fronte agli avversari addita con chiarezza Maria quale *grembo del Re eterno* che tutto in sé ricapitola:

> «de ventre David suscitatur *Rex aeternus qui recapitulatur omnia in se*».[61]

Di importanza pari al titolo di "re" riferito al Messia sono altri sostantivi che vengono attinti dai testi profetici e che, mentre allargano il repertorio lessicale attinente alla regalità di Cristo, si prestano a definire anche meglio la condizione regale di Maria in rapporto al Figlio.

EUSEBIO DI CESAREA († 339 ca.) rileggendo la profezia di

---

[58] *Sal* 132 (131), 11.

[59] «Et in eo quod dicit "audite domus David", significantis erat quoniam quem promisit Deus David de fructu ventris eius aeternum suscitaturum se Regem, hic est qui ex Virgine (quae fuit de genere David) generatus est...»: *Haereses* 3, 21, 5 (Alvarez Campos I, 68).

[60] *Ivi*. Solo parte dell'opera di Ireneo è stata recuperata nella lingua originale.

[61] *Haereses* 3, 21, 9 (cf Alvarez Campos I, 72). E Maria rientra in questa ricapitolazione (ἀνακεφαλαίωσις). Su questo punto del pensiero di Ireneo e sulla sua importanza per la mariologia cf J. QUASTEN, *Patrologia* I, Marietti, Torino 1975[3], pp. 264-267.

Mi 5, 2-3 riconosce nel *partum Virginis* l' ἡγούμενος[62] e l' ἄρχων.[63]

"Madre del sovrano (ἄναξ) del mondo intero" la chiama GREGORIO NAZIANZENO († 390):

> ῾Ωδ᾽ ἐνὶ φάτνῃ / μήτηρ παρθενική, κόσμου τέκε παντὸς ἄνακτα.[64]

Anche se AMFILOCHIO DI ICONIO († dopo il 394) fa dire al vecchio Simeone che a Maria il titolo di madre può bastare: «Μέγα σοι τὸ σαρκὶ βαστάσαι τὸν τὰ πάντα βαστάζοντα»[65], DIDIMO ALESSANDRINO († 398) rileva che la Vergine ha bensì generato l'Uomo-Dio, ma che costui è anche *un re*:

> ἐπεὶ Θεὸς ἅμα καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ βασιλεὺς ὑπάρχει ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς Παρθένου.[66]

All'inizio del V sec. si fa risalire l'opera di un ANONIMO, nota come *Contra haereticos*; in essa incontriamo una definizione che ricorda quella di "Virgo Regis" propria di Ambrogio; all'interno di un discorso intriso di motivi tutti ugualmente regali ("virga", "praeter naturam", "calcavi"...) sentiamo dire:

---

[62] Cf *Ez* 44, 1-3 che nei LXX porta lo stesso vocabolo, e naturalmente *Mt* 2, 6.

[63] *Demonstratio evangelica* 2, 3, 148. 150 (Alvarez Campos II, 476).

[64] «Hic autem in praesepio mater Virgo totius mundi peperit Regem»: *Poemata dogmatica* 18, 58 (cf Alvarez Campos II, 888). - ἄνασσα è in NONNO DI PANOPOLI (V sec.). LEONZIO DI GERUSALEMME, nel VI secolo, ha ἀνακτόκος (*Nest.* 4. 37; cf Lampe, *ad vocem*, che dà come significato del termine "mother of a prince").

[65] «Magnum [est tibi] ut cum carne portaveris qui universa portat»: *In occursu Domini oratio* 8 (Alvarez Campos II, 976). Evidentemente qui l'autore intende l'espressione tradizionale nel senso più ovvio. Egli è probabilmente tra le fonti di Agostino nel bellissimo passo di un'omelia che citeremo; βαστάζω, a nostro parere, va collocato nel campo semantico della regalità.

[66] «quia Deus simul et homo, sed et rex est ille qui natus est ex Virgine»*: In Zachariam* 3, 305 (Alvarez Campos II, 1048).

> Ὥσπερ οὖν ἡ ῥάβδος παρὰ φύσιν καρπὸν ἔδωκεν, ἄνθρωπε, ἵνα πιστεύσῃ ἡ Ἰουδαία· οὕτω καὶ ἡ ζῶσα ῥάβδος, ἡ βασιλικὴ Παρθένος, ἄνευ γαμικῶν νόμων ἔτεκεν· ἵνα σωθῇ ἡ οἰκουμένη.[67]

Mentre il CRISOSTOMO († 405) riflettendo sul mistero della Madre attira l'attenzione del suo uditorio sulla *straordinaria dignità* di lei, nascosta sotto umili apparenze: μήτηρ εὐτελὴς τὸ φαινόμενον[68], SEVERIANO DI GABALA († dopo il 408)[69] allude sicuramente alla dignità *regale* di Maria quando parla di lei come della nuova Eva *chiamata alla reggia* per servire alla divina generazione:

> οὕτω κληθεῖσα ἡ ἁγία Παρθένος εἰς τὰ βασίλεια ὑπηρετήσασθαι τῇ θείᾳ γεννήσει ...[70]

In NILO ABBATE († ca. 430) ritorna un titolo che era negli apocrifi primitivi: quello di Maria "madre del Κύριος τῆς δόξης" unitamente al richiamo del *Sal* 45 (44) applicato però anche a tutta la Chiesa che sta alla destra del Re supremo.[71]

Non vogliamo dimenticare il *Vangelo di Bartolomeo* (IV sec.) in cui gli apostoli, invitandola a guidare la preghiera, la chiamano "madre del *Re celeste*":

---

[67] «Sicut ergo virga praeter naturam fructum dedit, o homo, ut Iudaea crederet; sic et *virga vivens*, *regia Virgo*, sine legalibus nuptiis peperit, ut salus pareretur orbi»: *Contra haereticos* 1 (Alvarez Campos II, 1135).

[68] « ... mater vilis, ut videbatur»: *Homilia habita in ecclesia S. Pauli* 2 (Alvarez Campos II, 1233). Mistero che corrisponde a quello del figlio, il quale, pur essendo il Re del cielo, quando entra nel mondo si veste dell'umiltà di un bambino.

[69] Questo Autore usa quella che è ormai una formula fissa: ἡ ἁγία Θεοτόκος Παρθένος (cf *De mundi creatione* 4, 8: Alvarez Campos II, 1259).

[70] «sic sancta Virgo in regiam vocata ut divinae generationi ministraret»: *De mundi creatione* 6, 10 (Alvarez Campos II, 1260). Altri penseranno all'Incarnazione come a un "trasferimento" del Re in una nuova reggia.

[71] *Epistula* 1, 266-267 (Alvarez Campos II, 1318-1319).

> «Σὲ δεῖ εὔξασθαι τὴν μητέρα τοῦ ἐπουρανίου Βασιλέως».[72]

Numerosi gli scrittori latini attenti alla dimensione *regale* della maternità di Maria.

GIOVENCO scrive attorno al 330 ed ha un'espressione vicina a *Theotokos*: «Mater *Numinis alti*».[73] Un'altra, che equivale in sostanza a "Domina", o quanto meno la prepara, ce la offre l'ANONIMO autore di un centone virgiliano, il *De Verbi Incarnatione*: «Alma parens, *mundi Dominum paritura*...».[74]

ZENO DI VERONA († 372), in uno dei suoi trattati, testimonia il fissarsi del linguaggio della regalità:[75]

> «Ad huius ergo personam Christi refertur verecunda nativitas, sed virginalis uteri *aula* secretior: divini sermonis arte formata, in se tabescentis corporis vulva portavit. Sed in *caelesti prole*, non semine, progenitum certissimum Dominum impia Iudaeorum exarsere consilia». [76]

Egli ancora vede Maria come «*sacrarium templi* virginalis» in cui, dismessa quasi la sua divinità, non però la *potestas*, entrerà il Figlio di Dio.[77] Una connotazione regale è evidente poi nel

---

[72] «Te oportet orare ut matrem caelestis Regis»: *Evangelium Bartholomaei* 2, 9 (Alvarez Campos II, 1463). Il testo apocrifo è anche quello in cui si ritrova il titolo (latino, mancando la versione greca) di "Regina Virginum" (*Evangelium Bartholomaei* 4, 61: Alvarez Campos II, 1470). Cf quanto diremo nel paragrafo seguente.

[73] *Evangeliorum libri IV* 1, 89 (Alvarez Campos III, 1473).

[74] *De Verbi incarnatione, cento vergilianus*: v. 18 (cf Alvarez Campos III, 1486). Non va perso di vista al v. 21 del poema il cenno al punto dove ormai si fissa l'attenzione teologica: «Hic *vertitur* ordo», che richiama Efrem e i Padri successivi, come Crisippo, che analizzeremo.

[75] "Aula" è termine che indica il "sacro palazzo" o la "reggia". In connessione con «*caelesti* prole» darà come esito "*aula caelestis*", utilizzata come l'equivalente di "aula *regalis*", per esempio, da s. Ambrogio.

[76] *Tractatus* 1, 59, 8 (Alvarez Campos III, 1635).

[77] *Tractatus* 2, 12, 1 (Alvarez Campos III, 1641).

confronto tra le due madri nell'episodio della Visitazione:

> «Per idem tempus duae cognatae concipiunt, una contra spem, altera verbo. Haec miratur se habere quod nescit; laetatur illa quia scit. Elisabeth sterilis fecunditate tumet feliciter venter, Mariae *maiestate*.[78] Illa praeconem portat, haec *iudicem*... anus enim peperit angelum, et virgo *Deum*».[79]

GREGORIO DI ELVIRA († 392) riprende il tema della "virga de radice Iesse" (*Is* 11, 1)[80] facendo ricorso anche a *Ez* 7, 10 il cui testo oscuro nella traduzione da lui usata suona «Ecce dies veniunt et *virga* florebit»[81], e subito aggiunge: «*Id est virgo* pariet florem». Egli riconosce nella Vergine la madre di questo "fiore", di colui cioè che è *princeps, rex, dux,* alla luce di un passo (*Ez* 44, 1ss) ormai d'uso comune:

> «Nec *princeps, id est rex* ex origine Iudae cessavit, neque *dux* de femoribus eius, donec Christus ex tribu Iudae repromissum semen et spes gentium *de Maria Virgine* nasceretur»[82].

«Regem Christum genuit»: la maternità regale di Maria è riconosciuta anche dall'AMBROSIASTER[83], all'interno del commento alla *Lettera ai Romani*:

---

[78] Anche altri Autori useranno la formula *genuit maiestatem*, sicuramente riconducibile all'area della regalità (cf *De singularitate clericorum* 26: Alvarez Campos III, 1494).

[79] *Tractatus* 2, 8, 8 (Alvarez Campos III, 1640).

[80] *Tractatus Origenis* 6, 36 (Alvarez Campos III, 1692).

[81] *Tractatus Origenis* 6, 37 (Alvarez Campos III, 1692). Il commento della *Bible de Jérusalem* al passo di Ezechiele è interessante: «L'hébreu donnerait litt.: "la couronne est venue, est sortie, le *bâton* a fleuri"», ma la traduzione francese significativamente interpreta e traduce: «Voici le jour, voici que vient ton tour, il est venu, il est sorti, *le sceptre* a fleuri». A conferma del significato di "virga" cui accennavamo nel primo paragrafo di questo capitolo.

[82] *Tractatus Origenis* 6, 41 (Alvarez Campos III, 1693). Il passo biblico usato da Gregorio di Elvira è lo stesso usato da s. Ambrogio, come avremo modo di constatare.

[83] Operò al tempo di papa Damaso (366-384).

> «Ideo *ex semine David* fit [Dei Filius]; ut sicut de Deo rex ante saecula natus est, ita et secundum carnem *ex rege ortum regium caperet, factus* opere Spiritus Sancti *ex Virgine*».[84]

Di tenore simile anche il passaggio seguente, nella stessa opera:

> «Et Esaias dicit: Erit radix Iesse, et qui surget regere gentes, in eo gentes sperabunt.[85] Quare tamen Christus ex radice Iesse, et non ex radice Booz viri iusti, aut ex radice Obeth? Sed quia *David filius dicitur propter regnum, ut sicut ex Deo natus in regem est, ita et ex David rege ortum haberet iuxta carnem; ideo radix Iesse arbor David, quae fructum fecit per ramum, qui est Maria Virgo, quae genuit Christum*».[86]

Come s. Zeno anche PAPA SIRICIO († 399) chiama la Vergine "aula" ma la specifica come «aula *Regis aeterni*»[87], mentre MASSIMO DI TORINO (attorno al 400) usa, in un *sermo*, un termine connotante maggiormente la sacralità, allusivo com'è del "tempio": Maria è la "*dimora del Re* delle genti":

> «Nascitur ergo salus omnium Christus, quem *Regem gentium* prophetae testantur... Natus igitur puer ponitur in praesepio, et haec sunt Dei prima cunabula; nec *regnator caeli* has indignatur angustias, cuius *habitaculum* fuit *virgineus venter*. *Idoneum plane Mariae Christo habitaculum*, non pro habitu corporis, sed *pro gratia virginali*».[88]

---

[84] *In Epistulam ad Romanos* 1, 3 (Alvarez Campos III, 2010).

[85] Cf *Rm* 15, 12.

[86] *In Epistulam ad Romanos* 15, 12 (Alvarez Campos III, 2016).

[87] *Epistula* 9, 3 (Alvarez Campos III, 2031). La lettera è indirizzata al vescovo Anisio, incaricato di risolvere la famosa questione concernente la perpetua verginità di Maria sollevata dal vescovo Bonoso. Il documento è forse di mano di Ambrogio; esso compare nel suo epistolario come *Lettera 71* (Maur. 56a).

[88] *Sermo* 61, 2, 2 (Alvarez Campos III, 2047-2048). Maria è detta "sacrario" e "tempio dove abita il Santo" (*Ivi*, 61, 2, 3: Alvarez Campos III, 2049). Il suo apporto alla gloria del Figlio è diretto: «*Super caelos plane aestimandus est uterus Mariae*, quia Filium Dei gloriosiorem remisit ad caelum,

Un passo di PELAGIO, morto all'inizio del V sec., lega alla castità lo stato di gloria-incorruttibilità di Maria, "*madre del Re della gloria*"[89]:

> «*castitas* coruscantes radios sui fulgoris emittit, quae ex eo [sc.: Novo Testamento] clarior esse coepit, quo *totius maiestatis Dominum et concepit et peperit*».[90]

CROMAZIO DI AQUILEIA († 407), che abbiamo visto affermare la regalità per nascita della Vergine davidica, spinge il suo sguardo alle origini remote della regalità di Cristo:

> «De hoc ergo grege sanctorum immaculata illa et intacta ovis processit, id est sancta Maria, quae nobis contra naturam purpureum illum Agnum, id est, *Regem Christum generavit*. Recte autem purpureus Agnus Christus Dominus intelligitur, quia *rex non factus, sed natus est*. Omnis rex non statim rex nascitur; sed postquam natus fuerit, rex efficitur; aut ipse indumentum suscipit regni purpureum aut regiam dignitatem. Dominus autem et Salvator noster *de ipso utero virginali cum regia auctoritate processit, quia rex erat iam antequam ex virgine nasceretur*».[91]

---

quam de caelo descenderat».

[89] Così si può tranquillamente tradurre l'espressione *Dominus totius maiestatis*.

[90] Poco oltre aggiunge: «Quale ergo bonum est, quod elegit divina *maiestas*, vel quanta illius hominis et quam magna *felicitas*, qui illam habere voluerit *gloriam*, qua Deo et Dei Filio possit aequari!» (*Epistula de castitate* 6, 1-2: Alvarez Campos III, 2068-2069).

[91] *Sermo* 23, 3 (Alvarez Campos III, 2102). Cf anche *Homilia in Matthaeum* 1: «Dignum enim erat ut sancta Maria, quae *Dominum gloriae erat conceptura* in utero, dehinc Spiritu Sancto et virtute Altissimi illustraretur; ut sanctificato utero Creatorem in se mundi susciperet» (Alvarez Campos III, 2089). E ancora il *Sermo* 32, 5: «*rex gloriae Christus et Dominus maiestatis* aeternae causa salutis humanae *nasci ex virgine voluit*» (Alvarez Campos III, 2105). Abbiamo già citato l' *Homilia in Matthaeum* 5 (Alvarez Campos III, 2095). Nella riflessione patristica, la discendenza regale davidica di Cristo è chiaramente superata dalla sua regalità divina; strada aperta questa, dopo Efeso, per superare

GAUDENZIO DA BRESCIA († dopo il 406) ricorda che Cristo, "*Dominator* omnium", è colui che appunto la *sacra Virgo* ha partorito[92].

Anche in MASSIMINO IL VISIGOTO (inizio del V sec.) incontriamo il verbo "portare" indicativo di una funzione materna e regale insieme:

> «*Portat* Virgo Mater parvulum *in manibus, cuius omnis mundus virtute sustinebatur*».[93]

Con nella mente forse più Ezechiele che altre realtà meno bibliche, un ANONIMO ARIANO accanto a "rex" per definire Cristo usa il titolo di "imperator": l'immagine appartiene anche al linguaggio militare, ma è interessante notare come il vocabolo spunti soltanto in quest'epoca, e suoni come un'eccezione: «Occultabat se [Elisabeth] et erubescebat, usquequo puer velut miles devotus saltaret ante *caelestem imperatorem*, et matrem suam matris Domini faceret laudatricem».[94]

PRUDENZIO († dopo il 405) accenna all'*autorità* riconosciuta a Maria proprio in quanto *Mater Regis*. Argomentando sul comportamento dei Magi, afferma:

> «Quae porro causa aut ratio *submittere colla ante pedes Mariae* puerique crepudia parvi, / si tantum mortalis erat nec *summa*

---

la condiderazione della regalità *umana* di Maria, e guardare più in alto, riprendendo probabilmente intuizioni tipicamente efremiane.

92 «*Dominator omnium* Christus *post inusitatum sacrae Virginis partum*, post adorata munifico magorum cultu cunabula... ait ...» (*Sermo* 12, 5: Alvarez Campos III, 2126).

93 *De Nativitate Domini* (cf Alvarez Campos III, 2134).

94 *Tractatus in Lucae Evangelium* 1, 24. Cf anche il n. 44 dove ritorna la stessa idea. Nel n. 45 il concetto di scambio continua a farsi strada; sullo schema del Magnificat la situazione di Maria è come ribaltata: parvam/magnam, exiguam/eximiam, despectam/visitatione respectam... (cf Alvarez Campos III, 2144. 2146. 2147).

potestas / inplebat teneros divinis flatibus artus?»[95]

Anche altrove:

«*miratur genitrix* tot casti ventris honores, / *se*que Deum *genuisse* hominem, *regem quoque summum*».[96]

Di SEDULIO (V sec.) ricordiamo qualche verso soltanto tratto da composizioni universalmente note, consci che meriterebbe maggiore approfondimento:

«Salve, sancta Parens, *enixa puerpera Regem* / qui caelum terramque tenet per saecula, *cuius* / nomen et aeterno conplectens omnia gyro / *imperium sine fine manet!*»[97]

Ancor oggi, nel Tempo del Natale, la Liturgia delle Ore propone un suo inno:

«A solis ortus cardine, / ad usque terrae limitem / Christum canamus *principem* / *natum Maria Virgine*».[98]

In GIROLAMO († 420 ca.) troviamo concentrate definizioni come: «Dei *templum*», «Spiritus Sancti *sedes*»[99]. Non è certo senza un'intenzione particolare, né per pura curiosità linguistica che nel

---

[95] *Apotheosis* 642-645 (Alvarez Campos III, 2162).

[96] *Dittochaeum* XXVII (Alvarez Campos III, 2166).

[97] *Carmen Paschale* 2, 63-66. Nell' *Opus Paschale* 2, 5 parafrasa così: «Salve, Parens optima, *tanti Regis puerperio consecrata*, qui supernis ita iugiter dominatur et inferis, ut eius imperium, potestas et nomen nec initium noverit habere nec finem!» (Alvarez Campos III, 2192-2193).

[98] *Hymnus* 2, 1-4 (cf Alvarez Campos III, 2201); "mater *principis*" appare come variante di "mater *regis*".

[99] Dove "sedes" equivale anche a "thronum": cf *De beatae Mariae virginitate perpetua adversus Helvidium liber unun* 8 (Alvarez Campos III, 2228). Girolamo accoglie il tema della "nube" - simbolo aperto a designare anche la regalità (cf Ambrogio) ma egli la intende come il corpo umano di Cristo assunto dalla Vergine (*In Isaiam* 5, 19, 1; cf Alvarez Campos III, 2270).

Liber interpretationum Hebraeorum nominum lo stridonense fa posto all'interpretazione siriaca (aramaica) del nome di Maria:

> «Sciendumque quod Maria sermone syro *domina* nuncupatur».[100]

PAOLINO DI NOLA († 431) guarda decisamente all'inviolata verginità come alla fonte della dignità regale di Maria:

> «*Rex regum et dispensator temporum Dei Filius*... qui citra nostrae generationis usum caro factus est de Spiritu Sancto, *intemerata sacrae matris virginitate et conceptus et natus est*».[101]

AGOSTINO († 430) nel *Sermo* 184, 3 che celebra la Natività di Cristo contempla il prodigio:

> «Quem caeli non capiunt, unius feminae sinus *ferebat*. Illa *regem* nostrum *regebat*: in quo sumus illa *portabat*...».[102]

A margine, ancora una volta, una testimonianza degli scritti apocrifi: il TRANSITUS W non ha problemi a definire Maria «mater Domini totius mundi»; però la chiama anche «sororem et

---

[100] Alvarez Campos III, 2351.

[101] *Epistula* 23, 15 (Alvarez Campos III, 2371).

[102] Alvarez Campos III, 2649. Che il verbo *regere* non sia allusivo solo della maternità è confermato dal suo ricomparire subito dopo, quando l'Autore afferma: «O manifesta infirmitas et mira humilitas, in qua sic latuit tota divinitas! *Matrem cui subiacebat infantia, regebat potentia*...»: tutto a Maria deriva dalla potenza del Figlio, che però per la sua condiscendenza accettò di affidarsi a lei: "sub-iacebat" (con implicito riferimento ad una *auctoritas*). *Ferebat - regebat - portabat*: a motivo del parallelismo in cui sono collocati, i verbi appartengono alla stessa area semantica della regalità (osserviamo la centralità di *regebat* che non può essere casuale: non dimentichiamo che l'ipponense è un eccezionale *dicendi peritus*).

dominam nostram».[103]

§ 4. Regina nella Chiesa

La consapevolezza di un ruolo attivo di Maria nell'opera della redenzione, che si estende e si prolunga nella vita e nel tempo della Chiesa, è oggetto di approfondimento già in età apostolica, ed è ovviamente presente molto presto anche nella letteratura patristica, specialmente dell'Oriente, dove si presenta con accenti anche nuovi rispetto agli apparentemente scarni dati neotestamentari. IRENEO (II sec.) lo dice in diversi modi nell'*Haereses*:

> «Quemadmodum enim *illa* [Eva] per angelicum sermonem seducta est ut effugeret Deum praevaricata verbum eius, ita et *haec* per angelicum sermonem *evangelisata est ut portaret Deum*, obediens eius verbo. Et *si ea inobediret* Deo, sed et *haec suasa est obedire* Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret *advocata*. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, *salvatur per virginem*...».[104]

È Maria che *sola*, senza cioè intervento umano, ha cooperato al piano divino nell'Incarnazione[105] ed è lei il grembo che rigenera gli uomini in Dio:

---

[103] Cf Alvarez Campos III, 2911. 2914 (2x). - Sulla datazione dell'apocrifo: «De tempore scriptionis alii alia dicunt: Wilmart ... saeculo V hanc narratiunculam in Aegypto esse vulgatam arbitratur. Ego vero ex simplici rerum tenore atque ex simplicissimo prorsus in denominanda Maria verborum adiectivorum usu hanc opellam conicio esse omnium id genus latinarum fabellarum vetustissimam et ante Concilium Ephesenum confictam...» (S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum* III, p. 440). Diversamente S. C. MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, *op. cit.*, pp. 281-286.

[104] *Haereses* 5, 19, 1 (Alvarez Campos I, 90).

[105] Cf *Haereses* 3, 21, 7.

> ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἔσται καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου, ὁ καθαρὸς καθαρῶς τὴν καθαρὰν ἀνοίξας μήτραν, τὴν ἀναγεννῶσαν τοὺς ἀνθρώπους εἰς Θεόν.[106]

A queste affermazioni si possono aggiungere quelle che attestano come dalla *nuova nascita* diventiamo eredi della vita[107]; la maternità divina le assegna un ruolo chiave:

> «*obaudiens* et sibi et universo generi humano *causa facta est salutis*».[108]

Che tutto il genere umano debba far riferimento a lei, è, anche sul piano dell'esperienza comune - sociale, comunitaria - indice di una valenza regale della persona situata al centro delle dinamiche che da essa prendono origine e interessano tutto il *corpus*.

ORIGENE († 253) delinea Maria come *centro propulsore*, diffusivo di grazia e di gioia.[109] Maria, *la superiore che va dall'inferiore* (ἡ διαφέρουσα Μαρία πρὸς τὴν ὑποδεεστέραν Ἐλισάβετ ἔρχεται[110]) è colei che *riempie* di Spirito Santo quelli che visita, e *solleva* nel gaudio chi è raggiunto dalla sua voce. Il Battista infatti esulta nel grembo della madre la quale *riceve* per così dire *lo Spirito Santo dalla voce di Maria*:

> Παρατηρητέον δὲ ὅτι ἐκεῖ μὲν διὰ τὴν τοῦ Μαρίας ἀσπασμοῦ φωνὴν ἐληλυθυῖαν εἰς τὰ ὦτα τῆς Ἐλισάβετ

---

[106] «quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum)»: *Haereses* 4, 33, 11 (Alvarez Campos I, 78). Sull'argomento cf P. GALTIER, *La Vierge qui nous régénère*, in *Recherches de science religieuse* 5 (1914), pp. 136-145.

[107] *Haereses* 5, 1, 3 (Alvarez Campos I, 89).

[108] *Haereses* 3, 22, 4 (Alvarez Campos I, 85). Occorre fare attenzione al concetto di "causa", perché a partire da questa funzione Maria sarà definita - ad es. da Epifanio - ἀρχηγός, termine che si apre a designare una funzione propriamente *regale*.

[109] Sono concetti che Ambrogio riprenderà.

[110] «(Illud etiam obiter observandum quod) Maria illa praestantior venit ad Elisabeth inferiorem»: *In Ioh*. 6, 49 (Alvarez Campos I, 195).

> σκιρτᾷ τὸ βρέφος Ἰωάννης ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς, τότε, ὡς ἀπὸ τῆς φωνῆς λαμβανούσης Πνεῦμα ἅγιον.[111]

ed è reso partecipe della *potenza* che Maria ha ricevuto da Colui che ella ha concepito:

> Ἵνα γὰρ μεταδῷ ἀφ᾽ ἧς ἔχει, ἐξ οὗ συνείληφεν δυνάμεως τῷ Ἰωάννῃ ἔτι ἐν τῇ μήτρᾳ τυγχάνοντι τῆς μητρὸς ἡ Μαριάμ, καὶ αὐτῷ μεταδώσοντι τῇ μητρί, ἀφ᾽ ἧς ἔλαβεν χάριτος προφητικῆς, ταῦτα πάντα γίνεται.[112]

Giovanni per tre mesi *riceve l'unzione* - come un atleta che si rinforza in vista della lotta - dalla presenza di Maria e di Cristo[113].

Anche l'idea di *fonte* e di *forza* si può legittimamente considerare come veicolante il concetto di regalità: già abbiamo ricordato il poema *De Margarita*: Ἡ παρθένος μήτηρ, καὶ ἡ φύσις πηγή· ἡ μήτρα τροφός, καὶ ἡ κόρη συνεργός.[114]

Accanto ad un EUSEBIO DI EMESA († 359) che sembra vedere in Maria 'semplicemente' la "*madre" delle vergini* - ma la condizione verginale era per definizione una condizione "regale" nel mondo antico - :

---

[111] «Sed obiter observandum est quod ille per vocem salutationis Mariae, quae pervenit ad aures Elisabeth, exsilit Ioannes infans in utero matris, tum veluti a sancta Maria sumentis Spiritum Sanctum»: *In Ioh*. 6, 49 (Alvarez Campos I, 194).

[112] «Haec enim omnia eveniunt ut Maria faciat participem Ioannem (etiamnum in utero matris exsistentem) eius potentiae quam habet ab eo quem conceperat, qui quidem Ioannes et ipse participem facturus erat matrem illius gratiae propheticae quam acceperat»: *In Ioh*. 6, 49 (Alvarez Campos I, 195).

[113] In *Lucam hom*. 9, 2 (Alvarez Campos I, 172). Anche secondo un altro frammento, della cui autenticità non si è certi (ma Ambrogio sembra averlo utilizzato!), alla madre del Signore Origene assegna il compito di *diffondere la benedizione della gioia* nelle anime vergini: «οὐκοῦν στοχαστέον ὅτι διὰ τῆς πρὸς τὴν Μαρίαν εὐλογίας πλατύνεται ἡ χαρὰ ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν παρθένον - ergo coniciendum est *gaudium per Mariae benedictionem* diffundi in omnem animam virginalem» (*Fragm*. 21: Alvarez Campos I, 199).

[114] «*Virgo* facta est *mater*, et natura *fons*; alvus *nutrix* et puella *adiutrix et cooperatrix*»: *De Margarita* 2, 264 (Alvarez Campos II, 644).

> «Virgines nonne Evae sunt filiae? Sed novus fructus Mariae virgines, quae servant figurantes commendationem; quae cum eo signaculo pergunt, cum quo et figuratae noscuntur virgines»[115]

proprio EPIFANIO[116] - così allergico agli eccessi della devozione popolare - interrogandosi sul significato delle parole di Gesù sulla croce, viene a riconoscere in Maria, che dal punto di vista fisico non era certo madre di Giovanni, l'ἀρχηγός, ossia il *principio originante*, la *causa prima*[117] della verginità:

> ἀλλ᾽ ἵνα δείξῃ αὐτὴν μητέρα <ὡς> ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας, ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἡ ζωὴ ἦν.[118]

Anche il *simbolismo della luce* associato alla sua persona non fa che confermarne la *centralità*: il suo corpo è quello *da cui* rifulse la luce per il mondo: δι᾽ ἧς φῶς ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ.[119]

APOLLINARE DI LAODICEA († 390) sottolinea la capacità di Maria di *inclinare*, alla preghiera, *la volontà sovrana di Cristo* e riconosce *la sua autorità* sui servi cui *ordina* di fare quello che il Figlio dirà:

> ὡς δυνάμενον δηλαδὴ δυσωπῆσαι καὶ πεῖσαι εἰδυῖα δὴ καὶ πιστικῶς πρὸς αὐτὴν διακείμενον καὶ ἐκ τῆς ἀποκρίσεως ὁρῶσα πρὸς τὴν ἀξίωσιν ἐγγὺς ἐπινεύοντα τοῖς διακόνοις ἐπιτάττει ποιεῖν ὃ κελεύει.[120]

GREGORIO DI NISSA († 392), a proposito del ruolo di *avvocata*, dice che come la prima Eva diede adito al peccato, così

---

[115] *Sermo* 6, 16 (Alvarez Campos II, 663).

[116] Scrisse prima del 380.

[117] Una delle traduzioni del termine è anche "sovrano".

[118] «sed eam ipsam virginitatis esse *principem* significare voluit, quoniam ab illa vita processit»: *Haer.* 78, 10 (Alvarez Campos II, 794).

[119] «per quam mundo lumen illuxit»: *Haer.* 78, 23 (A. Campos II, 808).

[120] «tamquam quae sciret eum posse revera contristare et parere, et fideliter ad ipsam esse proclivem, et ex responsione videret ad preces prope inclinantem, ministros iubet facere quod imperat»: *In Ioan.* 2, 5 (Alvarez Campos II, 838).

la seconda fu *ministra della giustificazione*:

> αὕτη δὲ τῇ εἰσόδῳ τῆς δικαιοσύνης ὑπηρετήσατο.[121]

All'inizio del V sec. ANTIOCO DI TOLEMAIDE è testimone di un amore per la Vergine che è patrimonio e consapevolezza della Chiesa e che i titoli da soli non bastano ad esprimere:

> Ὃν χθὲς ἀχράντοις λοχείαις Σωτῆρα ἡμῖν ἡ ζωοτόκος, ἡ καλλιτόκος, ἡ μεγαλοτόκος, ἡ φαεσφόρος, ἡ ἐλπιδοφόρος, ἡ θεοτόκος, ἡ ξενοτόκος, ἡ παρθενομήτωρ ὤδινε Μαρία.[122]

GIOVANNI CRISOSTOMO († 405) ricorda che Cristo nel suo ingresso regale nel mondo - Βασιλικὴ γὰρ ἦν ἡ εἴσοδος[123] - si è servito, per vincere il diavolo, delle stesse cose di cui il diavolo si era servito per soggiogare l'umanità: la vergine, l'albero, la morte: Ἀλλ᾽ ἰδοὺ πάλιν παρθένος καὶ ξύλον καὶ θάνατος, τὰ τῆς ἥττης σύμβολα ταῦτα, καὶ τῆς νίκης ἐγένετο σύμβολα. Ἀντὶ γὰρ τῆς Εὔας ἡ Μαριάμ.[124] Ed anche: Παρθένος ἡμᾶς ἐξέβαλε παραδείσου· διὰ παρθένου ζωὴν εὕρομεν αἰωνίαν. Δι᾽ ὧν κατεκρίθημεν, διὰ τούτων ἐστεφανώθημεν.[125] Una διακονία, quella di Maria al mistero

---

[121] «haec ut iustitiae pateret aditus *ministra* fuit»: *In Nat. Domini* (Alvarez Campos II, 972).

[122] «Quem hesterno die pro nostra salute immaculato puerperio genitrix vitae, mater pulchritudinis, magnificentiae lucisque, spei apportatrix, deipara, quae novo peperit modo, virgo et mater peperit Maria»: Frammento in CIRILLO ALESSANDRINO, *Ad Reginas* 12 (Alvarez Campos II, 1110).

[123] *In Genesim* 49, 3 (Alvarez Campos II, 1168).

[124] «At ecce iterum virgo et lignum et mors: illa cladis symbola ipsius victoriae symbola facta sunt. Nam loco Evae est Maria»: *De coemeterio et de cruce* 2 (Alvarez Campos II, 1161). Cf anche *In sanctum Pascha* 2 (Alvarez Campos II, 1164).

[125] «Virgo nos paradiso expulit: per virginem vitam aeternam invenimus. Per quae condemnati sumus, per ea fuimus coronati»: *In Psalmum* 44, 7 (Alvarez Campos II, 1163).

della salvezza[126], in cui risalta la sua *partecipazione vittoriosa al combattimento di Cristo*.

La *vittoria* sul principale nemico del genere umano è sicuramente una componente della regalità. All'inizio del V sec. ATTICO DI COSTANTINOPOLI scrive:

> «Hunc uterus Virginis *nullam vim* passae protulit, et *multo magis honoratus est uterus eius quam gyrus caeli*; habebat enim intrinsecus eum qui extrinsecus non definitur; portabat eum qui omnia portat; portabat eum qui omnes fines terrae in manibus suis tenet; portabat sarcinam, redemptionem mundi. Virginis vulva et ipsa magnum mysterium portavit: incarnatum Deum... O miraculum! *Unus Virginis uterus mirabilem generationem tulit, et omnia diaboli ora silentio operta sunt. Semel virgo peperit, et totam simul infirmitatem abstulit*».[127]

Tra gli scrittori siri[128] CYRILLONA (IV sec.) colloca Maria alla testa delle vergini:

> «Hoc est mater et filiae: virgines sunt eius sociae et ingrediuntur templum Regis; ut in eis compleatur illius mysterium. Quae sunt generatae ingrediuntur virgines; eum autem virgo generavit. Virgines *ducit* virgo, sorores suas, filias suas, quas generavit; et ingrediuntur altare virginalis Pueri, cuius sunt virgines pater et mater».[129]

Singolare e interessante la collocazione di Maria nell'*Evangelium Bartholomaei* (IV sec.): gli Apostoli - lo abbiamo già ricordato - la invitano a pregare per prima, a guidare la

---

[126] *In Genesim* 49 (Alvarez Campos II, 1168).

[127] *In Natali Domini* (Alvarez Campos II, 1281). Nello stesso testo va notata anche la seguente affermazione: «in *habitaculo excepit Regem mundi*, cum *membra sua regno digna* reddidisset...» (Alvarez Campos II, 1279).

[128] Di Efrem Siro diremo tra breve.

[129] *Carmen* 4, 59-68 (Alvarez Campos II, 1457).

preghiera perché è la madre del Re[130]; a sorreggere la preghiera di Maria, in tutto simile a Mosè, stanno alla sua destra Pietro e alla sua sinistra Andrea: l'invito al primo è: «κάθισον ἐκ δεξιῶν μου».[131] Ed è Pietro che riconosce esplicitamente a Maria «Σὺ εἶ καταργήσασα τὴν παράβασιν τῆς Εὔας ἀπὸ αἰσχύνης χαρὰν μεταβαλοῦσα».[132] Una supplica rivolta da Bartolomeo a Cristo rende bene l'idea dello stadio raggiunto dalla riflessione circa il ruolo di Maria nella Chiesa:

> «Abba Pater ... In utero virginis tibi placuit inhabitare, quem virgo portavit et genuit et non sensit dolorem. Tu, Domine, elegisti eam quam *veram matrem et reginam* appellasti *et ancillam*. Mater vero, quia per eam dignatus es descendere unde carnem assumpsisti. *Regina autem, quia reginam virginum eam posuisti*».[133]

Tra gli scrittori latini PRUDENZIO († dopo il 405) in un bellissimo passo ripete quanto già altri avevano notato: rivolto alla "Virgo nobilis" acclama «O quanta rerum gaudia / alvus pudica continet, / ex qua novellum saeculum / procedit et lux aurea»[134] ed a lei personalmente attribuisce l'intervento decisivo e vittorioso sul male:

> «Edere namque Deum merita / omnia Virgo venena *domat*: tractibus anguis inexplicitis / virus inerme piger revomit / gramine concolor in viridi».[135]

---

[130] «Σὲ δεῖ εὔξασθαι τὴν μητέρα τοῦ ἐπουρανίου Βασιλέως»: *Evangelium Bartholomaei* 2, 10 (Alvarez Campos II, 1463).

[131] *Evangelium Bartholomaei* 2, 14 (Alvarez Campos II, 1464).

[132] «Tu es quae abrogasti praevaricationem Evae ex opprobrio gaudium inferens»: *Evangelium Bartholomaei* 4, 6 (Alvarez Campos II, 1468).

[133] *Evangelium Bartholomaei* 4, 61 (Alvarez Campos II, 1470). A conferma che in questo periodo la *regalità* è pensata come una dimensione intrinseca della *verginità*.

[134] *Cathemerinon* XI, 57-60 (Alvarez Campos III, 2176).

[135] *Cathemerinon* III, 151-155 (Alvarez Campos III, 2185).

GIROLAMO († 420 ca.), che richiama come altri in quest'epoca il tema della *porta orientale* per la quale passa il *Rex*, afferma che Cristo e Maria sono entrambi all'origine della verginità per entrambi sessi:

> «Christus virgo, virgo Maria, utrique sexui virginitatis dedicavere *principia*»[136]

ed aggiunge: «Postquam vero Virgo concepit in utero et peperit nobis puerum... *soluta maledictio est*. Mors per Evam, *vita per Mariam*; ideoque et ditius virginitatis donum *fluxit* in feminas, quia coepit a femina».[137]

§ 5. L'eccellenza

Saremmo tentati di tralasciare il cenno all'*eccellenza*, la "superiorità", o, detta altrimenti, "straordinarietà" e "singolarità".[138] Ma vogliamo concedere ancora un po' di spazio alle testimonianze patristiche perché per diverse ragioni aiutano a comprendere come quella di Maria sia una *condizione* senza paragoni nella storia umana e nella storia della salvezza, e perciò senza dubbio una *componente* della sua regalità.

La *superiorità morale* della Vergine rispetto alle altre creature, segnatamente rispetto alle altre donne, è un dato neotestamentario originario: *sublime per virtù*[139], è la "*benedicta mulierum*" perché è "*humillima mulierum*"[140], dimora

---

136 *Epistula* 49 (Alvarez Campos III, 2314).

137 *Epistula* 22, 21 (Alvarez Campos III, 2349).

138 L'area è contigua a quella della "santità" o "perfezione" di Maria.

139 Così, ad es., ORIGENE († 253): cf Alvarez Campos I, 195; altri passi nell' *Hom. VII in Lucam* (Alvarez Campos I, 162. 165. 170. 187).

140 *Liber Graduum, sermo* 21, 16 (Alvarez Campos II, 1326).

"*dignissima*" della potenza di Dio[141]. La sua integrità è ciò che la rende spendida interiormente ed esteriormente.[142] Perfino la sua morte fu contrassegnata dallo splendore.[143]

Nessuno ha avuto, nell'opera della redenzione attuata dal Figlio, un ruolo *paragonabile* al suo. Lo dice bene un ANONIMO:

> «Tamen non possum et alias Christi matres admittere, *nec aequanda est mulieribus cunctis* quae genuit maiestatem»[144]

e lo esprime bene anche SEDULIO (V sec.) che riprende una parola detta da Dio al *re* Salomone:

> «nec primam similem visa es nec habere sequentem».[145]

Un ritornello ricorrente è costituito da espressioni come «*sola* Maria cooperante dispositioni»[146], «*una sola* est mater

---

[141] «Quid enim lateret Sapientiae Matrem, capacem Dei, *aedem dignissimam* tantae virtutis?» (GAUDENZIO, *Sermo* 9, 14: Alvarez Campos III, 2123).

[142] Già abbiamo ricordato MASSIMO DI TORINO († dopo il 414): «Tamen arca intus forisque auri nitore radiabat, sed et sancta Maria *intus forisque virginitatis splendore fulgebat*. Illa terreno ornabatur *auro*, ista *caelesti*» (*Sermo* 42, 5: Alvarez Campos III, 2042).

[143] EPIFANIO DI SALAMINA: «Etenim sive mortua est Virgo sanctissima ac sepulta, *summo cum splendore* coniuncta mors illius est, et castissimus exitus ac virginitatis ei *corona* [στέφανος] concessa... » (*Haer.* 78, 24: Alvarez Campos II, 808).

[144] *De singularitate clericorum* 26 (Alvarez Campos III, 1494).

[145] SEDULIO, *Carmen Paschale* 2, 68 (Alvarez Campos III, 2192). Cf *1 Re* 3, 12.

[146] IRENEO DI LIONE, *Haer.* 3, 21, 7 (Alvarez Campos I, 70).

Virgo»[147], Cristo è «solus *ex sola* Virgine»[148], «*ex solo utero*»[149]. Questa unicità e straordinarietà è dichiarata anche attraverso l'aggettivo «lectissima».[150] Maria è infatti *al centro* di eventi che *trascendono* l'umana natura[151].

La vera ragione del suo *innalzamento* - dicevamo poco fa - è nella sua *umiltà*: proprio perché "parva", "exigua", "despecta" Dio l'ha resa "magna", "eximia", "respecta"[152]; è quindi *onorata da Dio*. Colui che «cuncta regit nutuque gubernat» si è degnato di diventare suo figlio.[153] L'innalzamento di Maria è in vista dell'Incarnazione che, vale la pena sottolinearlo, viene anche interpretata come *il passaggio di Cristo dalla reggia del cielo al*

---

[147] Μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedag.* 1, 6, 21 (Alvarez Campos I, 120).

[148] SEVERIANO DI GABALA: «Sursum solus ex solo Unigenitus, deorsum solus ex sola Virgine idem Unigenitus»: *In Natali Domini* 1 (Alvarez Campos II, 1267).

[149] TERTULLIANO, *Adversus Marc.* 5, 9, 8 (Alvarez Campos I, 395). Similmente DIDIMO ALESSANDRINO: «Μόνη οὖν αὕτη ἡ τίκτουσα ἄνευ ἀνδρὸς τέτοκεν - Sola igitur haec femina pariens sine viro peperit» (*Commentarii in Ps* 20, 1 - Alvarez Campos II, 1030).

[150] GIOVENCO: «lectissima Virgo» (*Evangeliorum libri II,* 1, 69. Cf Alvarez Campos III, 1472).

[151] Per Giovanni Crisostomo, come l'origine di Cristo è «*supra* nostram originem», così «sine congressu uterum gestare, id natura humana *sublimius*... Considera autem quanta sapientia haec facta sint, neque *eminentia* obfuit similitudini et affinitati eius nobiscum, neque nostra affinitas et similitudo eius obscuravit *excellentiam*...» (*In Genesim* 49, 2: Alvarez Campos II, 1169).

[152] Nel *Magnificat* la Vergine dice: "Quia parvam me, magnam fecit: exiguam, eximiam; despectam, visitatione respectam." (ANONIMO ARIANO, *Tractatus in Lucae Evangelium*, 45: Alvarez Campos III, 2147).

[153] «Ille (Gabriel) ait: "O toto quem solis circulus ambit / quaeque fuere prius, quae sunt, quae deinde sequentur, / virginibus cunctis felicior orbe puella, / magno lecta Deo, mater dicaris ut eius / cuius et ille pater!"» e conclude con l'affermazione della regalità di Dio: "qui voluit (nam cuncta regit nutuque gubernat) filius esse tuus, Domini cum filius esset" (PAOLINO DI NOLA, *Carmen* 6, 116-120. 130-131: Alvarez Campos III, 2379). Nello stesso testo Elisabetta celebra la Madre di Dio e ne sottolinea l'unicità, consona alla regalità di Dio, il *Dominus* che è *Rex universorum*; Maria è *madre del Dominus-Rex* (cf Alvarez Campos III, 2379-2380).

grembo di Maria, in tutto simile ad un palazzo regale.[154] Il termine "aula" con cui sempre più frequentemente ella viene designata[155] si comprende allora molto facilmente, e si capisce anche come da questa "sedes" (ma il vocabolo latino traduce il greco θρόνος[156]) inizi l'annuncio e l'instaurazione del regno di Dio.

NILO DI ANCIRA († c. 430) dirà doversi attribuire la sua verginità prima e dopo il parto al grandissimo onore che Dio le ha concesso e dimostrato, e che la rende degna di onore e di riverenza.[157]

Perciò Maria è *elevata*[158], ed è *degna di onore al di sopra di ogni altra creatura*:

---

[154] Lo mette in evidenza, tra gli altri, PRUDENZIO († dopo il 405): la madre di Gesù è meravigliata per i tanti onori resi al frutto del suo casto ventre e per avere ella stessa generato un Dio uomo e un *sommo sovrano* (*Dittochaeum* 97-112. Cf *TMPM* 3, pp. 218-219); ma l'A. legge l'Incarnazione come il trasferimento del Figlio *dal cielo* (l'*alto trono* del Padre) alla *dimora verginale* che è Maria, quasi come da una reggia all'altra reggia - o da *cielo* a *cielo* - (e Betlemme diviene *capitale* del mondo). L'idea, comunque, è sviluppata già in Efrem.

[155] E che si aggiunge a termini quali "tempio" (MASSIMO DI TORINO: «Mariae ergo uterum non uterum dixerim fuisse, sed *templum*». Cf *Sermo* 61, 2, 3: Alvarez Campos III, 2049), "dimora", "palazzo", "abitazione".

[156] Per "sedes" cf Alvarez Campos III, 2150. 2228. "Thronus" - nei Padri latini - compare più tardi (fine del VII sec. con il *Transitus pseudobasilianus*). Mentre nei Padri greci θρόνος lo si trova in Esichio di Gerusalemme, morto dopo il 450: pressappoco nell'epoca che stiamo prendendo in considerazione. L'area siriaca anticipa largamente il concetto.

[157] Πρόδηλον ὅτι ἔγνω τιμᾶν καὶ καταδεῖσθαι τὴν ἐκ Θεοῦ τετιμημένην... (*Epistulae* 1, 269: Alvarez Campos II, 1316). «È chiaro che egli (Giuseppe) riconobbe di portare onore e rispetto per colei che *era stata da Dio così onorata* da rimanere vergine prima del parto e vergine anche dopo il parto» (*TMPM* 1, p. 446). τετιμημένη è anche in Epifanio di Salamina (Alvarez Campos II, 804. 814-815).

[158] DIDIMO ALESSANDRINO usa il sostantivo "nubes" per esprimere l'elevatezza (*In Zachariam* 1, 176: Alvarez Campos II, 1040).

ἡ τιμιωτέρα πάντων καὶ εὐκλεεστάτη Μαρία...[159]

Proprio il fatto di essere stata onorata e innalzata da Dio la rende a lui in qualche modo "prossima": a partire dalla verginità le viene riconosciuta un'*immutabilità* che richiama quella di Dio: ancora il *De margarita*:

> πόσῳ μᾶλλον ἔσωθεν ἐν τῇ Μαρίᾳ ὢν θεῖος Λόγος πάσης αὐτὴν φθορᾶς καὶ τροπῆς ἀλλοτρίαν κατέστησεν.[160]

Di conseguenza:

> «Maria Virgo Mater Domini inter omnes mulieres *principatum* tenet».[161]

La sua *grandezza* è sotto gli occhi di tutti: «Formavit enim templum Verbi Dei Spiritus Sanctus in sancta illa et magna (μεγάλη) Virgine, et prodiit corpus habens ex Virgine, concinnatum a Spiritu Sancto divina virtute invisibiliter et inenarrabiliter».[162]

§ 6. Conclusioni

Le intuizioni circa il ruolo regale di Maria partono da lontano. Che "davidicità" significhi implicitamente anche "regalità" risulta evidente dall'accostamento Maria-

---

[159] «... illa summe prae omnibus honoranda et maxime inclita Virgo»: DIDIMO ALESSANDRINO, *In Psalmum* 21, 10 (*De Trinitate*, 3, 4: Alvarez Campos II, 1060).

[160] «quanto magis intus in Maria quum esset divinum Verbum, ipsam ab omni corruptione atque mutatione alienum fecit »: Alvarez Campos II, 652. - In *Gc* 1, 17 ricorre lo stesso sostantivo τροπή (cambiamento).

[161] GIROLAMO, *In Dominicam Paschae* (Alvarez Campos III, 2345).

[162] SEVERIANO DI GABALA, *In Psalmum* 96, 3 (Alvarez Campos II, 1273).

*virga/*ῥάβδος[163] che compare già in Ireneo di Lione (cf *Dimostrazione della predicazione apostolica*[164]). Cromazio di Aquileia, affermando che Maria è *de regali genere* non fa che accennare a un dato fuori discussione, in diversi modi espresso ed avvalorato nel corso dei primi IV secoli. Il legame con la dinastia davidica è indicato altrettanto bene dal termine "*filia*": esso significa senz'altro rapporto stretto di parentela, di discendenza; ma in ragione dell'ambito palestinese-siriaco in cui compare potrebbe anche essere titolo regale *tout-court*.[165]

Le relazioni di Maria con la Trinità la illuminano come Sposa del *Signore* e *Re* per antonomasia. Le profezie[166] e i salmi[167] non lasciano dubbi: all'umile fanciulla di Nazareth è rivolto lo sguardo di Colui che *regna* e che *nasce per regnare*. Ed è soprattutto la funzione di *madre del Messia* quella che ne esalta la dignità regale. Convocata alla reggia per servire alla divina generazione[168] o - se si preferisce - divenuta essa stessa "reggia celeste"[169], da un grande coro di voci[170] è designata come "grembo del *Re*[171] eterno" di cui diviene "aula"[172]: le ulteriori specificazioni ed aggiunte ("aula" *regalis*, *Regis aeterni*, *caelestis*) vengono da sé, e si comprendono senza difficoltà. Risulta evidente, ad ogni

---

[163] Con allusione all'*auctoritas* - *potentia regnantis* che appartengono senza dubbio a Cristo ma nella cui orbita entra anche Maria, chiamata a trasmetterla-conferirla al Figlio donandogli l'umanità. È lo stesso Girolamo a richiamare il significato di "*Domina*" proprio del *Nome* di Maria.

[164] Che con tutta probabilità rinvia all'ambiente di origine dell'accostamento stesso: la predicazione apostolica, per l'appunto.

[165] Un'ipotesi da non scartare, ma che andrà meglio vagliata.

[166] Specialmente Isaia, Michea, Osea.

[167] Il *Sal* 19 (18) e il *Sal* 45 (44).

[168] Cf Severiano di Gabala.

[169] Prima Efrem, come vedremo, poi Prudenzio.

[170] Negli ambiti di riflessione più vari e all'interno di forme testuali appartenenti ai generi letterari più disparati. Ovviamente nel culto.

[171] Secondo una molteplicità di varianti: (ἄναξ, ἡγούμενος, ἄρχων, Κύριος τῆς δόξης, ἐπουράνιος βασιλεύς, *princeps*, *rex*, *dux*).

[172] Ma anche "*templum*", "*habitaculum*" dove risiede la divina *maiestas* e *potestas*.

modo, che proprio dalla Vergine Cristo riceve - perché così prevede il piano divino - direttamente (e giuridicamente) il regno.[173] Agostino, in un'omelia sul Natale, ne contempla con stupore il mistero: Maria "*regit regem*".

Il suo ruolo regale nella storia salvifica e nella Chiesa è ugualmente ben configurato. La maternità *universale* («grembo che genera gli uomini in Dio», la proclama s. Ireneo) è, sembra, la principale *dimensione regale* che prolunga ed è conseguente a quella propria della divina maternità. Ma anche altre dimensioni, tutte ugualmente regali, sono importanti: così è della sua designazione come *causa salutis*, *advocata* e *ministra della giustificazione*, centro propulsore di *vita* e di *forza*, fonte di *grazia*, di *gioia*, di *luce*, e - non ultima per importanza - della *potenza dello Spirito*.

La *vittoria* sul principale nemico dell'umanità appartiene anche alla Nuova Eva, che lo ha vinto con la sua umiltà, obbedienza, verginità, e ha tolto così l'ignominia da cui l'umanità era oppressa. Con Cristo è posta alle sorgenti della verginità: funzione che forse attira per prima il titolo "formale", almeno in ambito greco e latino, di ἀρχηγός (cf EPIFANIO DI SALAMINA) e di *regina* (cf *Vangelo di Bartolomeo*). In particolare è posta alla guida della preghiera della Chiesa, dotata com'è di *autorità* sui discepoli, e di *influenza* sulla volontà sovrana del Figlio.

La posizione eccezionale, la *grandezza* e *singolarità* di Maria, sono dovute prima di tutto al suo inserimento nel Mistero e nell'agire salvifico di Dio che l'ha *onorata più di ogni altra creatura*. Di tale grandezza è specchio la sua perfezione e santità. Di Dio appare particolarmente degna prima di tutto in ragione della sua (perpetua) verginità, ma anche - Efrem lo offrirà tra poco alla nostra contemplazione - a motivo della sua originaria immacolatezza e bellezza.

---

[173] Illuminante in tal senso, come abbiamo visto, è l'insistenza dell'Ambrosiaster.

CAPITOLO III

EFREM SIRO (306 ca. -373)

"ORDINEM *INVERTIT* ALVUS MARIAE TUAE"

Fin dai primi studi che hanno messo a fuoco la dottrina della regalità di Maria, Efrem Siro[1] è stato tra i Padri Orientali del IV sec. quello che maggiormente ha attratto l'attenzione degli studiosi.[2]

Al "Symposium Syriacum" tenutosi a Roma nell'ottobre 1972 un insigne orientalista, presentando i risultati di una sua ricerca sul posto occupato nella teologia di s. Efrem dalla Vergine, ebbe a dire: «Un aspetto *secondario* della maternità divina [di

---

[1] Fu "monaco in casa" e poi diacono (cf *TMPM* 4, p. 68). Abbracciò la vita monastica molto presto; la visse all'insegna della castità perfetta, del digiuno, della mortificazione, delle veglie, in stretta relazione con una comunità di asceti; si dedicò, contemporaneamente, al servizio della comunità cristiana (cf J.-M. SAUGET, *Efrem*, in *Bibliotheca Sanctorum* IV, coll. 944-949). Per una bibliografia su Efrem cf *TMPM* 4, pp. 74-76.

[2] Cf ad es. H. BARRÉ. *La royauté de Marie..., op. cit.*, p. 134. Ma in realtà - brevi citazioni a parte - sono pochi coloro che si sono sforzati di valorizzare il suo pensiero sulla regalità di Maria. Bisogna citare l'articolo di M. GORDILLO, *La Realeza de María en los Padres Orientales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 50-51, e il lavoro di I. ORTIZ DE URBINA, *Dignitas regia Mariae iuxta primaevos Syros*, in *Virgo Immaculata* XII, Roma 1956, pp. 1-11 (di fatto il contributo più consistente, che accoglie testimonianze di vari autori, vissuti fino al VI sec.).

Maria] è la sua *dignità regale*»[3]: il campo può essere, dunque, legittimamente esplorato.[4]

Pur essendo tra i Padri siriaci e antichi quello che più ha parlato della Madre del Signore[5], sul nostro argomento gli scritti autentici del famoso poeta-teologo offrono dei semplici, seppur numerosi, cenni. Ciò nonostante i frammenti di pensiero si lasciano condurre ad unità, ed è possibile leggerli, ci sembra, secondo una reale prospettiva di sintesi. Molte delle affermazioni sulla regalità di Maria che nell'arco di tempo testé considerato abbiamo reperito lungo i principali solchi di riflessione in cui il tema si articola, si rinvengono anche nelle opere di questo grande Dottore della Chiesa.[6]

Per i limiti che ci siamo imposti nel presente lavoro prenderemo in considerazione soltanto i passi mariani delle sue opere, e concentreremo la nostra attenzione sul contesto immediatamente contiguo alle affermazioni che con tutta

---

[3] I. ORTIZ DE URBINA, *La Vergine Maria nella teologia di s. Efrem*, in *Symposium Syriacum 1972 célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1974, p. 76. In questo studio l'Autore parla della regalità di Maria soltanto in modo indiretto. Egli tratta di "Maria Madre del Signore" (pp. 67-76), di "Maria Vergine" (pp. 77-88), di "Maria, nuova Eva" (pp. 89-96) e infine di "Maria Immacolata" (pp. 96-103); rinvia, in nota, al suo articolo del 1956: ma non riserva più alla "regina" un spazio particolare.

[4] E, in un certo senso, *deve* essere rivisitato: sia perché l'opera di riconoscimento degli scritti autentici di Efrem ha fatto dei passi in avanti, sia perché la prospettiva di fondo della considerazione della regalità di Maria non può essere, oggi, la stessa degli anni Trenta - Cinquanta.

[5] Cf G. RICCIOTTI, *Alcuni punti della teologia di S. Efrem Siro*, in *La Scuola Cattolica* 52 (1924), p. 265.

[6] Come dovrebbe risultare chiaro dalle pagine precedenti, qui cercheremo di comprendere, per quanto possibile, i testi efremiani facendo uso di una griglia di lettura un po' più ampia di quella fatta propria, a suo tempo, dagli studiosi della dottrina regalmariana.

probabilità si lasciano ricondurre all'area tematica della regalità.[7] Attingeremo pertanto i dati dagli *Inni* (*Hymni de Nativitate*[8], *de Ecclesia*[9], *de Virginitate*[10], *de Crucifixione* e *de Resurrectione*[11], *de Paradiso*[12], *contra Haereses*[13]; *Carmina Nisibena*[14]), dal *Sermo de Domino nostro*[15] e dal commentario al *Diatessaron*[16].

---

[7] E anche delle traduzioni dei testi efremiani di S. Alvarez Campos; all'occorrenza della traduzione francese di Leloir per il commento al *Diatessaron*. Per quelli che risultano essere i passi-chiave ai fini della nostra ricerca, daremo la precedenza, naturalmente, alla traduzione tedesca di E. Beck.

[8] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate* [= *Nat.*] *(Epiphania)*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1959 (*CSCO* 187 - Scriptores Syri 83).

[9] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* [= *Ecclesia*]. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1960 (*CSCO* 199 - Scriptores Syri 85).

[10] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate.* Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1962 (*CSCO* 224 - Scriptores Syri 95).

[11] *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen: De Azymis, de Crucifixione* [= *Crucif.*], *de Resurrectio*ne [= *Resurr.*]. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1964 (*CSCO* 249 - Scriptores Syri 109).

[12] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso* [= *Parad.*] *und contra Julianum*. Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1957 (*CSCO* 175 - Scriptores Syri 79). Ci serviremo anche di É. DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis.* Traduction du Syriaque par R. Lavenant. Introduction et notes par F. Graffin, Les Éditions du Cerf, Paris 1968.

[13] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses.* Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1957 (*CSCO* 170 - Scriptores Syri 77).

[14] *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* [= *Carmen*]. Übersetzt von Edmund Beck: Erster Teil, Louvain 1961 (*CSCO* 219 - Scriptores Syri 93); Zweiter Teil, Louvain 1963 (*CSCO* 241 - Scriptores Syri 103).

[15] *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro.* Übersetzt von Edmund Beck, Louvain 1966 (*CSCO* 271 - Scriptores Syri 117).

[16] ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* [= *Diatessaron*], *traduit du syriaque et de l'arménien*. Introduction, traduction et notes par L. Leloir, Les Éditions du Cerf, Paris 1966. Terremo presenti gli *Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne.* Texte arménien, traduction latine et notes explicatives par L. Mariès e Ch. Mercier, Firmin-Didot et C[ie], Paris 1961 (*PO* 30/I). - Non teniamo in considerazione i *Carmina sogita* la cui paternità ed epoca di composizione sono ancora *sub iudice* (su questo punto cf la nota introduttiva ai passi mariani di Efrem in S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum* II, p. 476), né facciamo conto degli *Inni alla Vergine* pubblicati da Th. LAMY (*S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*

§ 1. Il punto di partenza

Per comprendere in modo adeguato dove si collochi un discorso di Efrem sulla regalità di Maria occorre partire dalla sua teologia dell'Incarnazione.[17] Al momento dell'Annunciazione è accaduto un evento straordinario, che ha toccato l'*ordine naturale* delle cose[18]; esso è stato semplicemente "rovesciato":

> «Ordinem *invertit* alvus Mariae tuae».[19]

Il capovolgimento di tale ordine interessa *in primis* il "Figlio di Dio" e "Creatore di tutto": questi entra nella Vergine come *Signore* (*Dominus*), *Pastore*, *ricco*, *elevato*, *eroe*, come *colui che tutti nutre e che tutti veste*, e in lei diviene *servo*, *agnello*, *mendico*, *umile*, *rivestito di timore*, *bisognoso* (affamato, assetato), *nudo*.[20] Di fronte a ciò il poeta non può che esclamare:

> «Prodigium est mater tua».[21]

II, Mechliniae 1886, pp. 521-642) e, in traduzione italiana, da G. RICCIOTTI (*Inni alla Vergine*, S.E.I., Torino 1939[2]). Sono inni però che s. Ambrogio sembra conoscere e utilizzare. Su quest'ultimo gruppo di testi cf I. O. DE URBINA, *La Vergine Maria...*, *op. cit.*, p. 65.

[17] Di scarsa utilità ormai le pagine sulla cristologia e mariologia di Efrem contenute in G. RICCIOTTI, *Sant'Efrem Siro. Biografia - scritti - teologia*, Marietti, Torino-Roma 1925. Per un orientamento valgono le pagine di E. BECK: *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Romae 1949, pp. 49-61 ("Der Gottmensch Christus"); *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, in *Oriens Christianus* 40 (1954), pp. 22-40.

[18] «L'armonia perfetta di Dio e della sua creazione ... si radica nel mistero "dialettico" dell'incarnazione del Figlio» (F. RILLIET, *Efrem Siro*, in *DPAC* col. 1106).

[19] *Nat.*11, 7: «Die Ordnungen *verkehrte* der Schoß deiner Mutter» (*CSCO* 187, p. 62 - Alvarez Campos II, 1342).

[20] Cf *Nat.*11, 6. 7. 8 (*CSCO* 187, p. 62 - Alvarez Campos II, 1342).

[21] *Nat.*11, 6: «Ein Wunder ist deine Mutter» (*CSCO* 187, p. 62 - Alvarez Campos II, 1342).

Ma l'evento riguarda direttamente anche Maria, il luogo-persona, il soggetto *attivo* in cui accade la trasformazione; siamo di fronte ad uno dei passi per noi più importanti:

> «Der Tag, da eintrat Gabriel bei mir Armen, hat mich im Nu gemacht zur Herrin und Magd».[22]

Herrin und Magd, vale a dire *Domina et Ancilla*, rinviano immediatamente a *Lc* 1, 38.[23] Che non si tratti di un'affermazione soltanto 'poetica', di un semplice gioco linguistico[24], lo si capisce da ciò che segue immediatamente, dove Efrem spiega in dettaglio il significato dei due titoli che egli applica a Maria:

> «Denn Magd bin ich deiner Gottheit, doch auch Mutter deiner Menschheit, o Herr und Sohn!»[25]

Si tratta di due aspetti ben distinti, ma complementari, della sua nuova realtà personale: *Serva della divinità di Cristo*, ma anche *Madre della sua umanità*. Maria è insieme *Mater et Domina*, e *Domina* "in quanto" Madre di quel *Signore* che le è anche *Figlio*. Il parallelismo tra il *Signore* che diviene *Servo*, e la *Serva* di JHWH che diviene per ciò stesso *Signora* è evidente, e fonda l'analogia tra le due persone il cui rapporto viene qui contemplato

---

[22] *Nat.* 5, 20: «Quo die intravit Gabriel ad me pauperem, subito me provexit in *dominam* et *ancillam*...» (Alvarez Campos II, 1336 - *CSCO* 187, p. 42).

[23] Che in *Die Bibel* (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980) suona: «Da sagte Maria: Ich bin *die Magd des Herrn* ...».

[24] Da *ancilla Domini* potrebbe uscire *Domina et ancilla*. Efrem conosceva - se non proprio bene il greco - certamente il testo greco del N.T., in cui poteva leggere ἡ δούλη Κυρίου: egli qui usa per Maria un appellativo che impiega anche per Cristo.

[25] *Nat.* 5, 20: «Ancilla enim sum divinitatis tuae sed et mater humanitatis tuae, Domine et Fili» (Alvarez Campos II, 1336 - *CSCO* 187, p. 42).

e cantato.[26]

Il verso seguente specifica ancor meglio - sempre in termini paralleli[27] - la dinamica propria dell'evento salvifico: come Cristo è il Signore che umilia se stesso divenendo servo, così, nell'Incarnazione:

> «Im Nu ist die *Magd* zur *Königstochter* geworden durch dich, o *Königssohn*. Siehe die *Niedrige* im Hause Davids hat deinetwegen, o Sohn Davids, siehe *die Tochter der Erde hat den Himmel erreicht* durch den *Himmlischen*!»[28]

Le considerazioni di Efrem seguono lo schema del Magnificat e mettono in piena luce lo stretto legame esistente tra eventi salvifici che si richiamano in modo reciproco e simmetrico. All'abbassamento del Figlio di Dio (che diventa *umile* e *servo*) fa riscontro l'innalzamento di colei che è *umile* (*bassa*) nella casa di Davide[29], ma che dalla sua bassezza è elevata, *raggiunge il cielo* e diviene, in sostanza, *celeste* come il Figlio; diventando *celeste* assurge alla condizione di *Königstochter - Figlia del Re,* come il Figlio che è, ugualmente, *Königssohn - Figlio del Re.* La *Figlia della Terra* è ora *Figlia del Cielo,* cioè *Figlia di Dio*: perciò anche

---

[26] All'interno del testo va notato anche il parallelismo concettuale tra "Signora / Serva ↗ Figlia" e "Signore / Figlio ↗ Servo" (il Figlio di Dio è Servo della volontà del Padre, e la Serva della divinità del Figlio - in *Lc* semplicemente di JHWH - diviene *Figlia* di Dio). Cf *Nat.* 5, 21 di cui stiamo per dire.

[27] Ma il parallelismo è parte essenziale del metodo esegetico di Efrem: «... le procédé le plus caractéristique d'Éphrem paraît être l'emploi fréquent du symbolisme *et du parallélisme, tantôt synonymique, tantôt antithétique*» (L. LELOIR, *L'exégèse de S. Éphrem*, in ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, *op. cit.*, p. 30).

[28] *Nat.* 5, 21: «Subito *ancilla* devenit *filia Regis* propter te, o *Fili Regis*. Ecce deiecta in genere Davidis, o Fili Davidis, propter te: ecce *filia terrae caelum attigit per te caelestem*» (Alvarez Campos II, 1336 - *CSCO* 187, p. 42).

[29] Allusione, forse, al *Benedictus* (cf *Lc* 1, 69).

Herrin - Signora (Domina)[30] accanto a colui che è *Herr - Signore (Dominus).*

Nel suo commento al *Diatessaron*, lo abbiamo già rilevato[31], Efrem parla di Maria come di una discendente di Davide e sottolinea - lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo - la sua dignità regale anche umana; ma qui si tratta di un altro Re, quello stesso che è il Padre di Cristo Re: *Filia Regis* è anche Maria, come il Figlio, in virtù della dinamica propria della salvezza che si attua attraverso lo Spirito che *mescola - unisce*[32] la divinità all'umanità[33] e fa sì che come il "cielo", cioè Dio, entra nell'umano, così l'umano entri nella sfera del "celeste". «Ordinem *invertit* alvus Mariae tuae...».[34]

È nella volontà, condiscendenza, bontà di Dio[35] sia il suo abbassarsi che il suo donare la propria dignità - ossia la *sovranità* - all'uomo.[36]

Ma anche l'umano è messo nella condizione di offrire qualcosa a Dio:

> «Texuit Maria eumque vestivit, quia deposuerat dignitatem».[37]

---

[30] È da vedere se il movimento "di ritorno", cioè il servizio (cf *Magd - ancilla*) che Maria rende a Dio, alla Chiesa e all'umanità nell'opera della salvezza non sia da leggersi ancora nel senso di un abbassamento analogo a quello del Figlio.

[31] Cf *sopra*, p. 140.

[32] Senza confondere, ovviamente.

[33] Cf *Ecclesia* 49, 6.

[34] Tutto è opera di Dio, che come ha cambiato l'acqua in vino, così ha *convertito* la Natura nel grembo della Vergine: cf *Diatessaron* 5, 6 (Alvarez Campos II, 1433). Il passo è importante per capire che Efrem parla di un cambiamento *sostanziale*.

[35] «Ob clementiam» (*Nat.* 9, 2 - Alvarez Campos II, 1340), «per voluntatem suam» (*Nat.* 23, 4 - Alvarez Campos II, 1353).

[36] *Nat.* 9, 2: «Nos *dominatu* induit infirmos [und (der Sohn des Erschaffers) bekleidete mit *Herrlichkeit* uns Schwache]» (Alvarez Campos II, 1340 - *CSCO* 187, p. 55): ha rivestito noi, deboli, di "sovranità" (ossia di libertà e dominio) - restituendoci alla condizione esistenziale originaria.

[37] *Nat.* 4, 188 (Alvarez Campos II, 1335).

Accanto alla volontà-condiscendenza di Dio, Efrem non trascura il contributo personale in qualche modo *previo* di Maria al disegno salvifico:

> «*Voluntas tua, Virgo, te fecit magnam castamque*, et Dominus quoque tuus te elevatam ornavit».[38]

Ella risulta *la prima* destinataria della nuova creazione operata dal Figlio di Dio:

> «*Prae* omnibus quas ipse sanavit, *recreavit* me; quia illum edidi. In suum vitae hortum intrabo; et ubi occubuit Eva, eum volo laudare»;[39]

ed ancora:

> «Caelestis Regis Filius est qui venit et in me habitavit; factaque sum eius mater. Et sicut ego illum alio peperi modo, sic peperit ille me *nativitate secunda*. Vestis matris suae ab ipso induta corpus suum est; *ego dignitatem eius obtinui*».[40]

La "dignitas" ottenuta da Maria - all'interno di quello che possiamo definire uno *scambio* - è quella che appartiene al "Filius Caelestis Regis".[41]

Maria è la Nuova Eva che ha soppiantato[42] la prima e che

---

[38] *Nat.* 28, 1 (Alvarez Campos II, 1356).

[39] *Nat.* 2, 7: «Mehr als alle, die er heilte, hat er mich *erfreut*; denn ich empfing ihn...» (*CSCO* 187, p. 13 - Alvarez Campos II, 1334). - "*Hat erfreut*" può tradursi con "ha rallegrato", oppure "ha favorito", "ha onorato".

[40] *Nat.*16, 11: «Sohn des Himmlischen, der kam und in mir wohnte, und ich wurde seine Mutter. Und wie ich ihn gebar - (in) einer andren Geburt, *gebar auch er mich (in) einer zweiten Geburt*. Das Kleid seiner Mutter, das er anzog, sein Körper, *ich habe dessen Herrlichkeit angelegt!*» (*CSCO* - 187, pp. 76-77 - Alvarez Campos II, 1347).

[41] Cf *Nat.* 5, 21.

[42] Cf *Ecclesia* 47, 1.

ha indossato la veste di gloria, il «dignitatis vestimentum» che "basta per tutti"[43]: questa veste è Cristo stesso[44] che assumendo l'umanità la eleva, e la innalza al cielo alla destra del Padre[45], dove egli si trova con il corpo glorioso ricevuto dalla Vergine.

Dopo questa premessa, che già da sola lascia intuire come la concezione della dignità regale di Maria in questo grande pensatore si inserisca senza forzature in una visione teologica solida ed insieme semplice, passiamo a vedere meglio come egli precisi ulteriormente la sua fede e la sua dottrina su questo punto particolare. Ci atteniamo, per comodità, alle principali linee evidenziate nel breve profilo storico delineato nel capitolo precedente.

§ 2. La davidicità

Efrem sottolinea con insistenza l'appartenenza di Maria alla stirpe davidica. Cristo *doveva* essere "figlio di Davide", benché fosse naturalmente anche "Signore di Davide": perciò fu «a filia Davidis conceptus, in gremio Davidis cinctus et in civitate Davidis adoratus».[46] Questa «filia Davidis» è indicata altresì come "*figlia del re Davide*" che ha partorito "il Verbo *del Re* celeste" e "*il Signore* degli angeli", "il Dio forte della terra"[47]: il quale è

---

[43] «Das Kleid der *Herrlichkeit*»: *Nat.* 17, 4 (*CSCO* 187, p. 80 - Alvarez Campos II, 1348).

[44] «*Tu* vero panis es noster, tu torus es noster nuptiarum et *nostrae dignitatis indumentum*» (*Nat.* 17, 6 - Alvarez Campos II, 1348). In Maria tutti siamo stati rigenerati, nutriti, rivestiti, 'sposati'.

[45] *Nat.* 6, 6 e specialmente *Nat.* 21, 5.

[46] *Nat.* 2, 16 (Alvarez Campos II, 1334).

[47] *Diatessaron* 1, 31: «La vieille Élisabeth mit au monde le dernier des prophètes, et Marie, un jeune fille, le Seigneur des anges. La fille d'Aaron mit au monde la voix dans le désert, et *la fille du roi David le Verbe du roi céleste*. L'épouse du prêtre mit au monde l'ange de la face de Dieu, et la fille de David le Dieu fort de la terre» (ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant..., op. cit.*, pp. 62-63).

insieme figlio dell' "illustre"[48] re d'Israele e figlio di Maria, che nel segreto ha nascosto la propria "bellezza"[49]. L'invito a Gesù appena venuto al mondo è infatti:

> «Veni, quiesce tacitus in gremio matris tuae, Altissimi Fili!
> Non decet impetus filios *regum*!»[50]

"Figlio *di re*" (al plurale; S. Alvarez Campos traduce bene *Königssöhnen*), vale a dire - come recita puntualmente *Nat.* 14, 1: "figlio di Davide" *e* "figlio di Maria".[51]

È appunto *in* e *da Maria* che il "figlio di Davide" - "nato per regnare", "re dei re" universalmente riconosciuto[52] - ottiene *il trono*[53] e la *corona*[54].

---

[48] Allusione evidente alla nobiltà della stirpe.

[49] Altro modo per indicare qui - stando al senso del testo - la dignità *regale* della discendenza.

[50] *Nat.* 14, 1: «Komm, ruhe schweigend im Schoß deiner Mutter, Sohn des Erhabenen! Nicht ziemt Ungestüm den *Königssöhnen*. *Du bist der Sohn Davids, jenes Erhabenen, und Sohn Mariens,* die im Gemach ihre Schönheit bewahrte» (*CSCO* 187, p. 69 - Alvarez Campos II, 1345).

[51] In *Nat.* 5, 18 il poeta dipinge una scenetta curiosa e simpatica: Giuseppe, cui è spettato il compito di dare giuridicamente il nome di Davide al figlio di Maria, tiene in braccio Gesù: egli è ben felice di questo, ma riflette anche sulla propria sorte giungendo a dire, in sostanza: dalla mia discendenza sono usciti dei re, Davide ha cinto il diadema; io, *invece di diventare re* sono diventato un semplice "faber"... Evidente l'allusione alla sorte ben diversa toccata a Maria! Tuttavia, per il fatto stesso di tenere tra le braccia Gesù egli si sente *partecipe* della corona! («David rex de genere meo processit sibique cinxit diadema; in profundum vero corrui ego excidium. Pro rege deveni faber; nunc autem coronam participo, quia in brachiis meis Dominus quiescit coronarum»: Alvarez Campos II, 1336).

[52] Cf *Nat.* 2, 4.

[53] Cf *Nat.* 7, 10.

[54] Cf *Nat.* 9, 3.

§ 3. La maternità regale[55]

Nella mente di Efrem il parallelismo si direbbe la modalità tipica dell'agire di Dio. In *Nat.* 1, 16 sono posti fianco a fianco la prima e la seconda "terra", il primo ed il secondo Adamo:

> « Die jungfräuliche Erde gebar *jenen Adam, das Haupt der Erde*. Die Jungfrau gebar heute *Adam, das Haupt des Himmels*».[56]

Questo "capo" del cielo è - lo abbiamo già visto - *il Figlio del Re* (*Königssohn*[57]), il *Figlio del* (*Re*) *Celeste* (*Sohn des Himmlischen*), il *dux angelorum (Fürst der Engel*)[58], venuto ad abitare in Maria

---

[55] Tralasciamo di aprire un discorso sulla relazione sponsale di Maria con Dio. Efrem non sembra sviluppare molto questa dimensione del mistero di Maria e pare limitarsi a vedere in lei la comune condizione sponsale delle vergini consacrate nel cui cuore abita il Re e che portano il suo sigillo (cf *Nat.* 11, 2; 12, 5; 16, 10. 13; 17, 8; *Hymni de Virginitate* 25, 10). Da queste si differenzia naturalmente perché, pur rimanendo intatta nella sua verginità, grazie al Figlio possiede altresì tutte le qualità delle donne sposate: «Possedit per te Maria omnes qualitates nuptarum: fructus corporis in ea sine commercio, lac in uberibus cum insolita ratione...» (*Nat.* 11, 4 - Alvarez Campos II, 1342).

[56] «Virginea illum terra genuit *Adamum, terrae caput*: Virgo Adamum hodie genuit, *caelorum caput*» (Alvarez Campos II, 1333 - *CSCO* 187, p. 3).

[57] Cf *Nat.* 25, 17 (*CSCO* 187, p. 120).

[58] Cf *Nat.* 25, 17 (Alvarez Campos II, 1354 - *CSCO* 187, p. 120). Per il concetto di *dux* che è vicino a quello di *princeps* o anche *rex* - tutti termini rigorosamente desunti dalla Scrittura anche negli altri Autori che abbiamo considerato all'interno di questo primo periodo storico - cf *Nat.* 5, 23: «Quis umquam videret puerum cuius obtutus cuncta usque penetrat? - Intuitus suus videtur omnium esse *ductor* rerum ad caelos, et super terram; obtutus suus similis *duci universorum* [Wer hätte (je) gesehen ein Kind, dessen Blick ganz überallhin dringt! Es gleicht sein Schauen, (ist er doch der *Lenker* aller Geschöpfe im Himmel und auf Erden) es gleicht sein Blick jenem *Befehlshaber des Alls!*]» (*CSCO* 187, p. 42 - Alvarez Campos II, 1336). - La definizione di Maria come "mater regis angelorum" rappresenta forse una delle tappe che portano verso il titolo di "regina angelorum": cf *Nat.* 25, 17 (Alvarez Campos II, 1354), *Diatessaron* 1, 11 e le tradizioni apocrife contemporanee e successive, dove si dice che gli angeli *servivano* Maria (vedi, ad es., Venanzio Fortunato, e la *Vita*

trasferendosi *dal seno* del Padre *al seno* della Madre[59]. Maria, "Terra-vergine" e "Dimora", è il *nuovo cielo* caratterizzato, come il primo, dalla presenza degli angeli che lo *cingono* a motivo del *Figlio del Re* che vi abita[60]. Maria è dunque anche *mater Regis angelorum*, oltreché *mater Ducis.*

Il tema Maria-*dimora* (o *abitazione*) è sicuramente espressivo di un aspetto della maternità, ma viene anche declinato in senso regale. Efrem afferma che *il Santo* abita in Maria secondo una duplice modalità: corporalmente e spiritualmente.[61] E aggiunge una sottolineatura rintracciabile negli scritti di altri Padri orientali: mentre *il Santo* abita in lei, abitano in lui tutte le creature.[62] Il concetto si apre a quello di Maria che *porta*/*regge* Colui che tutti porta/regge[63] e *abbraccia*/*circoscrive* Colui che nessuno è capace di abbracciare/circoscrivere. Proprio la contemplazione della *dimora verginale* costituita da Maria induce il nostro Autore a definirla come *palazzo del Re* (o, più semplicemente, *reggia*), e a vederne il simbolo nell'Arca del Patto:

«Puer in utero, et illaesum virginitatis sigillum. Uterus tibi fuit

---

di Maria attribuita a Massimo il Confessore).

[59] *Resurr.* 1, 7: «Verbum Patris venit *ex sinu*, et sumpsit corporis vestem *ex alio sinu*. *De sinu in sinum processit*, et cum ea implevit castum sinum...» (Alvarez Campos II, 1401).

[60] «Ille dux angelorum pacem dedit tibi tamquam sanctitatis pignus. Terra fuit velut novum caelum; quia angeli ascenderunt eumque in ea laudaverunt. *Filii caelorum cinxerunt habitaculum tuum propter Regis Filium in te habitantis*. Domicilium tuum in terra caelis simile fecisti per angelorum turmas» (Alvarez Campos II, 1354). Sarà bene ricordare questo passo per comprendere il titolo mariano "Regina caeli". La nostra sottolineatura vuole altresì ricordare la situazione analoga incontrata nei racconti della Dormizione, dove gli apostoli *fanno corona* intorno alla Vergine.

[61] *Nat.* 4, 130: «Sanctus habitavit in matris utero corporaliter et habitavit in spiritu spiritaliter» (Alvarez Campos II, 1335).

[62] *Nat.* 4, 154: «Et dum habitat in matris suae ventre, habitant in ventre suo omnes creaturae...» (Alvarez Campos II, 1335).

[63] Nel senso che tutti *genera*, *crea*, *alimenta*, ecc. Per il paradosso in oggetto cf, ad es., *Nat.* 25, 14 «... quamquam eum portavit, quis poterat eum complecti?» (Alvarez Campos II, 1354).

> *aula regalis* (*Königspalast*), et signa virginitatis velum. Foris signa[64], intus puer. Magnum prodigium! - O foederis Arca, quae vacua fuit et clausa! Et dum signata permanebat, micuit e repagulis *magnum regis regum sigillum* (*das große Siegel des Königs der Könige*). Testis clamavit hoc non esse naturae munus».[65]

Questo "luogo" che è Maria, e nel quale risiede il Figlio di Dio, è definito da Efrem anche altrimenti[66], ma in modo particolare attraverso un vocabolo che allude alla *sacralità* (espressiva della *separazione*, *consacrazione*, *segregazione*), essa pure "motivo" regale, come quello dell'*unzione* cui è associata:

> «Quia laudabilis corporis fructus *ipse se in spiritu tuo impressit*[67] *tamquam impresso templo*. Et post nativitatem suam ipse erat similiter in te; quia emicuit e membris tuis. Splendor eius dilatatus est per pulchritudinem tuam: *unguentum* corporis sui super te effusum erat. Vestem ei texuisti; sed ipse dilatarat splendorem suum super omnes sensus tuos».[68]

Maria - "splendore della gloria di Cristo", potremmo dire - è

---

[64] San Pier Crisologo avrà espressioni simili.

[65] *Nat.* 12, 2-3 (Alvarez Campos II, 1343 - *CSCO* 187, p. 63). Questa condizione di Maria è poi anche delle vergini nella Chiesa: «Beata illa in cuius mente et corde es! *Aula regalis* illa est per te, o Regis Fili; et *Sancta Sanctorum* per te, o summe Sacerdos! (*Nat.* 17, 5 - Alvarez Campos II, 1348). Anche *Nat.* 12, 5: «Velum occlusum clamat *Regem nostrum illic immorari*» (Alvarez Campos II, 1343). *Hymn. de Virginitate* 25, 10 suona: «Templum in quo habitasti honoravit adulescens [= Iohannes] cum metu et amore, ut nos doceret Regis Filium *etiam hodie* in castis habitare virginibus» (Alvarez Campos II, 1394): anche per questa ragione Maria è dimora regale di Cristo *per sempre*.

[66] Ad es. "domicilium", dove si è degnato di abitare [*wohnen*] (cf *Nat.* 25, 12), "deversorium" [*Wohnung*] (cf *Nat.* 25, 14 - *CSCO* 187, p. 119).

[67] Il significato del verbo richiama l'idea del *sigillo*, e ne attenua il valore di metafora (sempre passibile di letture astratte), per riportarlo sul piano vitale.

[68] *Nat.* 28, 7 (Alvarez Campos II, 1356 - *CSCO* 187, p. 129). Il tema Maria - "Terra" e "Tempio" viene ripreso anche altrove (cf *Nat.* 25, 10. 11 [Tempel, 2x], *Diatessaron* 4, 15).

presenza del Re per sempre («dopo la nascita era *ugualmente* in te»)[69]. Altri passi vanno letti alla luce di questa presenza perpetua di Cristo in Maria.[70]

Il ruolo attivo in relazione alla regalità del Figlio è ulteriormente precisato: la Vergine è chiamata a riconoscerne per prima la dignità conferendogli la *corona regale*:

> «Mater tua veneretur te, *coronam tibi offerat*; quia et mater Salomonem *statuit regem coronavitque*».[71]

§ 4. Il ruolo regale di Maria nell'*historia salutis* e nella Chiesa

Riflettendo sul ruolo di Maria nella Redenzione, in sintonia con una tradizione che prende le mosse probabilmente da Giustino[72], Efrem addita in lei la *nuova Eva*, colei che ha sciolto e pagato il debito contratto dalla prima, perché ha generato il Salvatore[73]; è lei che con il Figlio ha riportato la *vittoria* sul serpente[74] al quale tutto è possibile imitare fuorché la Donna che

---

[69] Cf *Nat.* 5, 10; *Diatessaron* 4, 15.

[70] Il Figlio dell'Altissimo «Unigenitus progressus est a Deo, se ... in Virgine *constituit*...» (*Sermo de Domino Nostro* 1- Alvarez Campos II, 1393); «Beata *sedes* [*Raum*: spazio], cuius parvitas prae toto mundo substitit!» (*Crucif.* 3, 9; cf Alvarez Campos II, 1397 - *CSCO* 249, p. 41).

[71] «Seine Mutter bete ihn an, *bringe den Kranz ihm dar*, weil (auch) die Mutter Salomo *zum König gemacht und bekränzt hat*!» (*Nat.* 2, 5 che richiama *3 Reg* 1, 15ss e *Ct* 3, 11): cf Alvarez Campos II, 1334 - *CSCO* 187, p. 13.

[72] Cf R. LAURENTIN, *Nuova Eva* I, in *NDM*, pp. 1018-1019.

[73] *Na*t. 1, 14 (Alvarez Campos II, 1333); cf pure *Diatessaron* 2, 6 («*per eam* soluta sunt maledicta...»: Alvarez Campos II, 1417).

[74] *Na*t. 22, 31: «*Pes Mariae* calcavit eam; quia Evae calcaneum ille laeserat [*Der Fuß Mariens* zertrat ihn, weil er die Ferse Evas verwundet hatte]» (Alvarez Campos II, 1352 - *CSCO* 187, p. 104). Anche in *Diatessaron* 10, 13: «Quia percussit ille calcaneum Evae, *calcavit eum pes Mariae* (Alvarez Campos II, 1360). Leloir, nel suo commento, afferma: «*Gen* 3, 15 semble compris par Ephrem comme une allusion directe à la Vierge (*Ipsa conteret*)»: *Diatessaron*, *op. cit.*, p. 191 nota 5). Il concetto di "vittoria" implica quello di "dominio"; la "vittoria" è dunque componente della "regalità".

lo ha messo in catene:

> «a Virgine *victus* ille fuit, quia non potuit imitari».[75]

E ancora:

> «*per eam* soluta sunt maledicta quae ab initio erant, quibus in doloribus et maledictis paritur filius».[76]

La nuova Eva ha *ri*vestito Adamo riaprendogli pertanto l'accesso al Paradiso.[77]

Il tema della *veste* - che è poi l'integrità originaria - è ripreso dal nostro Autore anche là dove considera la nuova realtà costituita dalla Chiesa. Cristo, *Filius Regis*[78], indossando la "porpora" - ossia la verginità stessa - come un manto regale (*pallium*), abita, a partire da Maria, anche in tutte le vergini caste[79] ciascuna delle quali, come la Vergine, può essere "aula regalis" e "Sancta Sanctorum" a motivo della presenza del Sommo Sacerdote[80]. Il Figlio di Dio, la cui *madre* perfino è *vergine*[81], è pertanto il *Signore* (o *Re*[82]*) delle vergini*. La preminenza di Maria su tutte le vergini le deriva dal fatto di essere appunto *madre del*

---

[75] *Contra haereses* 19, 6 (Alvarez Campos II, 1360).

[76] *Diatessaron*, 2, 6.

[77] *Parad.* 4, 5. Cf E. BECK, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Studia Anselmiana 26, Romae 1951, p. 34.

[78] Si sa che Cristo è Re, ma viene chiamato anche "*Figlio* del Re". Così Maria è detta "*Filia* Regis". È possibile che Efrem usi una locuzione che ha valore sinonimico rispetto al più semplice "regina". Per i vari significati del termine "figlio" cf. H. HAAG, בֵּן *bēn*, in *GLAT* I, coll. 1357ss.

[79] *Hymn. de Virginitate* 25, 10 (Alvarez Campos II, 1394).

[80] *Nat.* 17, 5; *Nat.* 16, 13 (Alvarez Campos II, 1348. 1347).

[81] *Nat.* 2, 2 (Alvarez Campos II, 1334). Nello stesso passo Efrem aggiunge che, essendo Cristo *il Re*, a tutti ha dato il Regno.

[82] «*Herr* der Jungfräulichen... » (*Nat* 2, 2: *CSCO* 187, p. 12 - Alvarez Campos II, 1334). Cristo, subito dopo *Dominus*, è detto anche *Rex* (*König*).

Re delle vergini[83], ed alle persone vergini nella Chiesa è consegnata e preposta[84]: nell' "affidare"[85] a Giovanni la propria madre Gesù morente invita a *guardare* a lei, e ad accoglierla con il ruolo che le è proprio.

Il suo primato rispetto alle vergini nella Chiesa, si prolunga in quello che le spetta di fronte a tutte le madri:

> «Sibi enim complacuit ut *prae cunctis ego feminis creatis* sua sim mater, quia voluit...».[86]

I versi dell'inno contengono un implicito invito a considerarla come "*Domina* omnium matrum" dal momento che ha dato alla luce il "*Dominus* omnium filiorum".[87] L' idea è ripresa altrove; allo stesso modo di Origene il Nostro si sofferma a considerare Maria-*superiore* che visita Elisabetta-*inferiore*, così come Cristo-*Dominus* si reca da Giovanni-*praeco*.[88] Il rientro a Nazareth dopo la permanenza nella casa della parente viene motivato nei seguenti termini: «hoc fuit ne staret in ministerio Dominus ante servum suum».[89]

Che il ruolo di Maria nell'opera della salvezza non sia ordinario, lo dice chiaramente Efrem allorché sottolinea la presenza della *potenza* di Dio nella Madre dell'Unigenito; all'interno di un reciproco abbraccio[90] la creatura riceve la *forza* di "sostenere" il Figlio suo:

---

[83] Per quanto concerne il ruolo di Maria nella Chiesa (umanità nuova), questa sua dimensione materna suona come analoga a quella contenuta in *Nat.* 1, 16 (cf qui *sopra*, § 3).

[84] *Diatessaron* 20, 27 (Alvarez Campos II, 1444).

[85] «Commendavit» (*Ivi*).

[86] *Nat.* 2, 7.

[87] *Nat.* 8, 16 (Alvarez Campos II, 1339).

[88] Cf *Diatessaron* 1, 27. Ma era concetto già di Origene.

[89] *Diatessaron* 1, 28 (Alvarez Campos II, 1408).

[90] Un cenno lo troviamo in passi come *Nat.* 4, 175: «Potentia sua circumdedit eam quae illum circumdedit» (Alvarez Campos II, 1335).

> «Cum eius viribus capax fuit Maria ventre *portandi* eum qui *portat* universa».[91]

La Vergine "regge" dunque Dio, il quale - come *Virtus* (*die Macht*) che *dirige* tutte le cose - «*sedit* in parvo utero».[92] Ed ecco, a scanso di equivoci derivanti da una lettura solo "cronologica" degli eventi, un'ulteriore precisazione da affiancare a *Nat*. 28, 7:

> « ... quando te genui visibilem, *non vis* [*göttliche Macht*] *me tua invisibilis deseruit*».[93]

Tutta, del resto, la realtà personale di Maria appartiene al frutto del suo grembo, dal quale ha ricevuto in dono la prima lettera che ne compone il nome di Messia[94]: il Nome di Dio è in lei e, in ragione della presenza del Signore, anche il suo diviene *potente* e *sublime*:

> «Beata es tu quoque, Maria, quia *nomen tuum potens* est et *sublime* propter puerum tuum».[95]

Il posto che occupa le consente di adempiere alla missione di annunciare - *prima* tra i salvati - il Vangelo del Regno, dal Figlio ricevuto come primizia per poterlo donare effettivamente a tutti. Fin dalla visita ad Elisabetta infatti «coepit Maria praedicare regnum novum».[96]

§ 5. L'eccellenza

---

[91] *Nat*. 4, 182 (Alvarez Campos II, 1335).

[92] *Nat.* 21, 6 (Alvarez Campos II, 1351 - *CSCO* 187, p. 95).

[93] *Nat.* 16, 2 (Alvarez Campos II, 1347 - *CSCO* 187, p. 75).

[94] Cf *Nat*. 27, 6 (Alvarez Campos II, 1355). Il poeta si serve di connessioni di questo tipo per trasmettere idee teologiche di non poco peso.

[95] *Nat.* 25, 14: «Glückselig auch du, Maria; denn dein Name ist gewaltig und erhaben wegen deines Kindes!» (Alvarez Campos II, 1354 - *CSCO* 187, p. 119).

[96] *Diatessaron* 1, 28 (Alvarez Campos II, 1408).

Maria è collocata, contemplata e cantata da Efrem nel mistero di Dio, mistero che per definizione la mente umana non può circoscrivere. In questo senso anche la persona della Vergine è "mistero"[97], è "incomprensibile":

> «Wenn aber schon deine Mutter [o Herr] *unbegreiflich ist*, wer (kann) dann dich fassen!»[98]

Il grembo di lei è infatti paragonabile al grembo di Dio[99], perché ha dato alla luce Colui che è "unico e molteplice", "piccolo e grande", "tutto in Maria e tutto ovunque"[100]. Oltre che nella sua divina maternità la *grandezza* di Maria è anche, ovviamente, nella sua verginità, "segno" della grandezza di Colui che *abita* in lei.

L'umile fanciulla di Nazareth - la Donna nuova che sperimenta per prima la pienezza della libertà[101] proprio in quanto "serva del Figlio" e "grazie a lui"[102] - è *superiore* anche alle creature del cielo; lo si può facilmente desumere dal comportamento dell'angelo al momento dell'Annunciazione: è un essere superiore agli uomini[103] che va da lei (mentre nell'annuncio della nascita del Battista è Zaccaria a recarsi dal messo celeste) e ciò per manifestare che il figlio di Maria è *Signore dell'angelo*.[104] L'angelo non va nemmeno da Giuseppe, perché soltanto Maria è

---

[97] Maria stessa, allorché medita sulle sue relazioni con Dio, fatica ad enumerarle; in *Nat.* 16, 10 Efrem ne elenca solo alcune: *soror*, *mater*, *sponsa*, *ancilla*, *filia*... (cf Alvarez Campos II, 1347).

[98] «Sed si iam Mater tua incomprehensibilis est, quis te comprehenderet?»: *Nat.* 11, 1 (*CSCO* 187, p. 61; Alvarez Campos II, 1342).

[99] *Nat.* 21, 8: «Uterus qui complexus est, si omnino quidem complexus est, aequare posset mirabilem uterum potentis Dei qui eum genuit». Cf anche *Nat.* 21, 7 e lo *stupore* che suscita l'evento.

[100] Cf *Na*t. 5, 19 (Alvarez Campos II, 1336). Naturalmente non sarebbe stata capace di "portare" Cristo «sine eius potentia» (cf *Na*t. 27, 8: Alvarez Campos II, 1355).

[101] E c'è una regalità *nella* e *della* libertà.

[102] *Nat.* 17, 10 (Alvarez Campos II, 1348).

[103] Cf *Sal* 8, 6.

[104] *Diatessaron* 1, 11 (Alvarez Campos II, 1403).

madre dell'Unigenito.[105]

La *bellezza*, condivisa con il Figlio, è un altro motivo regale: «Manifestum est Mariam esse *solis arvum*; quia propter eam sol mundum illustravit cum incolis suis, qui tenebricosus erat ob Evam, omnium originem malorum».[106] Lo splendore che li unisce fa dire a Efrem: «Tu solus et Mater tua estis *pulchriores quam omnes*; quia nullae maculae sunt in te et nullae sordes sunt in Mater tua».[107]

È interessante notare come il tema Maria-*porto*, "punto di approdo" ed insieme "rifugio sicuro", consenta ad Efrem di cantare la grandezza e la *ricchezza* della Vergine: le ricchezze che convergono in lei sono le stesse che i salmi dicono accompagnare il Messia annunciato[108]: egli è infatti "Filius *ditissimi* Dei"[109]. Davanti ai Magi, "mercatores" di Cristo, Maria, piena di stupore, canta:

> «Ecce *adoratores tui me circumdant* eorumque me circumstipant munera».[110]

§ 6. Conclusioni

L'Incarnazione come "nuova creazione": questo sembra l'orizzonte in cui Efrem situa la dimensione regale della persona

---

[105] Cf ancora *Diatessaron* 1, 11: «Maria sola erat genitrix unigeniti» (Alvarez Campos II, 1403). Anche altrove: «Illa mater tua est, illa *sola*» (*Na*t. 11, 2: Alvarez Campos II, 1342); «Maria *sola* peperit sine viro» (*Contra haereses* 19, 6: Alvarez Campos II, 1360).

[106] *Ecclesia* 37, 3 (Alvarez Campos II, 1383).

[107] *Carmina Nisibena* 27, 8 (Alvarez Campos II, 1391). Il passo contiene forse un'allusione al *Sal* 45 (44), 3 («*speciosus forma* prae filiis hominum») e 45 (44), 12 («concupiscet rex *decorem tuum*»).

[108] *Nat.* 9, 4: «Facta sum ut portus propter te, o magnum Mare! Ecce psalmi patris tui Davidis et prophetarum verba ut naves apud me exposuerunt magnas divitias tuas» (Alvarez Campos II, 1340).

[109] *Nat.* 15, 3 (Alvarez Campos II, 1346).

[110] *Nat.* 15, 4 (Alvarez Campos II, 1346).

della Vergine-Madre. L'Incarnazione del Verbo comporta il rovesciamento di un ordine a partire da un punto, l'*uterus Virginis*; da qui tutto ricomincia. Maria sperimenta una *rinascita*; inserita nell'agire trinitario, diviene *nuovo cielo* e *dimora dell'Altissimo*; in qualità di "terra vergine" può dare alla luce il nuovo Adamo.

Oggetto di un'elezione inaudita,[111] ed elevata a quel cielo di cui è a tutti gli effetti un prolungamento, il primo *servizio* che è chiamata ad adempiere è di diventare *grembo di Dio*. Il poeta non trova troppo ardito paragonarla al *seno* del Padre (ricordiamo l'espressione: *de sinu in sinum*), dal quale riceve una "potenza" che non l'abbandona più. L'Unigenito del Padre si dona in lei, e vi si "imprime" quasi come un sigillo, prendendone possesso alla stregua di un tempio, o di una *reggia* da dove il Creatore dirige il creato. Maria porta in sé l'immagine, il volto del Figlio del Re celeste e Messia, che le conferisce la dignità propria del suo Nome. Nell'attimo creativo (*im Nu*) l'umile fanciulla diviene a pieno titolo "Filia Regis"[112] e, con ciò, "Domina" (*Herrin*) e "Ancilla divinitatis".

In quanto "Filia Regis" è in grado di dare degnamente la veste umana al *Dominus,* unitamente alla corona regale, perché è proprio lei la Vergine davidica in cui trovano compimento le promesse e le profezie; la sua *mediazione* è necessaria, per la divina condiscendenza.

In cambio del servizio che rende a Dio ella riceve la *gloria*, la *sovranità* (*Herrlichkeit*) e il *regno*. Cristo lo dona a lei per prima conferendole anche la missione di annunciarlo e di portarlo in dono a tutti.

Posta con il nuovo Adamo all'inizio (ἀρχή) della nuova umanità, la nuova Eva - che schiaccia la testa al serpente riportando, grazie a Cristo, la *vittoria* definitiva sul male - diviene

---

[111] La sua *pienezza di grazia* può essere considerata il primo dei suoi titoli regali.

[112] Cf *sopra*, nota 78.

"madre di tutti i salvati"; in lei - "puro" inizio della Chiesa - tutti sono rigenerati, e a tutti trasmette/imprime, come Chiesa-Madre, l'immagine, il volto del Creatore, restituendoli alla loro "regalità" o "dimensione esistenziale originaria": questa comporta immediatamente il possesso della somma libertà di servire Dio che in ciascuno inabita.

La condizione regale della Vergine precede la divina generazione: la *già* "piena di grazia" concepirà, la *Filia Regis* diverrà *Mater Regis* e di qui *Madre universale*. La maternità *universale* nell'ordine salvifico appare come la principale dimensione regale conseguente alla maternità divina verginale: *prodigium* ineguagliato e ineguagliabile.

CAPITOLO IV

AMBROGIO DI MILANO (337/339-397)

LA *"VIS EXEMPLARIS"* DI MARIA NELLA CHIESA

§ 1. Una strada da abbandonare

Un luogo ritenuto tradizionalmente[1] utile per un discorso sulla regalità di Maria in s. Ambrogio è l'espressione "mater Domini" letta secondo la prospettiva suggerita dal suo commento a *Lc* 1, 42-43[2]. Si ammette comunemente che, come già altrove all'interno della stessa opera, anche nell'esegesi alla pericope della Visitazione (*Lc* 1, 39-55) il vescovo di Milano utilizzi Origene, e di questi specialmente *In Lucam, Homilia VII* [3]. Orbene, un

[1] A partire dai primi studi sul nostro tema, che datano dagli anni Trenta.

[2] Per le opere di Ambrogio che andremo citando faremo riferimento all'edizione dell'*Opera omnia* promossa e curata dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano (Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1978ss.) ed utilizzeremo, al bisogno, le abbreviazioni latine correnti. Qui, cf SANT'AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca* [= *exp. Luc.*] 2, 25ss. Intr. trad. note e indici di G. Coppa, 1978 (*SAEMO* 11), pp. 166ss.

[3] Per l'edizione più recente delle omelie lucane di Origene cf ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc.* Texte latin et fragments grecs. Introduction, traduction et notes par H. Crouzel - F. Fournier - P. Périchon, Les Éditions du Cerf, Paris 1962 (*SC* 87).

famoso frammento (*PG* 13, 1901 CD[4]) accolto da M. Rauer nella prima edizione critica delle omelie lucane del grande dottore alessandrino[5] e che diversi autori - appoggiandosi sull'autorità dello stesso Rauer - considerarono autentico[6], contiene un'affermazione esplicita di Elisabetta proprio sulla regalità/signoria[7] della Madre del Signore.[8] Ambrogio - si presume - doveva conoscerla[9] e perciò quando parla di Maria in qualità di

---

[4] Nel Migne il frammento in questione è assegnato erroneamente alla III delle omelie su Luca di Origene; M. Rauer lo colloca inizialmente all'interno dell'omelia VII.

[5] Cf M. RAUER (ed.), *Origenes Werke. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig 1930 (Die griechischen christilichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte - IX Bd.), p. 47-48. In una seconda edizione dell'opera (Berlin 1959), alla quale fa riferimento l'edizione delle stesse omelie apparsa in *Sources Chrétiennes* 87, tale frammento non compare più.

[6] Così H. Barré nell'articolo intitolato *La royauté de Marie pendant les neufs premiers siècles*, in *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939) pp. 133-134: egli ricorda appunto che Ambrogio si ispira ad Origene; così C. Vagaggini in *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, pp. 109-110 e p. 198. Sulla scorta delle opinioni di questi grandi studiosi anche i successivi estensori di sintesi sull'argomento: cf ad es. A. LUIS, *La Realeza de María*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid 1942, p. 37; L. GALATI, *Maria la Regina*, Ed. Paoline, Roma 1962, pp. 98-99 e 101; T. M. BARTOLOMEI, *Maria Signora e Regina*, Pia Unione del Preziosissimo Sangue, Roma 1965, p. 21. Su questo punto l'enciclica *Ad caeli Reginam* è cauta: «Iam in quadam homilia, Origeni attributa, Maria ab Elisabeth non solum vocatur "Mater Domini mei", sed etiam "Tu Domina mea"»: *AAS* 46 (1954), p. 628, con rinvio a *PG* 13, 1902 D.

[7] Le due realtà appaiono strettamente legate, si implicano a vicenda. Proprio commentando *Lc* 1, 43 H. Schürmann rinvia a βασιλεύς come a un sinonimo di (ὁ) κύριος (*Il vangelo di Luca* I, Paideia, Brescia 1983 - Commentario teologico del Nuovo Testamento III/I - , p. 169: note 183 e 184).

[8] L'espressione è: σὺ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου· σὺ ἐμὴ Κυρία. Cf *In Lucam, Homilia VII* in: M. RAUER (ed.), *Origenes Werke ...*, *op. cit.*, p. 48.

[9] In *exp. Luc.* 2, 25 non ne vediamo allusione alcuna; ma nel *De institutione virginis* (13, 81) ci sembra di sentire un'eco di ciò che seguiva immediatamente la suddetta affermazione (ἡ τῆς κατάρας τὴν λύσιν βαστάζουσα).

"Mater Domini"[10] implicitamente intende additarla anche come "Domina".[11] Ma, a quanto ci consta, egli non la chiama mai semplicemente *Domina*[12] e sull'autenticità del frammento spesso citato i dubbi rimangono forti[13]. Benché questa strada non sia impercorribile in assoluto[14], preferiamo procedere in un'altra direzione, e vagliare segni linguistici più chiari.

§ 2. Il campo di indagine

C'è una serie di espressioni - non proprio originali - di Ambrogio, che nel loro insieme sembrano tratteggiare[15] un "campo semantico della regalità" in riferimento a Maria: punto di partenza il sostantivo "aula", accompagnato da alcune determinazioni. Tenendo conto, sul piano linguistico, delle possibili commutazioni, prenderemo in considerazione:
- "aula regalis" (*De institutione virginis* 12, 79 [2x]; *Epistula extra collectionem* 14, 110; *Expositio Evangelii secundum Lucam*

---

[10] L'espressione "Mater Domini" è frequentissima in Ambrogio: solo in *exp. Luc.* 2, 24-25 ricorre 6 volte. La dipendenza da Origene è messa in rilievo da G. Coppa: «L'inizio del n. 22 ha una stretta analogia col fr. 18 delle Omelie su S. Luca di Origene (*SC* 87, p. 476). Inoltre, i nn. 22-23 seguono da vicino il commento origeniano: *In Luc. Hom. VII*, 1-2 (*ibid.*, pp. 154 ss.)»: cf *SAEMO* 11, p. 165 nota 22. Lo stesso studioso rileva, poco dopo: «Il commento del n. 25 si ispira molto fedelmente a Origene, *In Luc. Hom. VII*, 5 (*SC* 87, pp. 158 ss.); e nel primo periodo si è risentito molto il fr. 20 (*ibid.*, p. 478)»: cf *SAEMO* 11, p. 169 nota 25.

[11] Cf H. BARRÉ, *La royauté de Marie..., op. cit.*, p. 134.

[12] Cf *Thesaurus Sancti Ambrosii* curante CETEDOC Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols, Lovanii Novi, s.d. (Corpus Christianorum - Thesaurus Patrum Latinorum).

[13] Per non dire che sono diventati certezze.

[14] Proprio in *exp. Luc.* 2, 22 si legge: «Contuendum est enim quia *superior* venit ad *inferiorem*, *Maria* ad *Elizabet*, Christus ad Iohannem...»; e poco prima, in 2, 19: «Quo enim iam deo plena nisi *ad superiora* cum festinatione contenderet?»: *SAEMO* 11, p. 164. Qui sicuramente Ambrogio dipende da Origene (*In Luc. Hom. VII* - cf Alvarez Campos I, 162).

[15] Se non proprio definire con precisione.

10, 132);
- "aula... in qua rex habitaret caelestium" (*Epistula* 4, 12) e "aula caelestis" (*Epistula extra collectionem* 15, 7; *De paenitentia* 1, 1, 4; *De institutione virginis* 6, 44; 7, 50; 17, 105);
- "pudoris aula regia" (*Hymnus "Intende qui regis Israel"* 5, 5) e "aula pudoris" (*Exhortatio virginitatis* 4, 27);
- "aula regis aeterni" (*Epistula* 10, 71, 3[16]);
- "Virgo regis" (*Epistula extra collectionem* 15, 7).

Dove il linguaggio della "regalità" è presente in forma esplicita, esso talora finisce per connotare di sé anche affermazioni apparentemente lontane dal tema, e per sintetizzare concetti espressi con termini anche molto diversi da quelli strettamente "tecnici".[17] Si comprende allora il particolare valore che assume il contesto, e la conseguente relativa estensione della nostra indagine.

§ 3. Precisazioni preliminari

Prima di iniziare l'analisi dei testi è opportuno fare alcune precisazioni, insieme di contenuto e di metodo.

1) - S. Ambrogio usa il vocabolario della regalità anche a proposito della Chiesa.[18] Nell' *Expositio Psalmi CXVIII* 17, 21[19] egli ne celebra le bellezze avvalendosi di *Ct* 7, 5; ci troviamo all'interno dell'esegesi spirituale della Scrittura, con una

---

[16] La paternità della lettera è tuttora controversa. Cf *Lettere (70-77)*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1988 (*SAEMO* 21), p. 35, nota 1. Meritano però attenta considerazione le ragioni a favore dell'autenticità addotte da J. A. DE ALDAMA, *La carta ambrosiana «De Bonoso»* in *Marianum* 25 (1963), pp. 1-22. Il *Thesaurus Sancti Ambrosii, op. cit.*, l'accoglie.

[17] Questo perché gli approcci al tema possono seguire, in chi scrive, binari diversi: biblico, poetico, antropologico, politico...

[18] Un "linguaggio della regalità" in s. Ambrogio esiste certamente in riferimento prima di tutto a Cristo: lo diamo per scontato.

[19] Alla lettera "Pe".

dominante di tipo *estetico* accanto alla nota morale che nel nostro Autore non manca mai:

> «Unde et ipsa [Ecclesia] tamquam bene merita *regina* Christi sanguine *coronatur*, sicut scriptum est: "Et ornatus capitis tui sicut *purpura*".[20] Sanguis Christi *purpura* est, qui inficit sanctorum animas, non solum colore resplendens, sed etiam *potestate*, quia *reges* facit et meliores reges, quibus *regnum* donet *aeternum*».[21]

È il sangue di Cristo la fonte della *dignità* "regale" di tutti i santi, la "corona" dei redenti; esso conferisce non solo la bellezza ma anche la "potestas" e la relativa "hereditas" su un regno che è eterno.

- In *exp. Luc.* 7, 96 a commento di *Lc* 11, 29ss egli tratta del mistero della Chiesa, che definisce "regina", e della sua funzione salvifica in relazione al regno di Dio; il linguaggio è allegorico[22]:

> «*Regina*, plane, *cuius regnum est indivisum*, de diversibus et distantibus populis *in unum corpus adsurgens*».[23]

- L'allegoria è di nuovo riconoscibile nel *De Abraam* 2, 11,

---

[20] Il *Cantico dei cantici* è utilizzato da Ambrogio anche in relazione a Maria, specialmente nelle opere in cui egli tratta della verginità.

[21] «Così anch'essa, *come una regina che ben governa*, è *incoronata dal sangue di Cristo*, secondo quanto sta scritto: "E l'abbigliamento del tuo corpo è come la *porpora*". Porpora è il sangue di Cristo, che intride le anime dei santi. Esso brilla non solo per il suo colore, ma anche per la sua *potenza*: *perché esso produce i re, e quei re ancora più grandi ai quali dona il Regno eterno*»: cf *Commento al Salmo CXVIII/2*. Traduzione, note e indici di L. F. Pizzolato, 1987 (*SAEMO* 10), pp. 228-229. La *porpora* ricorda il *Protovangelo di Giacomo*.

[22] Cf l'annotazione di G. Coppa in *Esposizione del Vangelo secondo Luca/2* (*SAEMO* 12), p. 165 nota 2.

[23] «*Regina*, certo, perché il suo *regno* è *indivisibile*, il quale, da popoli diversi e tra sé lontani, sorge per formare *un solo* corpo»: cf *Esposizione del Vangelo secondo Luca/2*, *op. cit.*, pp. 164-165.

85 all'interno di un discorso fondamentalmente di tipo morale, in cui troviamo accostate "le virtù" e "la Chiesa" nel loro ruolo egemone:

> «Quae autem prudentia generaliter dicitur, quae castimonia, quae fortitudo ceteraeque *virtutes principales*, *sed generaliter principales et reginae quaedam immortales*, in his *potestas* est, *immortale illud principale, sicut est regina ecclesia, quae non me unum, sed universos regit*. Ergo speciem in genus, partem in universitatem, corruptibilitatem in incorruptibilitatem conversam videmus, *quae omnia ecclesiae convenire certum est*; non enim specialis haec, sed *generalis ratio* est nec partis, sed universitatis salus».[24]

Nei testi citati compaiono vocaboli come *regina - reges, regnum (aeternum, indivisum...), coronare*, *purpura*, *potestas;* essi veicolano un tema, evocano delle "relazioni" e delle "funzioni" all'interno delle realtà salvifiche, e offrono punti di appoggio e di orientamento per il nostro lavoro.

2) - Se Ambrogio chiama qualche volta "regina" la Chiesa[25], mai definisce semplicemente "regina" Maria. Ma il

---

[24] «Ma la prudenza in senso generale, la castità, la fortezza e le altre *virtù sovrane* - ma *sovrane in senso generale - regine immortali* - queste hanno il *potere*, l'*immortalità sovrana*; similmente *la Chiesa è regina*, la quale *non governa me soltanto, ma tutti...* che *non è un'organizzazione speciale ma generale, né salvezza della parte, ma del tutto*». E ancora: «Pertanto, date le precedenti considerazioni, dal momento che [la Chiesa] ha condotto ciascuno con la sua saggezza a *questa salvezza sovrana e a tutti estesa*, nella quale si trova la fonte della sapienza e della giustizia, si richiede la generazione e quel parto di perfetta felicità che ha nome Isacco»: cf *De Abraham*. Introduzione, traduzione note e indici di F. Gori, 1984 (*SAEMO* 2, t. II), pp. 248 e 250. F. Gori, nel commento al passo, segnala la dipendenza stretta di Ambrogio da Filone.

[25] Cf *Thesaurus Sancti Ambrosii, op. cit.* Ambrogio sembra connettere "regina" primariamente all'ambito politico-amministrativo. La parsimonia con cui egli usa tale vocabolo si spiega facilmente con l'adeguatezza solo parziale del termine alla realtà descritta (ora la Chiesa, poi - ma in modo più sfumato - Maria). Tuttavia si può affermare che la sua è niente più che una 'esitazione', presto

campo semantico della "regalità" è più ampio di quello semplicemente etimologico, all'interno del quale si dovrà per di più tener conto dei diversi livelli di significato dei termini che lo costituiscono[26], come pure dei diversi ambiti d'uso.[27]

- Occorre poi fare i conti con la frammentarietà del tema nelle opere di questo Padre della Chiesa latina.[28] Come non bastasse, delle stesse espressioni a partire dalle quali procederemo nel nostro studio solo alcune egli le applica esclusivamente a Maria.[29] Tra quelle sopra elencate approfondiremo, di necessità, solo le più significative, stante il fatto che talune ricorrenze sono designazioni fatte *en passant*, dove l'Autore usa ad es. "aula regalis" o "aula caelestis" alla stregua di titoli correnti, se non addirittura come altrettanti "nomi" di Maria: il valore specifico di tali designazioni va ricercato in altri contesti, quelli in cui c'è un

---

superata; perché il *termine* "regina" gli viene spontaneo e gli suona adeguato parlando delle "vergini *spose di Cristo*".

[26] All'accezione politico-amministrativa del vocabolo va aggiunta quella che ha le proprie radici nel terreno 'etnologico', in un'idea quasi primordiale e originaria di regalità, sulla quale - magari inconsciamente - poggiano le definizioni successive; questa seconda accezione ne espande il campo semantico e suggerisce un'attenzione anche a passi apparentemente lontani dall'argomento. Ambrogio, tuttavia, attinge il linguaggio della regalità dalla Bibbia, dov'esso possiede un'originalità e una forza evocativa uniche (cf SEMBRANO L., *La regalità di Dio. Metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, p. 33).

[27] Esegesi spirituale della Scrittura, discorso morale e parenetico, linguaggio comune, ecc.

[28] Condividiamo le affermazioni e un po' il metodo di É. Lamirande allorché scrive: «Il ne nous reste en définitive, à nous aussi, dans une certaine mesure, qu'à enregistrer, à cataloguer, à juxtaposer, en essayant néanmoins de souligner les insistances les plus caractéristiques et de rapprocher les idées clef. Nous préférons, malgré tout, cette méthode à celle qui consiste à imposer trop allègrement à autrui des cadres étrangers à sa propre dèmarche»: É. LAMIRANDE, *Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise*, in *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), p. 210.

[29] L'espressione "aula *regalis*", ad esempio, è applicata anche a tutte le vergini della Chiesa, e "aula *caelestis*" - per non fare che un esempio - in *Ps 12*, 45, 3 designa il corpo di Cristo: cf *Commento ai dodici salmi* (*SAEMO* 8), *ad. l.* - "Virgo regis" e "aula regis aeterni" forse non sono coniazioni ambrosiane.

approfondimento del loro significato. In qualche caso ci limiteremo a dei rinvii.

3) - Ambrogio conosceva le opere di Efrem, sicuramente gli *Inni sulla Natività* che cita in un paio di occasioni. Il vescovo di Milano è in sintonia con una tradizione che conosce, recepisce, e che per suo conto anche sviluppa.

§ 4. Testi

Il passo che riteniamo più importante per la nostra ricerca - *De institutione virginis* 12, 79-80[30] - si trova all'interno di un *sermo* scritto, pare, nel 393[31]; Ambrogio ritorna su un tema a lui notoriamente molto caro dando grandissimo rilievo a Maria.[32] Se i dati provenienti dalle altre opere del nostro Autore hanno senza dubbio la loro rilevanza, ci sembra però che questo passo costituisca un punto cardine per comprendere il ruolo "regale" della Vergine nel pensiero ambrosiano; è perciò necessario seguire attentamente quanto lo anticipa e lo segue. La sezione propriamente mariana dell'opera - che si apre, si può dire,

---

[30] D'ora in poi citeremo solo il capitolo e il capoverso.

[31] Sul genere letterario dell'opera cf le brevi note contenute in A. DI BERNARDINO (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Torino 1978, p. 158. Ma F. Gori parla di una struttura enigmatica dell' "opuscolo": «La nostra analisi, infatti, ha rilevato che la sezione centrale dedicata alla verginità perpetua di Maria costituisce un corpo a sé stante, che ben difficilmente possiamo immaginare come parte integrante del sermone pronunciato per la velazione di Ambrosia. Resta il dubbio se considerare la sezione come esclusivo prodotto della stesura redazionale dell'opera, o se si tratta, anche in questo caso, di materiale oratorio preesistente al momento della rielaborazione scritta»: cf *Verginità e vedovanza*/1. Introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, 1989 (*SAEMO* 14/1), pp. 78-80.

[32] Il titolo *De institutione virginis* è quello proprio delle edizioni a stampa dell'opera, mentre l'*inscriptio* più frequentemente attestata è *De perpetua virginitate sanctae Mariae*. Cf *Verginità e vedovanza*/2 (*SAEMO* 14/2), p. 111 nota 1.

all'insegna del *Sal* 45 (44), 14-16 letto in chiave ecclesiale[33] - è molto ampia: copre i capp. 5, 33 - 16, 103; in essa si riconoscono frammenti di pensiero riconducibili all'interno di un unico tema, che abbozzano un unico disegno.

Proprio all'inizio di tale sezione (cf 5, 33) un primo gruppo di asserzioni delinea con estrema chiarezza quella che potremmo definire la *posizione regale* che Maria detiene all'interno della storia della salvezza e in seno alla Chiesa in forza della sua maternità "divina" e - bisognerebbe dire *soprattutto* - "verginale"[34]. La Vergine è additata quale *apice* del progresso della donna, il punto cioè in cui la donna, nell'ambito del processo storico salvifico, raggiunge il massimo grado di esaltazione e di perfezione.[35] È il "vaso" ed insieme il "tempio" nel quale e

---

[33] Cf A. ROSE, *Les Psaumes 44 et 131 dans la liturgie mariale*, in A. M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.* Conférences Saint-Serge, XXXII[e] Semaine d'Études Liturgiques: Paris 25-28 juin 1985, C. L. V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1986; in particolare le pp. 254-261, dove però non si fa il nome di s. Ambrogio. Questa interpretazione ecclesiale del salmo si riaggancia certamente all'uso biblico e liturgico dell'Antico Israele; ma abbiamo visto che nel II secolo la lettura mariana dello stesso era presente (cf *Protovangelo di Giacomo* e quanto abbiamo detto commentanto il cap. VII, 2). Ambrogio cita ancora questo salmo (vv. 7 e 10-11) nel *De virginibus* I, 7, 36: parlando delle vergini consacrate dice che il loro sposo è uno il cui trono è eterno (*cuius sedes in saeculum saeculi*). F. Gori annota: «Bellezza, regalità e ricchezza, di cui parla *Ps* 44 (45), sono in senso allegorico tipologico attributi di Cristo» (*SAEMO* 14/1, p. 137 nota 127). Anche nel *sermo* in esame Cristo è lo sposo delle vergini - e, ovviamente, *della* Vergine.

[34] L'accentuazione rappresenta la specificità del sentire di Ambrogio, per il quale la "verginità" ha un valore "assoluto". Seguiamo per ora il suo pensiero rinunciando a premature sistematizzazioni.

[35] Lungo una linea che parte da Eva e culmina in Maria passando attraverso Sara: «Si typum Christi illa [= Sara] pariendo a viro meretur audiri, *quantum proficit sexus qui Christum, salva tamen virginitate, generavit!* Veni ergo, Eva, iam Maria, quae nobis *non solum virginitatis incentivum attulit, sed etiam deum intulit*»: cf *De inst. virg.* 5, 33 (*SAEMO* 14/2, p. 134), e le note di F. Gori al passo (*Ivi*, p. 135). Su questo punto - che si apre al tema della Chiesa - v. anche É. LAMIRANDE, *Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise*, *op. cit.*, pp. 218-220 dove si leggono osservazioni che interessano anche il testo centrale

attraverso il quale Cristo è disceso sulla terra: in quanto tale, l'*origine* di lei - che la *distingue* in modo netto da ogni altra creatura - è «*non de terra*»; la sua verginità, il suo dono (*munus*)[36] viene infatti «*de caelo*»; perciò il suo grembo sarà detto poco oltre (6, 44) "aula caelestis" coerentemente con tale provenienza.[37] Ambrogio ancora sottolinea che «per *unam* [Christus] descendit» però - subito aggiunge[38] - «multas vocavit»; in lei vede dunque una sorta di *catalizzatore*, in cui si riconosce e da cui procede un *dinamismo* che è insieme di propagazione-moltiplicazione ma anche, a ben vedere, di unità. A completamento del quadro egli non tralascia il dato proveniente dall'etimologia secondo la quale Maria significa «Deus ex *genere* meo»[39] e riconosce che il nome, da solo, assegna alla Vergine un grado insuperabile di "nobiltà".

In 5, 39 ripensa il mistero dell'Incarnazione del Signore, mistero rimasto nascosto perfino agli angeli che hanno avuto difficoltà - secondo una concezione attestata anche da Origene - a riconoscere perfino nel risorto il "Rex gloriae", il "Dominus

---

per la nostra indagine.

[36] Ma potremmo ugualmente dire "il dono che è" Maria - *la* Vergine predetta da *Is* 7, 14.

[37] In "aula" è da vedersi il "palazzo del re", la "reggia celeste", la "residenza divina": il termine "aula" è allusivo della *dignità/nobiltà* di Maria.

[38] Non si dimentichi la destinazione dell'opera, scritta in occasione della consacrazione di una vergine. Gli incisi parenetici sono mescolati alle affermazioni di valore più dottrinale.

[39] «Unde hoc munus? *Non de terra utique*, sed *de caelo vas sibi hoc* per quod descenderet Christus *elegit*, et *sacravit templum pudori*s. *Per unam descendit*, sed multas vocavit. Unde et speciale Maria domini hoc nomen invenit, quod significat "*Deus ex genere meo*"»: *De inst. virg.* (*SAEMO* 14/2), p. 134. Singolare la definizione della persona della Vergine, che Ambrogio chiama con espressione probabilmente ellittica «Maria Domini». Il curatore dell'edizione da noi utilizzata, F. Gori, rifiuta di integrarla con l'appellativo "mater" (cf *ivi*, p. 135 nota 63). L'espressione sottolinea con semplicità ed efficacia l'*appartenenza* - per antonomasia - di Maria al "Dominus"; così come l'analoga espressione "Virgo regis", sulla quale ci soffermeremo al termine della nostra ricognizione, dice immediatamente l'appartenenza di Maria al "Rex".

fortis et potens".[40] Ora, si badi, è proprio il "Re della gloria" che ha scelto come modalità del suo ingresso nel mondo il *partum virginis*: tale evento agli occhi di Ambrogio *supera* la stessa risurrezione di Cristo: «Et utique minus erat hominem resurrexisse, quam virginem parturire». Il "partum virginis" avviene nella "pienezza dei tempi" - apice anche temporale della storia salvifica nel quale Maria è implicata - e colloca la Vergine in una posizione e in un ruolo assolutamente incomparabili: «*numquam* autem *ante, numquam postea* virgo generavit».[41] A noi qui importa prima di tutto cogliere la relazione inscindibile di Maria "Virgo" con il Cristo *in quanto* "*Rex* gloriae" e "*Dominus* fortis et potens" che ella dà alla luce.[42] Ma, per ricollegarci a quanto detto nel capoverso precedente, non possiamo tralasciare di notare come anche rispetto alle vergini presenti nella Chiesa Maria si trovi in una *posizione* che non appartiene ad alcuna di esse, pur *trasmettendo* loro il dono che - a motivo della sua elezione/elevazione[43] - possiede in proprio e al quale per una via diversa non possono accedere.

Proprio questa idea teologica della "mediazione" mariana in relazione alla chiamata alla verginità[44] affiora in 6, 44; il tono del discorso è motivato dalla polemica contro il vescovo Bonoso cui il *De inst. virg.* fa posto; ciò non toglie che le affermazioni siano di per sé chiare:

---

[40] Ambrogio supporta le proprie affermazioni con il *Sal* 24 (23), 7-10 oltreché con *Is* 63, 1.

[41] Cf *De inst. virg*. 5, 39 (*SAEMO* 14/2, p. 140).

[42] βασιλεὺς τῆς δόξης ovvero κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός (così i LXX). Anche il Protovangelo di Giacomo parla del βασιλεύς dato alla luce da Maria, la madre del κύριος. È il βασιλεὺς τῆς δόξης che dona a Maria la palma nei *Transitus*.

[43] Per brevità rinviamo ancora a É. LAMIRANDE, *Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise, op. cit.*, p. 220, in particolare alle note 69 e 70.

[44] Il contesto immediato fa pensare alle vergini, ma è ovvio che si tratta piuttosto della re-integrazione dell'umanità nella sua condizione originaria, o - come dirà meglio qualche decennio dopo s. Pier Crisologo - della sua "riverginizzazione".

> «An vero *dominus* Iesus eam sibi matrem eligeret quae virili semine *aulam* posset incestare *caelestem*, quasi eam cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam? *Cuius exemplo ceterae ad integritatis studium provocantur*, ipsa ab huiusmodi, quod *per se* ceteris propositum foret, munere deviaret?»[45]

Il *per se* colloca Maria su un piano superiore a quello morale - già in sé notevole; e va detto pure che l'*exemplum* è di fatto una *dynamis* che estende il proprio influsso alla realtà esterna alla persona da cui promana (cf *provocantur*). Ed è una *dynamis* quella che nel capitolo successivo (6, 45) viene indicata in sostanza come la sua *indefettibilità*: Maria semplicemente «non deficit», non viene meno colei che è «*magistra* virginitatis» (di fatto una *guida* per tutti coloro che alla verginità sono chiamati[46]).

Che il concetto di "indefettibilità" non sia estraneo al

---

[45] *SAEMO* 14/2, p. 144. *Aula caelestis* è il grembo verginale di Maria. La prima accezione di *aula* è quella di essere il *luogo* del concepimento e della conseguente maternità. Nel passo qui citato, all'affermazione della perpetua verginità di Maria si aggiunge esplicitamente l'*esemplarità* e il fatto che siamo in presenza di un *munus* (dono) salvifico che altrove vien detto provenire da Dio (cf *sopra*: "caelestis") e che attraverso la Vergine passa alla Chiesa. In *De inst. virg.* 17, 105 l'Autore dirà: «Sed ipse quoque Unigenitus Filius tuus venturus in terras suscipere quod amissum est, *puriorem carnis suae generationem reperire non potuit, quam ut habitationi propriae caelestis aulam virginis dedicaret; in qua esset et immaculatae castitatis sacrarium, et Dei templum*». Quest'ultima espressione richiama, tra l'altro, di nuovo i racconti del *transitus Virginis*. - In *De paenitentia* 1, 1 "aula caelestis" (G. Banterle traduce "reggia celeste": cf *SAEMO* 17, *ad l.*) è detta Maria, posterità di Davide, in quanto ha ricevuto in sé il Salvatore del mondo. "Caelestis", "virginalis", "regalis" sono aggettivi che determinano il sostantivo "aula". Vedremo ancora che "aula regalis" sarà detta altrimenti "uterus virginalis": il "regalis" è sovrapponibile e intercambiabile con "virginalis": il titolo - comunque formulato - si riferisce alla maternità "verginale *e* regale" di Maria, che ha generato il Messia-Re.

[46] Cf *SAEMO* 14/2, p. 144. La *guida* è una funzione regale. Si noti come, a guardar bene, il campo semantico nel quale ci muoviamo sia ricco e soprattutto "presente" nella *mens* di Ambrogio che usa - uno dopo l'altro - vocaboli connotati da tale dimensione; nessuno dei quali, tuttavia, basta da solo a definire la realtà cui si riferisce.

campo semantico della regalità lo dice anche il passo che apre 7, 49: «*Stabat* ante crucem mater, et fugientibus viris *stabat in*trepida»; il luogo è parallelo ad *exp. Luc.* 10, 132 dove ricorre "aula *regalis*" come titolo o come "altro nome" della *mater Christi*[47] - e dove l'Autore esprime un concetto analogo al precedente; un *punto fermo* là dove gli apostoli fuggono.[48] Non va perso di vista che è in quanto "mater Christi" e/o "aula *regalis*" che Maria «ante crucem *stabat*». Ambrogio esalta certamente l'aspetto di *unicità-esemplarità* emergente dalla situazione (il discorso si colloca sul piano morale e sottolinea una fede incrollabile in assoluto); ma c'è pure chi ha colto una sfumatura particolare nel passo citato: Maria *sta* presso la croce come la "*corte*" - in questo caso una "persona" che appartiene alla famiglia reale, in quanto ne è membro - *sta* presso il proprio "re"[49].

---

[47] «Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat: fugientibus Apostolis ante crucem *stabat* et piis spectabat oculis Filii vulnera; quia expectabat non pignoris mortem sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, *aula regalis* ("regale Palazzo" traduce G. Coppa) putabat se et sua morte publico muneri aliquid addituram»: *Exp. Luc.* 10, 132 (*SAEMO* 12, p. 488). Nella nota 132 G. Coppa spiega "aula regalis" così: «Certamente perché, come Madre, aveva ospitato in seno il Figlio di Dio, genealogicamente figlio del re Davide (cf. III, 8ss). Cf. anche *De Paen.* I, 1, 4 ... ove la Madonna, "posterità" di Davide, è chiamata *aula caelestis*. Ma l'inno *Intende, qui regis Israel* ... sicuramente ambrosiano ..., nel riprendere l'espressione, specifica l'appellativo in senso squisitamente proprio ad Ambrogio: *pudoris aula regia*; vale a dire, è la verginità, oltre alla discendenza davidica e alla maternità divina, che conferisce a Maria la sua *regale maestà*» (*Ivi*, p. 489). Di nuovo "aula regalis" come titolo/nome di Maria appare nell'*Epistula extra collectionem* 14, 110 in un passo quasi identico a quello appena citato.

[48] Guardare a lei è dunque essenziale e centrale nell'esperienza della fede.

[49] A partire da qui acquista un senso più chiaro il titolo "Virgo regis", corrispondente anche ad "aula aeterni regis" (cf D. RAMOS-LISSON, *La doctrina de la 'salus' ..., op. cit.*, p. 660, nota 149: «La expresión tiene un rancio abolengo litúrgico y espiritual. La Virgen es *la Corte*, el Palacio, la Morada del Gran Rey. En la Cruz, cuando Cristo es abandonado por todos, Ella *sigue siendo su Corte, su Morada*»; l'A. rinvia a G. TISSOT, Ambroise de Milan, *Traité sur l'Evangile de S. Luc*, II, Paris 1958, pp. 221-222).

In 7, 50 Ambrogio accenna di nuovo[50] alla *funzione* propriamente salvifica di Maria che conferisce lo straordinario pregio dell'integrità a coloro che ella si reca a visitare[51]:

> «Cuius tanta gratia, ut *non solum in se virginitatis gratiam reservaret, sed etiam his quos viseret, integritatis insigne conferret*.[52] Visitavit Ioannem Baptistam, et in utero matris priusquam nasceretur *exsilivit*. Ad vocem Mariae *exultavit* infantulus, *obsecutus* antequam genitus. Nec immerito mansit integer corpore, quem tribus mensibus *oleo quodam suae praesentiae et integritatis unguento domini mater exercuit*. Eademque postea Ioanni evangelistae est tradita coniugium nescienti. Unde non miror prae ceteris locutum mysteria divina, cui praesto erat *aula caelestium sacramentorum*».[53]

L'ossequio è un segno: rivela in chi lo esprime il riconoscimento di un'*autorità*[54]. L'obbedienza gioiosa del Battista alla voce di Maria rivela però anche la presenza in lei di una forza vitale[55] che la configura come un *centro propulsore* e una *fonte* di grazia, di vita, di gioia. Interessante è notare come Ambrogio le attribuisca un *oleum*, un *unguentum* che nella Scrittura ritroviamo spesso come simbolo associato alla regalità.[56] La voce verbale *exercuit* consente di intravedere un "esercizio" di grazia-autorità con effetti

---

[50] Cf 6, 44.

[51] F. Gori rende bene "integritatis insigne" con "straordinario pregio dell'integrità". *Verginità e vedovanza. L'educazione della vergine, op. cit.* (*SAEMO* 14/2), p. 151.

[52] È il κεχαριτωμένη lucano (*Lc* 1, 28) il punto di partenza logico e teologico.

[53] La relazione con la Rivelazione, e con l'evangelista Giovanni in particolare, assegna a Maria una funzione simile a quella del Verbo.

[54] Ricordiamo il «*superior* venit ad inferiorem» di *exp. Luc.* 2, 22.

[55] Dicevamo poco fa di una *dynamis*.

[56] Cf ORIGENE, *In Luc. Hom. VII* (Alvarez Campos I, 172) che però attribuisce l'unzione a Maria e Cristo congiuntamente. Ambrogio accentua in senso mariano il testo a cui si ispira. Egli attinge a questo testo anche là dove parla di *riempire, sollevare, diffondere la verginità* (cf Alvarez Campos I, 195. 199).

di salvezza e di perfezione che Maria esercita da subito e per sempre: si veda la seconda parte del passo, dove si accenna all'affidamento di Maria a Giovanni. La Vergine è definita metaforicamente *aula*: "luogo" nel quale avvengono/si celebrano i celesti misteri: Maria è luogo della presenza di Cristo anche dopo la morte-risurrezione di lui, in perpetuo.[57] "Aula dei celesti misteri" è espressione sacramentale-mistica che richiama la definizione ambrosiana di Maria "tipo" della Chiesa.[58]

In 8, 52 inizia il tema della *porta clausa*; nell'esegesi a *Ez* 44, 1-3[59], dove il profeta contempla la Gerusalemme celeste, Ambrogio usa il linguaggio formalmente più esplicito della regalità in riferimento all'autore della salvezza: il "*dominus* deus Israel", il *dux*, nel cui raggio d'azione egli individua però un simbolo e compie un'identificazione:

> «Et infra dicit propheta vidisse se in monte alto nimis aedificationem civitatis cuius portae plurimae significantur; una tamen clausa describitur, de qua sic ait: Et converti me secundum viam portae sanctorum exterioris, quae respicit ad orientem, et haec erat clausa. Et ait ad me *dominus*: Porta haec clausa erit et non aperietur, et nemo transibit per eam, quoniam *dominus deus Israel* transibit per eam. Eritque clausa, quoniam

[57] Scrive F. Gori: «Ambrogio spesso usa *aula* in senso metaforico per indicare Maria Vergine... quale abitazione di Cristo; secondo quanto è suggerito più oltre nel § 105, possiamo intendere "tempio" o "santuario", sempre in senso metaforico. Allora i *caelestia sacramenta* qui sono i misteri dell'Incarnazione e della presenza di Cristo in Maria; Giovanni ha potuto esporre questi misteri divini meglio degli altri evangelisti, proprio perché, dopo la morte di Cristo, ebbe vicino a sé Maria» (*SAEMO* 14/2, p. 151).

[58] Cf *Exp. in Luc.* 2, 7. Su questo punto si veda L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa,* Ed. Paoline, Roma 1991, pp. 220-221. Se è regina la Chiesa (cf *sopra*), Maria lo è a maggior ragione.

[59] Prima di Ambrogio utilizzarono il passo di *Ez* 44, 2 Teodoro di Eraclea († ca. 365) e forse s. Anfilochio di Iconio († dopo il 394). Cf Alvarez Campos II, 688 e 975.

> *dux hic sedebit* in ea...[60] Quae est haec *porta*, nisi *Maria*? Ideo *clausa* quia *virgo*. Porta igitur Maria, per quam *Christus* intravit... *cuius altitudinem mundus sustinere non posset*.»

Con l'ultima affermazione Ambrogio si allinea alla tradizione orientale: la metafora del portare (qui *sustinere*) non dice soltanto la maternità, dice anche il "punto" che sorregge il Dio-uomo: è Maria questo "sostegno", lei il "punto di incontro" di Dio con l'uomo, "*luogo*" dove lo si può incontrare.[61] Maria è elevata all' "altezza" di Dio. In 8, 52 il *sedebit* è in certo qual modo metafora regale: nel n. 54 - dove cita il salmo 24 (23), 7 - è ancora Cristo, "*Rex* gloriae", che con il suo corpo *sedit*; "porta" e implicitamente "trono" sono due simboli accostati come espressivi della medesima realtà: maternità *e* regalità. Non va lasciato cadere (cf pure 8, 55) l'aspetto dell' "unicità" o "singolarità" della Vergine, la porta che "sola" poté restare chiusa, che nessuno ha potuto scardinare; ella sta come muraglia imprendibile, come luogo fortificato e difeso, rifugio del re (siamo all'interno della descrizione della Gerusalemme celeste, di una città). La verginità di Maria, che significa "separazione" da ogni realtà mondana e appartenenza esclusiva a Dio, costituisce il punto di appoggio per l'instaurazione del Regno. Immagine ugualmente "regale" è quella

---

[60] Il testo di *Ez* 44, 2-3 nella Vulgata è leggermente diverso: «[2] et dixit Dominus ad me - porta haec clausa erit non aperietur - et vir non transiet per eam - quoniam Dominus Deus Israhel - ingressus est per eam eritque clausa [3] *principi - princeps* ipse sedebit in ea ut comedat panem coram Domino - per viam vestibuli portae ingredietur - et per viam eius egredietur» (cf *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, recensuit R. Weber, Stuttgart 1983[3]); nella Nova Vulgata: «[2] et dixit Dominus ad me: "Porta haec clausa erit; non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus, Deus Israel, ingressus est per eam, eritque clausa. [3] *Princeps, ut princeps* ipse sedebit in ea, ut comedat panem coram Domino; per viam vestibuli portae ingredietur et per eandem viam egredietur» (cf *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita. Iussu Pauli pp. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*. Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1986).

[61] Su questo aspetto di "Maria - presenza di Dio", cf *sopra* quanto abbiamo detto a proposito di *aula caelestium sacramentorum*.

contenuta in 8, 56 dove il vescovo afferma: "*irradiò* la vera luce colei che ha generato l'Oriente".[62] Maria, dunque, come punto di emanazione della luce, *conseguenza* della maternità.

E siamo al *De institutione virginis* 12, 79-80:

> «*Ipse* ergo *rex Israel* transivit hanc portam, *ipse dux* sedit in ea[63], quando verbum caro factum est et habitavit in nobis[64], quasi *rex sedens in aula regali uteri virginalis vel in olla ferventi*; sicut scriptum est: Moab aula spei, vel olla spei meae[65]. Utrumque enim diversis in codicibus invenitur. *Aula regalis est virgo, quae non est viro subdita*[66]*, sed deo soli. Est et olla uterus Mariae, quae spiritu ferventi qui supervenit in eam replevit orbem terrarum*[67], cum peperit salvatorem, qui manducavit in porta

---

[62] «Quoniam verum lumen effudit, quae generavit orientem peperitque solem iustitiae»: *De inst. virg.* (*SAEMO* 14/2), p. 154. Sul simbolismo regale della luce cf M. COCAGNAC, *I simboli biblici. Lessico Teologico e Spirituale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 15ss.

[63] *Ez* 44, 2s.

[64] *Gv* 1, 14.

[65] *Sal* 60 (59), 10. Ci muoviamo all'interno del senso esegetico *mistico* del testo sacro: cf L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 210.

[66] In *De virginibus* I, 7, 37 rivolgendosi a una vergine consacrata Ambrogio asserisce: «Et adverte quantum tibi spiritus sanctus scripturae divinae testificatione detulerit, *regnum, aurum, pulchritudinem*: *regnum, vel quia sponsa es regis aeterni, vel quia invictum animum gerens* ab inlecebris voluptatum non captiva haberis, sed *quasi regina dominaris*; *aurum*, quia sicut illa materies examinata igne pretiosior est, ita corporis species virginalis spiritu consecrata divino formae suae adquirit augmentum. *Pulchritudinem* vero quis potest maiorem aestimare decore eius quae *amatur a rege*, probatur a iudice, dicatur domino, consecratur deo, semper sponsa, semper innupta, ut nec amor finem habeat nec damnum pudor?» (*SAEMO* 14/1, p. 138). Commentando l'espressione "quasi regina dominaris" (cf *ivi*, p. 139, nota 128) F. Gori scrive che siamo di fronte a un concetto originariamente stoico (ἡγεμονικόν: parte superiore dell'anima che domina e governa le passioni e le inclinazioni del corpo) cristianizzato e applicato alla verginità; il tema della sovranità della donna casta è riproposto in *Exh. virg.* 8, 54 («Exemplum enim viduitatis et virginitatis *magisterium* est»: *SAEMO* 14/2, p. 242).

[67] *Sap* 1, 7.

> *sedens*[68], utique cibum illum de quo dixit: Meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei qui in caelo est[69].

Il passo riprende i concetti espressi al n. 52 e conclude la sezione cristologica del *sermo*. Ambrogio dunque ancora cita[70] *Ez* 44, 2 e si accinge a spiegare le parole del profeta con altri testi biblici[71] sfruttando le possibilità ermeneutiche offerte da codici e lezioni diverse. Il protagonista del "passaggio"[72] - l'azione è espressa dapprima al futuro (*transibit*) poi al passato (*transivit*) - attraverso la "porta del tempio" è al n. 52 il "*dominus* deus Israel", al n. 79 il "*rex* Israel". Questo *dominus-rex* è detto nel nostro passo anche *dux*[73]: è lui che "sta seduto" sulla "porta orientale", un luogo "inaccessibile" a qualsiasi essere vivente. Immagini e simboli concorrono insieme a segnalare Maria come una persona "separata" o "riservata" per il Signore; abbiamo già visto che questa separazione è anche culturalmente parlando segno distintivo dei re.[74] L'incarnazione del Verbo e la sua dimora *in nobis* sono tratteggiate come un atto *regale* e *sovrano* di Dio, magnificamente rappresentato come in un'icona: «*rex sedens* in

---

[68] *Ez* 4, 3.

[69] *Gv* 4, 34.

[70] Con una certa libertà.

[71] Secondo il principio che la Scrittura si spiega con la Scrittura. Sull'esegesi di s. Ambrogio cf l'ottimo libro di L. P. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, *op. cit.*, in particolare p. 12 e nota 13.

[72] Evento di per sé "pasquale", che però Ambrogio non sottolinea in modo particolare essendo attento ad "identificare" la "porta".

[73] Nel testo dei LXX è l'ἡγούμενος (il condottiero, il comandante...) nella Bibbia Ebraica è il נָשִׂיא, il principe. Cosa singolare: in ebraico נָשִׂיא non significa soltanto "principe", ma anche "vapor", "nubes" - anche se nella Bibbia Ebraica con questo significato viene impiegato solo quattro volte e unicamente al plurale (cf G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1981[2], pp. 962-963). Lo stesso Lisowsky riconduce il termine alla radice נשא che ha tra i significati primari *tollere*, *levare*, *portare*... Si tenga conto della frequenza di questi verbi nei passi delle opere di s. Ambrogio che citiamo: unitamente ai sostantivi costituiscono da soli un piccolo campo semantico in cui la nota della regalità è presente in modo indiscutibile.

[74] Cf, *sopra*, le pagine sul *Protovangelo di Giacomo*.

aula *regali* uteri virginalis». Gli studi a noi noti su questa espressione di Ambrogio si limitano a sottolineare il prodigio costituito dalla maternità verginale.[75] Ma qui noi vediamo anche Maria *al centro* di un evento che ha per protagonista appunto il *dominus-rex-dux*. Questo passo non dà di Maria soltanto l'immagine di una "via" di passaggio, ma anche di un "luogo" nel quale "sta" il "re-principe". Ambrogio usa evidentemente immagini 'spaziali': la via può essere qualcosa che si percorre e si abbandona, ma il trono è un luogo stabile in cui il re abitualmente manifesta le proprie decisioni ufficiali e solenni di governo e di giudizio. *Gv* 1, 14 che sta sullo sfondo è il passo biblico che giustifica e fonda la definizione di Maria come "abitazione"/*aula* del "re"; "in nobis" dice certo "tra noi", ma prima di tutto "in Maria" e perciò, a partire da lei, in mezzo a noi. Il "*quasi*" introduce sì una similitudine: ma "re" Cristo lo è realmente, benché non nel senso politico-amministrativo corrente del termine; dunque anche l'*aula regalis* non è *regalis* per modo di dire, lo è realmente. L'utero verginale di Maria è il palazzo del re, il luogo dove egli abita. Maria è "regalis" *in quanto* "vi abita il re", "appartiene al re" come al re appartiene la reggia[76], è "sua

---

[75] Cf G. STEIGERWALD, *Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte*, in: *Marianum* 37 (1975), pp. 6-7; l'unico autore che conosciamo che abbia valorizzato a suo modo - come tappa verso la formazione del titolo di "regina" - questo titolo anche ambrosiano nella prospettiva che ci interessa. Ma egli nega decisamente che *aula regalis* e simili alludano a una qualche dignità/funzione vera e propria di Maria: «Damit ist wohl ein gewisser Glanz, *aber keine besondere Würde* verbunden» (*Ivi*, p. 6). Le pagine 195 e 257 di C. W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose* (The University Press, Fribourg Switzerland 1962) citano i nostri passi, ma in una prospettiva diversa: Ambrogio parlerebbe solo della verginità.

[76] «*Aula regis aeterni*» dirà per l'appunto l'*Ep.* 10, 71, 3 la cui paternità potrà anche essere non del tutto certa (cf *Lettere 70-77, op. cit.*, p. 35 nota 1) ma la cui stesura in connessione con il Sinodo Milanese del 393 attesta come alla fine del IV secolo le espressioni "aula *regalis*", "aula *regia*", "aula *regis*" facessero parte del patrimonio teologico e linguistico comune all'Occidente e all'Oriente (se la lettera era diretta a Niš o a Serdica/Sardica, oggi Sofia, nell'attuale Bulgaria).

proprietà", luogo dal quale il sovrano dirige e sostiene la realtà di cui è al centro, nel nostro caso l'universo. Il significato dell'aggettivo *regalis*, grazie a questo preciso contesto marcato dalla presenza di appellativi indicanti dominio, ci sembra potersi dire definitivamente fissato.

Trovandoci qui di fronte a una specie di *punto chiave* del pensiero di Ambrogio sulla posizione/funzione regale di Maria in relazione al mistero di Cristo, prima di procedere oltre nell'analisi è opportuno dire - per completare come è possibile il quadro - che l'idea teologica di Maria "dimora regale di Dio" è ripresa anche in altre opere.

Nell'*Epistula* 4, 12, 3[77] il concetto di *aula regalis* è ridetto attraverso il più comune concetto di "tempio": "aula" si arricchisce della connotazione della *sacralità* che ne mette in luce la dimensione cultuale, la destinazione/consacrazione a Dio:

> «Hanc enim dominus quaerebat ab illis domum, ut semet ipsos aedificarent atque intra se dei templum vivis fidei lapidibus adtollerent. Neque enim terrenorum parietum constructiones et silvestrium ligna culminum desiderabat, quae cum fuissent, manus diruerat hostilis, sed illud *templum* quaerebat, quod in hominum conderetur mentibus, quibus dicendum foret: Vos estis *templum dei*, *in quo habitaret dominus Iesus* et unde ad redemptionem universorum procederet, *ut in utero virginis sacra repperiretur aula*, *in qua rex habitaret caelestium* et corpus humanum fieret *dei templum*, quod etiam, cum solutum esset, in triduo resuscitaretur».[78]

In *Exhortatio virginitatis* 4, 26-27 - 5, 28 Ambrogio vede nell'

---

[77] Nell'edizione dei Maurini porta il n. 30 ed è indirizzata a tal Ireneo.

[78] *Lettere (1-35)*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, 1988 (*SAEMO* 19), p. 134.

"aula pudoris"[79] i tratti seguenti: l'*elezione* e la *grandezza*, la *dignità* (cui sono dovuti onore e venerazione), l'*unicità* e la *palma* della salvezza di tutti:

> «Considerate, filiae, *quam* sibi veniens in has terras *dominus* Iesus *matrem* elegerit. Salutem mundo daturus per virginem venit et mulieris lapsus partu virginis solvit... Quis non honorabit *tot virginum matrem*?[80] Quis non *venerabit aulam pudoris*? Multas feminas scriptura divina in lucem *evexit*, *palmam* tamen publicae salutis solis virginibus dedit...»[81]

Una sorta di sintesi delle definizioni finora prese in considerazione - lette questa volta nella prospettiva *nuziale*, che dunque risulta presente - la troviamo nell'inno *Intende qui regis Israel*, alla quinta strofa:

> «Procedat e thalamo suo
> - *pudoris aula regia* -
> geminae gigas substantiae
> alacris ut currat viam».[82]

---

[79] "Aula pudoris" è certo locuzione sinonimica di "Virgo", ma dire "Virgo" per Ambrogio è dire "regina". Cf quanto abbiamo detto sopra a proposito delle vergini nella Chiesa. Nel passo che segue l'aggettivo *regia* è proprio associato ad *aula pudoris*!

[80] La maternità rispetto alle vergini è una maternità spirituale; il concetto si apre anche a quello di "fonte" della verginità. In quanto "madre-vergine" di "Cristo-vergine" Maria è "madre-vergine" di "vergini": proprio in questa funzione viene particolarmente sottolineata la regalità della sua maternità.

[81] *SAEMO* 14/2, p. 220. Il n. 28 prosegue con «In veteri testamento terra ac mari clausum Hebraeorum populum virgo per maria pedes duxit; in evangelio auctorem mundi ac redemptorem virgo generavit. Virgo est ecclesia, quam studuit apostolus virginem castam assignare Christo. Virgo est filia Sion. Virgo est illa Ierusalem quae in caelo est, *in quam nihil intrat commune atque immundum* (cf *Ap* 21, 27; *Is* 52, 1)...». *Ivi*, pp. 218-220. Nella citazione biblica di Ambrogio vediamo un possibile aggancio anche con *Protov.* VI, 1.

[82] AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine, Les Éditions du Cerfs, Paris 1992, pp. 274-275. La trad. francese suona: «Qu'il s'avance quittant sa couche / - *palais princier* de

J. Fontaine - che ha curato il testo critico degli inni - precisa che *Aula regia* è un vecchio cliché sia classico che biblico[83] e che la sua applicazione a Maria è quasi una metonimia.[84] E aggiunge: «l'*excellence immuable* de la virginité de Marie *fait d'elle une résidence princière appropriée à la venue de Dieu*».[85] Dire residenza principesca è concetto nobile ma, verrebbe da dire, statico. Ora, questa residenza è una persona che nella sua libertà (e c'è una regalità insita nella libertà di cui gode ogni vergine) ha dato il suo assenso e non è suddita a nessuno, se non a Dio alla cui sfera appartiene.

"Aula regalis" richiama almeno due componimenti poetici di Efrem Siro il quale pure vede la nota della regalità sia nella verginità che nella maternità divina di Maria, anche se non trascura la dinastia davidica. L'*Hymnus de Nativitate* 12, 2 suona, nella traduzione latina di S. Alvarez Campos: «Puer in utero, et illaesum virginitatis sigillum. *Uterus* tibi fuit *aula regalis*, et *signa virginitatis* velum. Foris signa, intus puer. Magnum prodigium!»[86]; la IV strofa dell'inno ambrosiano citato, allude ai "segni" (cf

---

pudeur - , / le géant à double nature / qu'allegre, il parcoure sa route»: *Ivi*, p. 272.

[83] Cita rispettivamente VITR. 5, 6, 8 e *Dan* 5, 5.

[84] Cf AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, *op. cit.*, p. 290. Il commento aggiunge che *De inst. virg.* 12, 79 spiega i due termini dell'immagine o comparazione presenti nella strofa dell'inno: "habitavit in nobis quasi rex sedens in aula regali uteri virginalis... Aula regalis est virgo quae non est viro subdita, sed Deo solo"; mentre l'*ep. 12*=30 Maur, 3 commenta *2 Cor* 6, 16 nelle stessa prospettiva mariana: "vos estis templum Dei, in quo habitaret *Dominus* Iesus, et unde ad redemptionem universorum *procederet*, ut in utero virginis *sacra* reperiretur *aula* in qua *rex* habitaret *caelestium*, et corpus humanum Dei templum fieret". *Aula regalis*, rispetto ad *aula regia*, è espressione più ricercata (e poetica). Sull'uso metaforico del termine "aula" per indicare la *persona* di Maria e non solo il suo grembo cf *Exh. virg.* 4, 27 (*SAEMO* 14/2, p. 219 nota 51).

[85] Cf AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, *op. cit.*, p. 290.

[86] Cf Alvarez Campos II, 1343, 2 che traduce dal tedesco: «Das Kind im Mutterleib, * und unverletzt das Siegel - der Jungfräulichkeit! * Der Mutterleib wurde dir - zum Königspalast, * und zum Türvorhang - die Zeichen der Jungfrauschaft davor. * Außen diese Zeichen, - innen das Kind, * welch große Verwirrung!». La versione dal siriaco è di E. Beck (*CSCO* 187, p. 63).

«vexilla virtutum micant»)[87]. Il secondo testo di Efrem, vicino al *De instit. virg.*, è l'*Hymnus de Nativitate* 17, 5[88]; in esso leggiamo: «Beata illa in cuius mente et corde es! *Aula regalis* illa est per te, *o Regis Fili*; et Sancta Sanctorum per te, o summe Sacerdos! Ipsa curam et anxietatem de re familiari vel coniuge ignorat».

Riprendiamo il filo brevemente interrotto del nostro discorso. Il concetto di "aula" è, dicevamo, a tutta prima un concetto statico. Che questa non sia esattamente la *mens* di Ambrogio lo appuriamo là dove egli afferma che questa "aula" o "palazzo regale/principesco" è anche, in quanto tale, un' "olla". La variante, sostiene, è nei codici.[89] L'esegesi biblica del nostro Autore è a tratti singolare, non sorprendente. Una variante di *Sal* 60 (59), 10[90] gli consente infatti di sviluppare l'idea di regalità anche in una prospettiva dinamica; perciò ecco accanto ad *aula* anche *olla,* e *nube* (cf 13, 81, qui di seguito). I simboli si accumulano. Qualunque sia il significato di *olla* (vaso, recipiente, bacile...) e di *nube*, non c'è dubbio che qui Ambrogio intende esprimere la *dimensione attiva della persona* di Maria, la cui totale appartenenza a Dio potrebbe confinarla in una sfera bella, ma lontana.

Attorno ad "olla" si concentrano alcune affermazioni che partono dalla realtà della verginità, intesa come dote regale e

---

[87] Cf AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, *op. cit.*, p. 273.

[88] Cf Alvarez Campos II, 1348, 5 che traduce «Selig die (Jungfrau), * in deren Sinn - und Herz du bist! * Eine Königsburg ist sie - durch dich, o Königssohn; * und ein Allerheiligstes - für dich, o Hoherpriester! * Sie kennt weder Sorge - noch Mühe * um Haus und Mann» (*CSCO* 187, p. 80).

[89] Così è in effetti (cf la nota di F. Gori in *Verginità e vedovanza. L'educazione della vergine, op. cit.*, p. 167). Anche la storia del termine va nella stessa direzione: *aula* è forma arcaica di *olla* (cf F. GAFFIOT, *Dizionario illustrato latino-italiano,* Piccin Editore, Padova 1973, *ad vocem).* L'idea che supporta i due vocaboli è quella di "contenitore"; dunque *olla* è metafora - genericamente parlando - che designa in prima battuta la maternità.

[90] La sezione del salmo che contiene il v. 10 è un oracolo solenne il cui contenuto presenta «il potere di un sovrano su regni o territori vassalli»: cf. L. A. SCHÖKEL, *I Salmi* 1, Borla, Roma 1992, pp. 922-923.

personale di Maria, e dalla sua intrinseca ricchezza, per mettere in risalto una *funzione - indubbiamente regale - all'interno della Chiesa*, che è propria della Vergine: quella di *donare la grazia* (o le grazie) a chi si trova in relazione con lei.[91]

> «O divitias Marianae virginitatis! Quasi olla *ferbuit* et quasi nubes *pluit* in terras gratiam Christi. Scriptum est enim de ea: *Ecce dominus venit sedens super nubem levem*[92]. Vere *levem* quae coniugii onera nescivit; vere *levem* quae *levavit hunc mundum de gravi fenore peccatorum*.[93] Levis erat, quae remissorem peccatorum utero gestabat. Denique levavit Ioannem in utero constitutum, qui ad vocem eius exsilivit (*Lc* 1, 41), et infans exsultavit in gaudio (*Lc* 1, 44), prius sensu devotionis quam spiritus infusione vitalis animatus». (13, 81)

Maria dunque *ferbuit, pluit,* e *levavit*: sollevò/innalzò Giovanni Battista il quale prima ancora che dall'infusione dello spirito vitale fu animato dal sentimento di *devozione* verso colei che portava Cristo in grembo. L'invito alle vergini consacrate - cf 13, 82 - è quello di *ricevere/accogliere* la pioggia spirituale di questa nube che smorza il fuoco corporale: un'*azione diretta* dunque di Maria

---

[91] I simboli dell'*olla*, della *nube*, del *vapore* viaggiano insieme (cf quanto abbiamo detto sopra a proposito di עֲשִׁיא). *Ez* 42, 1-2 richiama *Is* 19, 1.

[92] *Is* 19, 1. Il pensiero di Ambrogio è vicino a quello di Eusebio di Cesarea (cf i passi mariani di quest'ultimo riportati in Alvarez Campos II, 472. 479. 494).

[93] C'è un richiamo, sembra, al passo pseudo origeniano di cui parlavamo nel paragrafo introduttivo: σὺ ἐμὴ Κυρία ἡ τῆς κατάρας τὴν λύσιν βαστάζουσα e sicuramente a *In Luc. Hom. VII* (cf Alvarez Campos I, 195).

sulle vergini[94] invitate a seguire chi *viene innanzi*/*precede*[95]. Purificazione e dono del fuoco spirituale sono azioni che *promanano* da Maria:

> «Quia nubes est, diluat vos et sacro humore perfundat. Quia olla est, spiritu vaporet aeterno». (13, 82)

C'è un'unzione che ella conferisce, che scende nelle profondità del cuore[96] e l'unguento è Cristo stesso[97]; è lui che opera[98], ma è Maria

---

[94] «Excipite igitur, excipite, sacrae virgines, nubis huius pluviam spiritalem temperamentum flagrantiae corporalis, ut corporis omnes restinguatis ardores atque interna mentis vestrae humescant. Huius imbrem nubis (*Is* 45, 8?) sacratae patres nostri annuntiaverunt nobis salutem mundi futuram. Hunc imbrem significabant esse venturum *stillicidia stillantia super terram* [*Ps* 71 (72), 6], quae Hierobaal poposcit et meruit (*Iud* 6, 37-40)»: *De inst. virg.* 13, 82 (*SAEMO* 14/2, p. 168). Per "nube" cf ancora Eusebio di Cesarea (Alvarez Campos II, 472).

[95] «Bonam nubem sequimini, quae *fontem intra se genuit*, quo rigavit orbem terrarum. Excipite ergo voluntariam pluviam (*Ps* 67[68], 10), pluviam benedictionis, quam hereditati suae dominus effudit. Excipite aquam, et non effluat vobis»: *De inst. virg.* 13, 82 (*SAEMO* 14/2, p. 168).

[96] «Excipite itaque ex hac *Moabitide olla* gratiae caelestis unguentum (*Ps* 59 [60], 10), nec vereamini ne deficiat; quod exinanitum est et plus redundat, quandoquidem in omnem terram odor eius exivit, sicut scriptum est: *Unguentum exinanitum est nomen tuum; propterea adolescentulae dilexerunt te* [*Cant* 1, 3 (2)]. Descendat istud unguentum in ima praecordia viscerumque secreta, quo non deliciarum odores sancta Maria, sed *divinae gratiae spiramenta redolebat*»: *De inst. virg.* 13, 83 (*SAEMO* 14/2, p. 170). - Annota F. Gori: «*gratiae caelestis unguentum*: è la verginità che Maria trasmette alle vergini come un profumo che si diffonde. *Caelestis* non è un attributo generico, ma richiama con precisione l'idea che Ambrogio ha della verginità, come qualità di vita angelica, che "dal cielo" è comunicata agli uomini: cf. *virgb.* 1, 3, 11» (*Ivi*, p. 171).

[97] «Haec pluvia Evae restinxit appetentiam. Hoc unguentum foetorem hereditarii erroris abstersit...» (*De inst. virg.* 13, 84) - «Nec ulla se pauperem putet, nulla arbitretur inopem, nulla metuat ne pretiosum hoc unguentum emere non possit, aut fontem istum putet esse venalem. *Qui sititis*, inquit, *ite ad aquam, et quicunque non habetis argentum, ite et emite et bibite sine argento* (*Is* 55, 1). Et supra ait: *Gratis venundati estis et sine argento redimemini* (*Is* 52, 3). Ideo *pauper factus est* dominus, cum dives esset (*2 Cor* 8, 9), ut eum omnes emant, *et egenos* praecipue sua paupertate *locupletet*» (*De inst. virg.* 13, 85). - «Parate igitur vasa domini, ut excipiatis hunc fontem aquae vivae, fontem virginitatis,

che lo dona/traspira[99]. I passi successivi de *L'educazione della vergine* invitano all'imitazione di colei che, avendo generato l' "autore della salvezza" è andata innanzi nell'evangelizzazione[100].

Particolarmente importante - nonostante il linguaggio sia nettamente simbolico - è quanto Ambrogio afferma in 14, 89 introducendo il tema della coronazione:

> «Quam pulchra etiam illa quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt, si tamen non membra corporis, sed mysteria generationis eius intendas! Dicitur enim ad eam: "Moduli femorum tuorum similes torquibus, operi manuum artificis. Umbilicus tuus crater tornatilis, non deficiens mixto. Venter tuus sicut acervus tritici minuti inter lilia"[101], eo quod continens sibi in omnibus Christi ortus ex virgine, sicut victores solent saecularium praeliorum strenuorum virorum *donatis torquibus honorare cervices, ita iugum nostrum levavit, ut fidelium colla virtutis insignibus coronaret*».

La "coronazione" è un atto compiuto da Cristo, è l'opera della salvezza[102], ma di una "coronazione" si è resa protagonista anche Maria[103]. Dopo aver detto che come frutto delle sue lotte Cristo

---

integritatis unguentum odore fidei et suavis misericordiae gratia florulentum...» (*De inst. virg.* 13, 86). Cf *SAEMO* 14/2, p. 170.

[98] Cf *Expositio Psalmi CXVIII* 17, 21. La regalità del popolo di Dio è dono che passa attraverso Maria.

[99] A commento di 13, 83 F. Gori annota: «È proprio dell'unguento esinanirsi per effondere profumo. Qui il profumo che Maria spande su tutta la terra è la verginità. In *virg.* 11, 63 il profumo del Verbo, che si diffonde, è lo Spirito Santo...»: *Op. cit.*, p. 171, nota 154.

[100] «Speciosi ergo gressus vel Mariae vel ecclesiae, quoniam *speciosi pedes evangelizantium* (*Rm* 10, 15; *Is* 52, 7)»: *De inst. virg.* 14, 88 (*SAEMO* 14/2, p. 172).

[101] *Ct* 7, 2-3 (1-2).

[102] «Tunc ergo dominus operibus suis et gloria et honore sui tempus coronavit adventus...»: *De inst. virg.* 14, 96 (*SAEMO* 14/2, p. 176).

[103] Definita in 14, 90 "coppa ben tornita, nella quale si trovava la Sapienza": «Vere autem alvus ille Mariae crater tornatilis, in quo erat sapientia, quae miscuit in cratere vinum suum (*Prov* 9, 2), *indeficientem* cognitionis piae

non desiderò che una sola *corona*, quella dell'adesione dei credenti - ed in particolar modo di quelli che alla fede uniscono la pratica della castità e pertanto costituiscono la sua "celeste corona di virtù"[104]- l'Autore invita le figlie di Gerusalemme ad uscire incontro a Cristo contemplato nella figura del re Salomone del *Cantico*:

> «*Egredimini et videte regem Salomonem in corona, qua coronavit eum mater eius in die sponsalium eius, et in die iucunditatis cordis eius*[105], quia *fecit sibi,* inquit, *caritatem a filiabus Hierusalem*[106]*...* ».[107]

Il linguaggio della regalità si fa ancor più esplicito quando si tratta di Maria:

> «Beata mater Ierusalem, beatus et Mariae uterus, *qui tantum dominum coronavit. Coronavit eum quando formavit, coronavit eum quando generavit, quia, etsi eum sine aliqua sui operatione formaverit* (quia spiritus sanctus supervenit in virginem[108], unde et ipse ait: *Inoperatum meum viderunt oculi tui*[109]), tamen hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit et peperit, *coronam capiti eius aeternae pietatis imposuit, ut per fidem credentium fieret omnis viri caput Christus*».[110]

---

gratiam divinitatis suae plenitudine (*Col* 2, 9) subministrans». - Più oltre: «Ex illo ergo utero Mariae diffusus est in hunc mundum *acervus tritici minuti inter lilia* [*Cant* 7, 3 (2)], quando natus est Christus, cui dicit propheta David: *Benedices coronam anni benignitatis tuae et campi tui replebuntur ubertate. Pinguescent fines deserti et exsultatione colles accingentur. Induti sunt arietes ovium et convalles abundant frumento; etenim clamabunt et hymnum dicent* [*Ps* 64 (65), 12-14]»: *De inst. virg.* 15, 94 (cf *SAEMO* 14/2, pp. 174-176).

104 Cf 16, 97 e il commento di F. Gori (*SAEMO* 14/2, p. 177 nota 176).

105 *Ct* 3, 11.

106 *Ct* 3, 10.

107 *De inst virg.* 16, 97.

108 *Lc* 1, 35.

109 *Sal* 138 (139), 16.

110 *De inst. virg.* 16, 98 (*SAEMO* 14/2, p. 178).

Un'idea molto chiara ci viene da queste pagine, nelle quali si respira ancora una volta l'esegesi spirituale della Scrittura: che Cristo è divenuto "capo"-"rex" (come lo era e lo prefigurava Salomone) grazie all'umanità ricevuta da Maria: *Mater Regis*, dunque, "Regina Madre" in senso attivo, all'interno di un agire connotato dalla reciprocità.

Un ultimo punto ci resta da trattare, ed è l'affermazione di Ambrogio nell'*Epistula extra collectionem* 15, 7:

> «In Veteri itaque Testamento virgo Hebraeorum per mare duxit exercitum: in Novo Testamento virgo regis aula caelestis electa est ad salutem».

Sia l'Antico che il Nuovo Testamento hanno sperimentato la "salvezza". Nel mettere l'una accanto all'altra queste due economie, ad Ambrogio viene spontaneo raffrontare due figure cui spettò un ruolo analogo, anche se il ruolo della seconda supera di gran lunga quello della prima. Il problema è nell'interpretazione del passo riguardante Maria: in *SAEMO* 21 la traduzione di G. Banterle suona:"Nel Nuovo Testamento una vergine fu scelta quale *celeste dimora regale* per la redenzione". Sarebbe la prima volta che nello stesso sintagma Ambrogio aggancia al termine "aula" sia l'aggettivo "caelestis" che il sostantivo "rex" (di solito infatti usa l'aggettivo "regalis"). Anche se il genitivo "regis" *può* essere inteso come "regalis", ci sembra che il passo vada considerato diversamente: S. Alvarez Campos (cf *Corpus Marianum Patristicum* III, 1801) dopo "regis" pone nel testo una virgola - che del resto compariva già nel Migne (*PL* 16, col. 1175). Ci sembra che questo segno di interpunzione sia giustificato dalla costruzione dei due periodi, che sono in stretto parallelismo concettuale:

In Veteri itaque Testamento / virgo Hebraeorum / per mare duxit exercitum:
in Novo Testamento / virgo regis / aula caelestis electa est ad salutem

Il soggetto del primo periodo è "virgo Hebraeorum", il soggetto del secondo periodo è "virgo regis". Se ciò è vero, la traduzione corretta sarebbe "la Vergine del Re fu eletta celeste dimora per la salvezza/redenzione". La traduzione, possibile sul piano logico - soprattutto coerente con quanto abbiamo sottolineato nel corso della nostra analisi, pone l'interrogativo circa la fonte della designazione. "Virgo regis" appare una possibile traduzione di "παρθένος κυρίου", titolo con il quale *Protov.* 9, 1 designava Maria; Ambrogio molto probabilmente conosceva questo apocrifo.[111] Se così fosse avremmo proprio qui un ulteriore punto di contatto con la tradizione - oltre ai già citati richiami a Efrem - e potremmo trovarci di fronte alla sintesi più felice del suo pensiero sulla dignità regale di Maria: "*Virgo regis*" ha un peso non trascurabile, esprimendo insieme la *regina-madre del Re-Messia*, la mistica *regina-sposa del Verbo*, l'appartenenza alla realtà personale di Dio della "Maria Domini".

§ 5. Conclusioni

La regalità di Maria nel pensiero di sant'Ambrogio è possibile coglierla fondamentalmente a partire dalla relazione della Vergine con il *Princeps - Rex - Dux*, riconosciuta e confessata sul fondamento di *Ez* 44, 1-3 e del *Sal* 60 (59), 10: in questi passi scritturistici è ravvisabile il fondamento linguistico e tematico, etimologico e semantico, teologico e dogmatico della fede del vescovo di Milano. Questa relazione è bene espressa dalla formula sintetica e densa di "Virgo regis" (*ep. ex. coll.* 15, 7) che illumina da sola un radicamento nella realtà centrale e fontale, personale e

[111] Cf il suo "si dice" a proposito delle vergini che erano ospitate presso il Tempio di Gerusalemme: in *De virginibus* I, 3, 12 (*SAEMO* 14/1, pp. 114-115 e la singolare nota di F. Gori: p. 115 nota 56).

salvifica di Dio.[112] Alcuni passi del *De inst. virg.* (5, 39; 8, 52. 54; 12, 79) esaltano attraverso la frequenza degli epiteti regali di Cristo[113] questa "nota"; Maria, a motivo della sua elezione, appare non soltanto dunque "la Madre" e "la Vergine" ma anche implicitamente il "trono" del Re[114].

Con la divina maternità alla Vergine è assegnata la *funzione regale della* "*coronazione*". Ambrogio si serve degli accenti del *Cantico dei cantici* e ricorre all'esegesi mistica della Scrittura[115]: solo *la* Vergine può fare di un "tantum Dominum" (cf, per contro, "*quam* matrem sibi elegit") il "capo"[116] dei credenti (*De inst. virg.* 16, 98). Questa funzione regale è ammantata di sacralità (cf *Ep* 4, 12, 3 dove ricorrono "templum", "domus", "aula"; ed ancora l'inno *Intende qui regis Israel*); chi la compie è stata "separata" dal contesto iniziale di appartenenza (cf "porta clausa" in *De inst. virg.* 8, 52 // 12, 79). Abbiamo parlato di reciprocità: è senza dubbio Cristo che donando il Regno rende "re" i credenti; ma è anche Maria che - per volontà di Dio - rende "re" il Figlio.

Ambrogio non trascura nemmeno il dato della *nobiltà*: in quanto Vergine viene "dal cielo" (*De inst. virg.* 5, 33; 6, 44); il suo nome significa anche "Dio dalla mia discendenza" (*De inst. virg.* 5, 33). La vera nobiltà non è prima di tutto quella terrena, del sangue[117]; è piuttosto quella che a Maria deriva dall'aver per prima attinto alla Fonte della salvezza e della grazia, aprendo con ciò il processo salvifico a beneficio di tutta l'umanità.

Egli riconosce una *funzione di mediazione* a Maria, sia là dove accenna alla sua "unicità" ("*per* unam": cf *De inst. virg.* 5,

---

[112] L'inno *Intende qui regis Israel* canta la dimensione anche sponsale implicita nella regale maternità.

[113] A quelli che abbiamo appena ricordati va aggiunto, naturalmente, anche "dominus".

[114] Cf *sedet, sedebit.*

[115] Vale a dire della comprensione più alta che sia possibile della stessa.

[116] Il rinvio è sempre a Ezechiele e al *Sal* 60 (59).

[117] Questo aspetto, presente altrove nelle opere dello stesso Autore, nei testi da noi presi in considerazione è trascurato.

33; 8, 52. 55), sia dove semplicemente ma con chiarezza assoluta afferma il "*per* se" (*Ivi*, 6, 44).

Una funzione propriamente regale[118] è da vedersi nell'*azione diretta* su coloro che sono i destinatari della salvezza, ed in primo luogo *sui chiamati alla verginità*[119]; Maria "lava", "innalza", "eleva" attraverso il dono della Spirito Santo: l'Unzione salvifica per definizione (*De inst. virg.* 13, 81. 82. 83). Proprio nei capitoli del trattato cui abbiamo dedicato principalmente la nostra attenzione è riconoscibile in modo particolare il ruolo regale di Maria nella Chiesa e, in generale, nell'opera della redenzione: per esprimerla Ambrogio attinge proprio al campo etimologico e semantico che è possibile disegnare a partire da *Ez* 44, 1-3. Maria appare - a motivo del Figlio che porta in sé - un *centro di trasmissione della grazia*. Abbiamo usato i termini "catalizzatore", "centro" (vitale, di propulsione, trasmissione). Negli schemi umani più arcaici concernenti la regalità questo è un dato onnipresente.

Nell'ambito dell'avvento del Regno di Dio, a Maria è riconosciuta un'*auctoritas* da parte di coloro che in tale avvento e in tale regno hanno parte attiva, e che ricevono il benefico influsso della sua presenza; ricordiamo il comportamento del Battista che si traduce in devozione, ascolto, obbedienza, ossequio verso colei che ha compiti di vero e proprio insegnamento (*De inst. virg.* 7, 50: "obsecutus"; 6, 45: "magistra virginitatis").

Una serie di affermazioni di Ambrogio alludono senz'altro ad una *regalità di tipo morale* della Vergine: sono quelle che ne segnalano la "grandezza" insuperabile ("*quam* matrem..." *Ex. virg.* 4, 26-27 -5, 28), la "superiorità" (*De inst. virg*. 5, 33), la "perfezione" (*Intende qui regis Israel*), l' "esemplarità" (*De inst. virg.* 6, 45), l' "andare innanzi" o il "precedere" (*De inst. virg.* 13, 82. 83, *Ep. ex. coll.* 15, 7) e in senso ancor più forte l' "unicità"

---

[118] Così definibile anche secondo uno schema interpretativo antropologico - quindi non solo e non subito teologico.

[119] Non solo *le* vergini: cf il Battista e l'Evangelista Giovanni.

(*De inst. virg.* 5, 39) e l’ “indefettibilità” (*De inst. virg.* 6, 45; 7, 49): in una parola l’ “eccellenza”.

Sul fondamento esclusivo della Scrittura egli dimostra di credere in una regalità di Maria; questa regalità può definirsi di tipo *relazionale, funzionale* e - da ultimo - *morale*.

CAPITOLO V

IL PERIODO POSTEFESINO: LINEE DI SVILUPPO

Alla vigilia di Efeso il tema della regalità di Maria ha già trovato nel pensiero dei Padri una sua sistemazione. Una teologia della regalità è articolata a partire dalla relazione con la regalità di Cristo, con l'*historia salutis*, con la Chiesa. Si delinea con sufficiente chiarezza anche il tipo di approdo privilegiato di tale riflessione, quello cultuale: il linguaggio della liturgia e della lode è quello che recepisce ed amplia la riflessione teologica che sgorga sicuramente dalla riflessione sul mistero, dall'approfondimento della conoscenza della persona e del ruolo della Vergine, risente certamente delle dispute cristologiche, ma si colora anche di preoccupazioni pastorali che rivelano la necessità di salvaguardare non solo gli elementi fondamentali irrinunciabili e vitali della fede, ma le stesse note caratteristiche della Chiesa.[1]

Nel periodo successivo a Efeso la linea dell'*eccellenza* - componente, come abbiamo visto, della regalità - diviene via via scontata. La discendenza davidica tende a passare in secondo piano. Accanto a "domina" si impone progressivamente il titolo "regina", in greco e in latino, motivato sì dalla condizione di

[1] Maria e la Chiesa sono due momenti dello stesso mistero. Cf E. M. LLOPART, *María y la Iglesia en los Padres Preefesinos,* in *Maria - Ecclesia. Regina et mirabilis,* Montisserrati 1956, pp. 11-99.

"vergine" propria di Maria,[2] ma supportato anche da una regalità che sorpassa quest'ambito per fondarsi sul rapporto di intima appartenenza a Dio. Vengono riprese e sviluppate alcune sotto-aree tematiche, mentre altre se ne aggiungono: soprattutto incomincia ad emergere la prospettiva assunzionistica.

Nei secoli V-VII le intuizioni di Efrem e di Ambrogio vengono recepite e collocate in un quadro vieppiù solido, senza grandi innovazioni. Ciascuno degli autori ai quali dedichiamo ancora la nostra attenzione (da Pier Crisologo a Ildefonso di Toledo) non manca tuttavia di offrire un proprio significativo contributo in termini di sottolineature, approfondimenti e integrazioni di questo o quell'aspetto del tema.[3]

§ 1. PIETRO CRISOLOGO (380 ca. - 450). "*Domina*" per volontà di Cristo

A. Olivar, che ha curato l'edizione critica delle opere del santo vescovo di Ravenna, gli attribuisce con sicurezza 168 sermoni,[4] tutti scritti tra il 424 ca. e il 450.[5]

---

[2] Le oscillazioni tra *domina* e *regina* possono dipendere da una riflessione a tutto campo che - nel breve corso di pochi secoli - non ha approfondito se non in parte il mistero insondabile della Madre di Dio.

[3] Per quanto riguarda gli Autori posteriori all'epoca patristica propriamente detta (cui fanno riferimento alcuni testi della *Collectio Missarum*), ci limiteremo, quando vi faremo cenno, a considerarli nel loro rapporto con il momento sorgivo dell'elaborazione della teologia della regalità.

[4] Cf A. OLIVAR, *Los sermones de San Pedro Crisólogo*. Estudio crítico, Abadía de Montserrat 1962. Si veda l'introduzione all'edizione critica, in SANCTI PETRI CHRYSOLOGI *Collectio Sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis.* Cura et studio Alexandri Olivar. Pars I, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1975 (*CCL* 24), pp. VII-LIX. Dati biografici e cronologici anche in A. OLIVAR, *Pietro Crisologo, arcivescovo di Ravenna, Dottore della Chiesa, santo,* in *Bibliotheca Sanctorum* X, coll. 685-691; B. STUDER, *Pietro Crisologo*, in *DPAC*, coll. 2792-2793.

[5] Cf A. OLIVAR. *Los sermones de San Pedro Crisólogo, op. cit.,* p. 232.

Nel *Sermo* 142. *De Adnuntiatione Domini secundus* troviamo un primo punto di riferimento per inquadrare la sua concezione della regalità di Maria:

> «Denique ne tanto pondere *caelestis fabricae*[6] in Maria subtilis nostri corporis arena subcumberet, et in virgine totius generis humani portatura fructum virga tenuis frangeretur, fugatura metum vox angeli mox praecessit dicens: Ne timeas, Maria.[7] Ante causam *dignitas* virginis adnuntiatur ex nomine, nam *Maria* Hebraeo sermone *domina* nuncupatur. Vocat ergo angelus *dominam*, ut *dominantis genetricem* trepidatio deserat servitutis, quam *nasci et vocari dominam* ipsa sui germinis fecit et imperavit auctoritas».[8]

Questo significa un po' prima e un po' dopo Efeso.

[6] "*Caelestis fabrica*" è sinonimo di "*templum divinae maiestatis*": cf n. 1 del *Sermo* che stiamo esaminando («Audistis angelum de carnis nostrae limo *templum divinae maiestatis* arte ineffabili *construentem*»). Se "tempio" è il corpo di Cristo (cf *Sermo* 141, 2), "tempio" è anche la Vergine: questo tema è presente nel *Sermo* 143, 8 («quia ingresso angelo virgo sensit divinitatis ingressum. Turbabatur *humani corporis templum*...»: *CCL* 24 B, p. 875), nel *Sermo* 144, 3 («Quod erat in principio apud Deum, Verbum Deus, intra se virgo repperit, et factum est *magnum deitatis templum*, quae erat pusillum humanitatis hospitium»: *CCL* 24 B, p. 881), nel *Sermo* 103, 6 («adoraturi occurramus omnes, et muneribus sacris *Deum regemque virgineo processisse fateamur ex templo*»: *CCL* 24 A, p. 644). Nel linguaggio crisologhiano il termine *templum* ha dei sostitutivi: troviamo talora *domicilium* (*Sermo* 143, 8), *mansio* (*Sermo* 147, 1), *habitatio* (*Sermo* 64, 2; 143, 10; 147, 1). La connotazione principale che ne riceve Maria è quella della *sacralità*, che è un aspetto - come abbiamo già visto - della regalità. Anche il tema dell'ingresso di Dio nel suo tempio è tema regale (cf *Sal* 68 [67], 25 e *sim*.).

[7] *Lc* 1, 30.

[8] *Sermo* 142, 2: *CCL* 24 B, pp. 863-864. Sul *Sermo* 142 cf A. OLIVAR. *Los sermones de San Pedro Crisólogo*, *op. cit.*, pp. 203-204 (e il cenno bibliografico sull'interpretazione del "nome" di Maria), pp. 247-248 (con due osservazioni importanti: 1. «Este sermón [*Sermo* 140], y probablemente otros de la serie en cuestión [*Sermones* 140-148: dunque anche il *Sermo* 142], pueden corresponder a la fiesta de la Virgen que también la antigua iglesia de Ravena celebraba en las inmediaciones de Nadividad, fiesta que posteriormente había de contribuir a la formación y a la caracterización del Adviento, en la Iglesia occidental». 2. «En estos sermones navideños [*Sermones* 140-148] hallamos una

Dopo aver accennato allo straordinario compito cui è chiamata la Vergine - denominata simbolicamente anche "arena"[9] e "virga"-, quello cioè di "portare" senza soccombere e senza infrangersi un "peso" e insieme un "frutto" così grande,[10] Pier Crisologo riprende l'interpretazione del nome di Maria quale "signora", che tra i Padri latini già abbiamo visto attestata in Girolamo.[11] L'angelo si rivolge

---

terminología teológica muy "efesina") e p. 273. Per le questioni liturgiche legate alle omelie del Crisologo cf F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*. Centro studi e ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, Cesena 1973. L'Autore di questo studio si dichiara contro l'esistenza di una festa mariana nella prima metà del V sec. (*Ivi*, pp. 301-302; cf ancora, dello stesso, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, in *Ravennatensia* VIII - Atti del Convegno di Forlì [1977], Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1983, p. 15).

[9] Altro modo per dire probabilmente "terra"; "terra vergine" è titolo mariano che data dagli inizi del II sec. Cf E. TESTA, *Maria Terra Vergine*. Vol. I: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1985, p. 1.

[10] Cf sopra *Le prime intuizioni*, p. 142 nota 46, a proposito di un Anonimo della fine del IV sec. che ha concetti analoghi. Il Nostro riprende questi concetti nella parte introduttiva dello stesso *Sermo* 142, al n. 1: «Audistis *fragilem* nostrae carnis *naturam ad portandam totam deitatis gloriam* angelica exhortatione roborari»; e poi, di nuovo, al n. 10: «Obumbrat dei virtus, ne *portatura deum fragilitas humana subcumbat*» (*CCL* 24 B, pp. 863 e 867), facendoli precedere dalla visione paradossale dello scambio: «Audistis in terris Deum, in caelis hominem sacramento incomprehensibili collocari» (*Sermo* 142, 1: *CCL* 24 B, p. 863). L'associazione "*carne*" (umanità) - "*gloria*", all'interno della stessa idea teologica di "scambio" (cf: *Sermo* 117, 3-4 dove l'idea è implicita ed è accompagnata dall'affermazione della "mescolanza" del divino con l'umano; *Sermo* 140, 6: «ipsius Dei cum carne *commercium*» [*CCL* 24 B, p. 848]), l'abbiamo già trovata in Efrem (cf *Nat.* 16, 11 dove ricorre anche il concetto di "dignitas"; *sopra*, p. 178).

[11] Nel *Liber interpretationum Hebraeorum nominum* lo stridonense fa posto all'interpretazione siriaca (aramaica) del nome di Maria: «Sciendumque quod Maria sermone syro *domina* nuncupatur». Cf sopra *Le prime intuizioni*, p. 155. Va notato il passaggio dal contesto filologico-etimologico del discorso, motivato certamente da interessi teologici, al nuovo contesto liturgico ed omiletico. - A. Olivar, su questo punto, rinvia a H. BARRÉ, *La royauté de Marie..., op. cit.*, p. 136 e a O. BARDENHEWER, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben*, Friburgi Brisgoviae 1895, p. 79s. - Un'utile rassegna di testimonianze della Tradizione sul titolo "Domina" si trova ora in B.

a lei in quanto "signora"[12] affinché la sua dignità[13] di madre del "dominatore" (*dominans*, cf *Ap* 19,16[14]) allontani il timore proveniente dalla sua condizione di "serva".[15] Non c'è dubbio: la ragione ultima per cui Maria è "signora" va cercata nell' *auctoritas*[16] del Figlio, il quale ha voluto che sua madre *nascesse* e *fosse chiamata* "signora" (*domina*).[17] "Domina et ancilla"

KOCHANIEWICZ, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum" 77, Roma 1998, pp. 241-244.

[12] "Domina" è il nome proprio di Maria. Cf F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.*, pp. 18-20. È chiaro che per il Crisologo "*Ne timeas Maria*" significa semplicemente "*Ne timeas Domina*".

[13] È notevole che il Nostro parli espressamente di "*dignitas*" e che la precisi come una condizione *originaria* della Vergine (cf: «quam *nasci* et *vocari dominam*...» che segue immediatamente al richiamo etimologico).

[14] «Rex regum et *Dominus dominantium*» di *Ap* 19, 16 (da agganciare ad *Ap* 17, 14 dove l'espressione ricorre rovesciata, ed ancora a *1 Tim* 6, 15 dove si parla della parusia e dove i tratti della persona di Cristo sono la "beatitudine", la "potenza", la "regalità", il "dominio", tutte connotazioni che nelle omelie del Crisologo ritornano a proposito di Maria, detta da lui anche "victrix" - sia pure in riferimento al "sexus", ma egli ha in mente la nuova Eva...) traduce «βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων», che a sua volta risale all'ebraico הָאֲדֹנִים אֲדֹנֵי (cf, ad es., *Dt* 10, 17). Il "nome", come recita il nostro testo, più che il titolo è confacente alla persona. Per un commento ad *Ap* 19, 16 con spunti interessanti anche per noi cf U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 326-328.

[15] Anche Romano il Melode toccherà questo punto.

[16] Il passaggio ha un suo rilievo che non deve sfuggire: c'è un'*auctoritas* in atto di Cristo relativamente a Maria. La sua posizione di "nuova Eva" porta con sé anche la condivisione dell'*auctoritas* del Figlio, "nuovo Adamo".

[17] Egli osserva tuttavia che «colei che dall'angelo è chiamata Signora, personalmente si riconosce e confessa di essere serva» («Quae vocatur ab angelo domina, ipsa se cognoscit et confitetur ancillam...»: *Sermo* 142, 13 - *CCL* 24 B, p. 868). Altrove questo pensiero è precisato meglio: «Nec poterat <nisi> novo ordine adventare de caelo qui vetustum mortis destruere veniebat *imperium*. Neque vero poterat *universitatis dominus* formam servi suscipere qua nos redimere disponebat, *nisi eum peperisset ancilla*» (*Sermo* 148 *bis*, 2. *In Nativitate Domini quartus*: *CCL* 24 B, p. 924). Il testo suggerisce che la condizione di *ancilla* propria della Vergine è in funzione della forma di *servo* in cui deve

richiamano l'inno *Nat.* 5, 20 di s. Efrem.[18]

Nell'esordio del *Sermo* 141. *De incarnatione Christi*, egli mostra quanto sia *sacra* e *degna di venerazione* la Vergine nel cui grembo è avvenuta l'incarnazione del Verbo.

> «Quantum secretum *cubiculi* sit *regalis*,[19] quali reverentia, quo tremore locus habeatur, ubi ipsa *principis* requiescit *potestas*; quam nulli extraneo, inmundo nemini, nulli infideli pateat illuc et permittatur accessus; quam munda, quam casta, quam fidelia ibidem praestolentur obsequia, *imperialis aulae* manifestis docetur insignibus. Quis ad ipsas palatii fores vilis, quis propinquat indignus? Certe ad *thalamum sponsi* nisi satis proximus, nisi satis intimus, nisi bonae conscientiae, nisi laudabilis famae, nisi probabilis vitae, nullus admittitur. Intra thalamum vero ipsum virginem capit solam, suscipitur sola virginitas inlibata».[20]

Con raffinata arte letteraria,[21] l'oratore non chiama Maria per nome, ma la indica con tre metafore: *cubiculum regale*, *aula imperialis*, *thalamus sponsi*. Tutte riguardano il nostro argomento.

Cubiculum regale. Il *cubiculum* è la stanza intima, la camera da letto. Nella metafora il *cubiculum* è Maria nella quale

---

apparire il Signore: mentre ella è "domina" per elezione e per *nascita*. Il nostro Autore sembra dipendere da Efrem anche per quanto concerne la nascita di Maria: Maria è «mater *nova*» (*Sermo* 117, 3) di coloro che sono generati in una *nuova nascita* (*Sermo* 146, 7 e, ancora, *Sermo* 140, 3: «in te *novo* nascendi inlabitur *sacramento*»: *CCL* 24 B, p. 847). Ricordiamo ancora *Nat.* 16, 11: cf *sopra*, p. 178.

[18] Cf *sopra* p. 175. Rispetto al pensiero del Crisologo quello di s. Efrem è più elaborato.

[19] Nella stessa omelia, al n. 2, il grembo di Maria è detto anche «secretum» *e* «pectoris cubiculum... ubi *tota superni Regis tota divinitatis requiescit maiestas*»: *CCL* 24 B, p. 859. È ancora una volta sottolineata la sacralità del "luogo" dove riposa il Re superno: Dio.

[20] *Sermo* 141, 1: *CCL* 27 B, p. 858. Su quest'omelia cf. A. OLIVAR, *Los sermones de San Pedro Crisólogo, op. cit.*, pp. 202-203. 257. 273.

[21] E con il timore reverenziale di chi, di fronte al mistero, preferisce *alludervi.*

il Verbo divino prende umana natura. Esso è detto "regale", ovviamente, perché Cristo è il Re.[22] Poco prima del Crisologo, sant'Agostino, commentando il *Sal* 18, 6 («tamquam sponsus procedens de thalamo suo»), aveva chiamato la Vergine «castissimum cubile».[23]

Aula imperialis. L'espressione è di indole spaziale (*aula* nel senso di palazzo) e proviene dal linguaggio di corte. *Aula imperialis* è il palazzo dell'imperatore. L'applicazione a Maria è conseguente alla condizione "imperiale" di colui che incarnandosi nella Vergine ha fissato in lei la sua dimora.[24] La metafora dell'*aula* (intesa come "palazzo regale") è applicata a Maria già da Efrem,[25] e poi da s. Zeno di Verona,[26] da papa Siricio,[27] e ovviamente da sant'Ambrogio.[28] *Aula imperialis* è formulazione

---

[22] Sulla dignità regale di Cristo, che fonda la dignità regale di Maria, si veda - oltre al *Sermo* 141, 2 appena citato - anche il *Sermo* 146, 8 («Praedixerat Esaias et virgo parere Deum caeli, *regem terrae, orbis Dominum*, reparatorem mundi...»: *CCL* 24 B, pp. 906-907). Allorché, sullo schema "Cristo-Nuovo Adamo", l'Autore considera la condizione originaria del primo Adamo, egli parla esplicitamente di "regalità" per l'uomo creato a immagine di Dio (cf *Sermo* 148, 4: «Namque homo, *ante dominus omnium*, in omnium deiectus est servitutem, et timet omnes, qui *timebatur ab omnibus*, et vix arte valet, qui *potestate regnabat*»: *CCL* 24 B, p. 921).

[23] Cf SANCTI AURELII AUGUSTINI *Enarrationes in Psalmos I-L*, Brepols, Turnholti 1956: *Enarr. in Ps.* 18, 2, 6 (*CCL* 38, p. 109-110).

[24] All'inizio del V sec. troviamo un Anonimo Ariano che parla di Cristo come *imperator*; anche Sedulio parla di *imperium* per indicare il *dominio* di Cristo (cf sopra *Le prime intuizioni*, pp. 153-154). Non va dimenticata l'ascendenza biblica del vocabolo: nella Vulgata il più volte citato passo di Ezechiele riporta i vocaboli *princeps, rex, dux*; occorre notare il progressivo avanzare del linguaggio di corte (Ravenna era città "imperiale", avamposto dell'ortodossia...), sia pure a margine del linguaggio più antico e decisamente biblico (quest'ultimo reca evidenti i segni della storia, ma non rende irriconoscibile il significato ultimo delle cose).

[25] Cf *sopra*, pp. 182-183.

[26] Cf *sopra*, pp. 149-150.

[27] Cf *sopra*, p. 151.

[28] Cf *sopra*, pp. 204ss. Anche nel momento in cui Pier Crisologo riprende il linguaggio tradizionale, e indica la Vergine come "aula (*regalis, imperialis*)" nel senso ambrosiano, non rinuncia ad evidenziare la portata teologica

nuova, in effetti, ma l'aggettivo "imperialis" appare una variante di "regalis" che nel passo in esame è già associato a *cubiculum.* Forse l'omileta evoca semplicemente una realtà ben nota all'uditorio; al di là del possibile caso di adattamento linguistico,[29] non deve sfuggire il nesso con il verbo *imperare* del passo analizzato in precedenza.[30]

La terza metafora allude alla condizione di *sposa* che è propria di Maria: sposa del *rex-imperator*. Occorre anche aggiungere che il Crisologo per la prima volta tra i padri *latini* designa Maria come *sposa di Dio*,[31] oltreché di *Cristo*[32] e dello *Spirito*. Nell'unione con Dio è da ricercare la radice della *maiestas* della Vergine.[33]

Un testo di grande interesse è il *Sermo* 143. *De Adnuntiatione Domini tertius*, dove il metropolita introduce,

---

dell'espressione: Maria è *degna* del Re, e *adeguata* al compito assegnatole; cf *Sermo* 15, 4 («accepit hospitium carnis, sed *de aula virginis*»: *CCL* 24, p. 96), *Sermo* 117, 1 («ex utero *pretioso* Virginis»: *CCL* 24 A, p. 709), *Sermo* 103, 6: «Deum regemque *virgineo* processisse fateamur ex *templo*»: *CCL* 24 A, p. 644.

[29] Rispetto a *rex* il termine *imperator* e l'aggettivo *imperialis* possono avere funzione enfatica.

[30] E che fa pensare a Maria come un "luogo" nel quale il Figlio esercita concretamente la sua autorità.

[31] Esplicitando quanto già Cirillo di Gerusalemme e altri avevano detto alla fine del sec. IV. Cf *sopra*, pp. 141ss.; F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.*, p. 41; B. KOCHANIEWICZ, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo, op. cit.*, p. 258.

[32] Tre volte in tutto, nei sermoni. Cf F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.*, p. 19.

[33] Cf *Sermo*140, 2: «Pervolat ad *sponsam* festinus interpres, ut a *Dei sponsa* humanae disponsationis arceat et suspendat affectum, neque auferat ab Ioseph virginem, sed reddat Christo, cui est in utero pignerata cum fieret. *Christus ergo suam sponsam recipit*...»: *CCL* 24 B, p. 846-847. - Il legame sponsale è esplicito anche in rapporto allo Spirito Santo: «Virgo et Spiritus Sanctus *commercium* virtutis est, caeleste *consortium*, maiestatis insigne. Quod ergo generat virgo, divinum est...» (*Sermo* 62 *bis*, 4: *CCL* 24, p. 354). In quest'ultimo testo "maiestatis" è senza ulteriori specificazioni; è da sottintendere certamente "divinae" (cf F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.*, p. 19), ma la maestà di Dio si riverbera su Maria e l'avvolge.

nell'esposizione dell'annuncio di Gabriele a Maria (*Lc* 1, 26-38), un breve commento al macarismo che segue immediatamente il "Dominus tecum" (*Lc* 1, 28[34]): «benedicta tu inter mulieres».

> «"Benedicta tu inter mulieres". Vere benedicta, quae et virginitatis possedit *decus*, et matris *pertulit dignitatem*.[35] Vere benedicta, quia et superni conceptus meruit *gratiam*, et sustulit integritatis *coronam*. Vere benedicta, quae et divini germinis suscepit *gloriam*, et *regina* totius extitit castitatis. Vere benedicta, quae fuit *maior* caelo, *fortior* terra, orbe *latior*, nam deum, quem mundus non capit, *sola* cepit[36]; *portavit* eum, qui portat orbem; genuit genitorem suum, nutrivit omnium viventium nutritorem».[37]

Con procedimento anaforico (quattro volte è ripetuto *vere benedicta*) l'Autore espone le ragioni per cui l'eletta è veramente benedetta tra le donne. Nel terzo *vere benedicta* troviamo una duplice motivazione: la prima consiste nel fatto che la Vergine ha ricevuto da suo figlio la gloria di cui rifulge;[38] la seconda sta nel fatto che la stessa, per il modo verginale in cui è avvenuto il

---

[34] Il codice *W* lo omette. In *Lc* 1, 42 è il macarismo di Elisabetta. Nel testo biblico che l'A. usa e nel successivo commento omiletico la proclamazione della regalità è agganciata all'annuncio dell'angelo.

[35] Questo "conseguire" sembra alludere a un "merito" da parte di Maria. La verginità perfetta è senza dubbio la condizione che ha consentito a Dio di mutare l'ordine delle cose donando al mondo il proprio Figlio; nel *Sermo* 140, 5 il vescovo asserisce che Dio ha operato una *trasformazione*, un *cambiamento*: «Quamvis enim blando motu, affectu pio, virginem *sibi Deus in matrem, servam sibi verteret Dominus in parentem*»: *CCL* 24 B, p. 848. In questo il suo pensiero è vicino a quello di Crisippo di Gerusalemme (cf CHRYSIPPI HIEROSOLYMORUM PRESBYTERI *Oratio in sanctam Mariam Deiparam*, in *PO* 19, p. 339 [220]), ma più ancora - cf *verteret* - a quello di Efrem (in particolare *Nat.* 11, 7).

[36] Cf *Sermo* 62, 8 e 140, 5.

[37] *Sermo* 143, 7: *CCL* 27 B, pp. 874-875. Su questa omelia cf A. OLIVAR, *Los sermones de san Pedro Crisólogo, op. cit.*, pp. 202. 204. 257. 273.

[38] Lo stesso concetto in Efrem Siro (*Nat.* 16, 11).

concepimento, è la «regina di ogni persona casta» (*regina totius extitit castitatis*). *Castitas* è astratto, indica la castità nella sua stessa essenza. L'espressione «regina totius castitatis» quindi indica - in primo luogo - che Maria eccelle su tutti nella virtù della castità; ma sappiamo che la "purezza" verginale è un tratto regale, da sempre, e "titolo" per i sovrani.[39]

Questa *eminenza* situa Maria in una posizione unica davanti a Dio e a tutte le creature; tuttavia non si tratta solo del piano morale. Se consideriamo meglio il contesto notiamo che l'affermazione ad essa relativa è preceduta e seguita da espressioni che rinviano ad una regalità *essenziale* - ossia radicalmente costitutiva della persona - discendente insieme dalla verginità *e* dalla maternità divina. *Decus, dignitas, gratia, corona, gloria* approdano a "*regina*": ma la sequenza quasi litanica delle lodi[40] si amplia e prosegue con un linguaggio che ben conosciamo - *maior caelo, fortior terra, orbe latior* - caratteristiche tutte che si fondano sulla principale funzione propriamente e pienamente regale da sempre riconosciuta a Maria: «nam deum, quem mundus non capit, sola cepit;[41] *portavit* eum, qui portat orbem». Che non si tratti di un passaggio da ascrivere alla *vis rhetorica* lo conferma il *Sermo* 140 *ter*, 2:

> «Ad *domicilium castitatis* angelus metator advenit, ut *regi aulam, deo templum*, et *caelesti sponso thalamum* praepararet... Praebet Maria fidele servitium».[42]

Non solo Maria eccelle su tutti nella virtù in questione, ma ne è la *dimora*. Uno sguardo al pensiero del Crisologo sulla Chiesa

---

[39] Cf *Bibbia Ebraica*: *Agiografi*, a cura di Rav D. Disegni, Giuntina, Firenze 1995, p. 6 nota 3.

[40] Cf F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, *op. cit.*, pp. 20-21.

[41] Cf anche *Sermo* 140, 5: «quem tota creatura non capit, totum se intra pectus recepit et condidit humanum» (*CCL* 24 B, p. 848).

[42] *CCL* 24 B, p. 855.

consente di asserire che ella è davvero "*fonte* della castità";[43] ovvero: «Maria è il *tipo* e la *causa* della fecondità verginale della Chiesa».[44] Nello stesso tempo però - e proprio nel seguito del passo appena citato - il Nostro descrive la Vergine ornata e ricca di *ogni* virtù, *tra cui* la *castitas*: non si può sostenere che, per il vescovo di Ravenna, Maria meriti il titolo di regina soltanto sotto quest'ultimo specifico aspetto.[45] Il titolo è tranquillamente estendibile a tutte le altre virtù, o meglio a tutta la persona che le possiede: «Adstat sanctitas, sinceritas, pudicitia, castitas, integritas, fides, et *omnes simul adfuere virtutes*, ut *intrepida famula* suo utero *portaret* auctorem, et caelestem paritura virtutem, sexus sui *victrix*, dolorem gemitumque nesciret».[46] La castità-verginità rimane il punto di appoggio, la condizione previa di grazia cui si rivolge la benevolenza di Dio; perciò Maria può divenire *mater Regis*,[47] ed essere posta alle origini di quel *cambiamento* che inizia con l'Incarnazione del Verbo; di qui discende il suo ruolo attivo nell' *historia salutis* e nella Chiesa.

Sulla *centralità di Maria nella redenzione,* opera di restaurazione e di rinnovamento universale in cui si legge con chiarezza la presenza di una causalità e di una mediazione

---

[43] Come lo è della *vita* e della *salvezza*. Cf F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.,* p. 23.

[44] *Ivi,* p. 38. L'Autore di questo articolo prosegue dicendo: «Si può dire - a nostro avviso - che l'ecclesiologia di Pietro Crisologo è tutta costruita sul *paradigma* del mistero di Maria; è un'ecclesiologia mariana» (cf pp. 38-39).

[45] Il Crisologo probabilmente si allinea alla tradizione - anche apocrifa - che segnala Maria come *Regina virginum* (cf *sopra*, p. 162) di cui "*regina totius castitatis*" può essere considerata una variante, fermo restando che la castità è solo un tratto della verginità.

[46] *CCL* 24 B, p. 855.

[47] Anche per il Crisologo la *funzione materna* include quella di *reggere* il *Re*; «ipse qui fecit omnia, instituit universa, cuncta moderatur, et de te nasci, *a te regi voluit*, instituit nutriri, ut te parente viveret, cuius ante dispexerat servitutem» (*Sermo* 62, 8: *CCL* 24, p. 349). A margine annotiamo l'appartenenza alla stessa area semantica dei verbi *regere* e *moderari;* entrambi indicano azioni sovrane, spesso nella letteratura compaiono insieme formando un'endiadi. «A te regi voluit» ricorda il *Sermo* 184, 3 di s. Agostino (cf *sopra*, pp. 155).

riconducibili alla Vergine, le omelie offrono attestazioni importanti.[48] Maria è la "madre *dei viventi*", la *nuova Eva*,[49] colei per la quale la vita è stata ritrovata,[50] è ritornata;[51] è la *vera* donna in cui si *ricompone* la storia della salvezza spezzata dalla prima,[52] colei per mezzo della quale si instaura il regno di Dio.[53] La funzione regale è strettamente connessa a quella materna ma si arricchisce di declinazioni importanti; consideriamo il *Sermo* 146, 7 *(De generatione Christi secundus*):

> «Maria mater vocatur; et quando non Maria mater? Congregationes, inquit, aquarum vocavit maria.[54] Nonne haec

---

[48] «Pavet caelum, tremunt angeli, creatura non sustinet, natura non sufficit, et una puellula sic Deum in sui pectoris capit, recipit, oblectat hospitio, ut pacem terris, caelis gloriam, salutem perditis, vitam mortuis, terrenis cum caelestibus parentelam, ipsius Dei cum carne commercium...» (*Sermo* 140, 6: *CCL* 24 B, p. 848) La "reparatio mundi" (cf *Sermo* 142, 9 e 146, 8), il rinnovamento universale, avviene attraverso Maria: «[hodie] humanitas innovatur» (*Sermo* 140 *ter*, 1: *CCL* 24 B, p. 854); «principium dedit rebus natura virgo» (*Sermo* 146, 3: *CCL* 24 B, p. 902). Maria è l'archetipo, il centro e l' origine della rinascita dei viventi (*Sermo* 117, 5): «sine Maria nec fugari mors poterat, nec vita poterat reparari» (*Sermo* 64, 2: *CCL* 24 A, p. 381). Per questo suo ruolo di mediazione in relazione a noi, cf ancora: «Intrat [Christus] uterum, ut utero te reformet» (*Sermo* 140 *bis*, 5: *CCL* 24 B, p. 852).

[49] *Sermo* 74, 3; 140, 4.

[50] *Sermo* 142, 4.

[51] *Sermo* 99, 5.

[52] F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.*, p. 35. Terreno su cui si fonda il titolo *Regina pacis,* che si ricollega però anche ad altri "momenti", come - ad es. - al saluto angelico: cf G. DI SARUG († 521), *Omelia sull'Annunciazione della Genitrice di Dio,* vv. 39-44, in *TMPM* 4, p. 156.

[53] Nel *Sermo* 144. *De Adnuntiatione Domini quartus*, il nostro Autore si sofferma abbastanza a lungo a sottolineare che l'Incarnazione ha per fine l'*instaurazione del Regno di Cristo* a partire dalla presa di possesso del regno di Davide suo padre; regno al quale siamo tutti chiamati e la cui gloria a tutti è riservata: «Gaudeamus, fratres, quia qui sibi regnavit regnaturus est nobis. Gaudeamus, quia veniet regnaturus in terram, ut nos cum illo regnare possimus» (*Sermo* 144, 8: *CCL* 24 B, p. 884). Sullo sfondo *2 Tim* 2, 12 e *Mt* 25, 34.

[54] *Gen* 1, 10.

> exeuntem de Aegypto populum concepit *uno* utero,[55] ut emergeret caelestis in novam creaturam renata progenies? Iuxta illud apostoli: Patres in mari baptizati sunt.[56] Et *ut semper Maria humanae praevia sit salutis,* populum, quem unda genetrix misit in lucem, ipsa divino *praecessit* in cantico[57]...».[58]

«Maria, figura della Chiesa ... è vista come l'acqua originale, fonte della vita, che diventa subito l'acqua del Mar Rosso, simbolo della salvezza, che nel fonte battesimale dona al nuovo Israele la vita e la grazia *nella marcia della umanità redenta* che *avanza* verso la nuova Terra Promessa *guidata da Maria che intona per tutte le generazioni il "Magnificat" della festa della salvezza del mondo!*»[59] Giova ricordarlo: l'esperienza della "regalità" di Dio propria dell'Antico Israele passa prima di tutto attraverso l'esperienza di Dio come pastore e *guida* del suo popolo.[60] "Fonte" Maria non è soltanto della castità - legata del resto a tutte le altre virtù - ma di *tutte le grazie*, cioè della *salvezza*; ancora il *Sermo* 143, 4: «Accepit Virgo salutem saeculis *redditura*».[61] "Fonte" è quanto dire "causa": l'avvio di un processo.

---

[55] *Es* 14, 15-31.

[56] *1 Cor* 10, 1-2.

[57] *Es* 15, 20-21.

[58] *CCL* 24 B, pp. 905-906.

[59] F. SOTTOCORNOLA, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.,* p. 38.

[60] Cf R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio,* Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, p. 11. L'esperienza della *guida* di JHWH precede lo stesso vocabolo *rex*, che la esprime.

[61] *CCL* 24 B, p. 873. Al n. 5 il Crisologo applica a Maria il testo cristologico di *Gv* 1, 16: «Omnes, inquit evangelista, de plenitudine ejus accepimus». Scrive F. Sottocornola: «Avendo Maria dato al mondo il Verbo, ed avendo noi da lui tutto ricevuto, essa è stata pure la *fonte* della grazia che ci è stata data, il tramite di questa salvezza che il Verbo ci ha portato. Come eloquentemente dice in un altro scultoreo testo il Crisologo: "Accepit Virgo salutem saeculis redditura"» (*Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo, op. cit.,* p. 40). Su questo punto cf ancora *Sermo* 146, 7 (*CCL* 24 B, pp. 905-906).

Nel pensiero di san Pier Crisologo sono chiaramente visibili le tracce di Efrem,[62] più ancora - forse - che di Ambrogio.[63] Le sue affermazioni relative a *domina* hanno peso e valore dogmatico, ed è suo merito aver dato un *fondamento* più teologico al titolo-nome di Maria rispetto a una tradizione - non solo apocrifa - che sul piano devozionale e intuitivo l'aveva già messo in circolazione. È pure suo merito aver saldato insieme le due prospettive, intraviste da Efrem e da Ambrogio, circa il

---

[62] Ci limitiamo a segnalare alcuni accostamenti possibili, indicando tra parentesi le opere di Efrem prese in considerazione alle pp. 174ss di questa nostra ricerca: *Domina et ancilla* (*Nat.* 5, 20); Adamo "re" (*Nat.* 1, 16; 4, 188); *dignitas* (*Nat.* 4, 188; 16, 11); *aula regis* (*Nat.* 12, 2-3); *portare* (*Nat.* 4, 182 e *passim*); *victrix* (*Contra haereses* 19, 6). Più in generale: l'invito di Efrem a non "indagare" il mistero - che va invece contemplato - è presente in diverse omelie del Crisologo: *Sermo* 141, 3 («conceptum virginis noli discutere, sed crede»: *CCL* 24 B, p. 859), *Sermo* 146, 1 («Quae mens in ipso ortu divini regis obicere se presumat?»: *CCL* 24 B, p. 900), *Sermo* 148, 1 («Cesset ergo inanis philosophiae labor»: *CCL* 24 B, p. 917), *Sermo* 148 *bis*, 3 («Perpendite, fratres, quae et quanta sit caecitas perfidorum, quae... in nativitate caelesti consuetudinem requirit humanam...»: *CCL* 24 B, p. 925), *Sermo* 153, 1 («humani sensus non est virginei partus aperire mysterium»: *CCL* 24 B, p. 956), *Sermo* 175, 5 («Cave ergo, homo, de partu nostrae matris taliter disputare...»: *CCL* 24 B, p. 1067), *Sermo* 62 *bis*, 4 («Quod ergo generat virgo, divinum est, non humanum. Mundus non capit, ratio non habet, sapit fides, non sapit saeculi inquisitor»: *CCL* 24 B, p. 354); il paragone tra la nascita verginale e la resurrezione dal sepolcro è in *Sermo* 8, 3; 75, 3 (dove il sepolcro è definito «resurrectionis *uterum*»: *CCL* 24 A, p. 460). Ad Efrem possono essere ricondotti passi simili al seguente: «Si virgo, quomodo mater? Si sponsa, genetrix quomodo? Illo, quo tibi aucta sunt omnia, nil minuta. Virgo, coepit ex te auctor tuus, tua ex te oritur origo, in tuo germine est genitor tuus, in tua carne est Deus tuus... » (*Sermo* 142, 7: *CCL* 24 B, p. 866). L'ultima affermazione richiama quella di «Deus ex genere meo» ripresa anche da Ambrogio e che H. Barré cita come indicativa della regalità di Maria (*La royauté de Marie*, *op. cit.*, p. 135 n. 3). Ugualmente efremiano è l'accostamento *potenza divina - povertà umana* di Cristo; il *Sermo* 140 *bis*, 5 recita: «Qui claudit orbem utero clauditur...; thesaurus caeli tegitur paupertate pannorum, vibrator fulminum infantiae dat vagitum, iacet in praesepio cui omnis subiacet creatura...» (*CCL* 24 B, p. 852).

[63] Il linguaggio di Ambrogio è riconoscibile in vari passi (per non ricordarne che uno: «*Veniat Maria...*» del *Sermo* 64, 2 ricorda *De instit. virg.* 5, 33).

fondamento della regalità, che appartiene ugualmente alla maternità divina *e* alla verginità. Il titolo *domina* è comprensivo di quello di *regina*, e potrebbe essere tradotto tranquillamente con κυρία,[64] titolo che pertanto anch'egli almeno implicitamente avvalla.[65]

La castità, alla quale la Chiesa tutta è chiamata per essere conforme a Maria e a Cristo che ne è la sorgente ultima, rappresenta la condizione di purezza-integrità[66] davanti a Dio assolutamente richiesta per potersi accostare al mistero, e colloca chi la possiede in sintonia-comunione con la Madre di Dio che *per prima* è stata trasformata ed elevata.[67] Di più: la castità-verginità di Maria non è solo un punto di riferimento, una guida ideale, un sostegno morale per la Chiesa tutta: è in effetti il *punto di partenza, di origine della castità-verginità della Chiesa*. In questo senso Maria sostiene, propriamente *regge* la castità-verginità della Chiesa tutta che attinge questa sua condizione di esistenza e di grazia proprio dal suo "inizio", dalla Madre del Signore, nella

---

[64] Cf anche H. BARRÉ, *La royauté de Marie...*, *op. cit.*,p. 137.

[65] L'attribuzione a Origene della designazione della Vergine come κυρία potrebbe dunque essere attendibile proprio grazie all'approdo nel linguaggio teologico e liturgico di questo *titolo* o *nome*, come preferisce intenderlo il primo metropolita di Ravenna.

[66] "*Integritas*" è vocabolo del Crisologo ed è sinonimo di "*castitas*" (cf *Sermo*142, 7).

[67] Sull'elevazione di Maria cf *Sermo* 140, 5 («Quamvis enim blando motu, affectu pio, virginem sibi deus in matrem, servam sibi verteret dominus in parentem...»: *CCL* 24 B, p. 848), *Sermo* 142, 5 («Beata ergo, et vere beata Maria, quae praeter generandi curas, praeter materna fastidia, *tantam germinis pervenit ad gloriam*»: *CCL* 24 B, p. 865) e soprattutto *Sermo* 117, 3 («et *aula virginis tota est in caelesti commoratione suspensa*, donec auctor carnis, sumeret indumentum, et fieret homo caelestis... et sacramentis caelestibus interfuisse mater nova miratur...»). Il tema Maria-cielo (indicante sia il "luogo" di origine del Figlio, sia il "luogo" in cui fu sospesa nel concepimento) ricorre nel *Sermo* 144, 6 («quod concipit Virgo non terrenum germen est, sed caeleste»: *CCL* 24 B, p. 880-883, che ricorda l'espressione "coniuge caelo es" di Optaziano Porfirio: cf sopra, *Le prime intuizioni*, p. 143) e nel *Sermo* 145, 4 (Cristo è «*caelestis hospes*»: *CCL* 24 B, p. 892).

quale si riconosce nata[68] e come la quale si riconosce sposa e madre.[69] Il Crisologo sembra far coincidere le funzioni di mediazione salvifica di Maria e della Chiesa.[70] Le note caratteristiche della Chiesa sono le stesse che la fede riconosce in Maria, e gli eventi che riguardano la Chiesa non fanno che ricalcare e ripetere quanto già è accaduto alle origini.[71] All'interno del parallelo che l'oratore, altrove, stabilisce tra Adamo e Cristo ribadisce lo stesso concetto: «Una volta rinati a somiglianza di nostro Signore, come abbiamo detto, *come esseri concepiti dalla Vergine,*[72] vivificati dallo Spirito Santo, purificati dal dolore, generati dall'integrità, nutriti dall'innocenza, istruiti dalla santità, esercitati dalla virtù e adottati da Dio come figli, portiamo tutta intera l'immagine del nostro Creatore in piena somiglianza...».[73] L'*universalità* della maternità rappresenta una delle tessere che compongono il mosaico della regalità.

§ 2. CRISIPPO DI GERUSALEMME (399-479). Il "vangelo" della

---

[68] Cf *Sermo* 117.

[69] Cf *Sermo* 175.

[70] F. Sottocornola parla di "osmosi" (*Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, *op. cit.*, p. 36).

[71] Nel sermone tenuto in occasione della consacrazione di Marcellino a vescovo di Voghenza il Crisologo esordisce così: «La santa Chiesa di Ravenna al suo nascere dovette iniziare un difficile cammino, sopportando dolori e affanni. Affrontò queste prove, fratelli, *affinché percorresse interamente e veracemente la strada già segnata dal divino parto*. Infatti, dopo che la Vergine-Madre per dare alla luce il Primogenito di ogni creatura ebbe percorsa la strada di tutta la sua patria, *il suo parto verginale stabilì la nascita dei primi uomini*..» (Cf *Sermo* 175, 1; trad. it. in *TMPM* 3, p. 456).

[72] Si tratta della Vergine Maria, non della Chiesa, in questo caso. L'aggancio, se così si può dire, è diretto. All'interno del paragone Adamo-Cristo, e del commento a *1 Cor* 15, 47 il Crisologo afferma: «Adamo è stato plasmato col vilissimo fango della terra; Cristo proviene invece dal *prezioso* seno della Vergine»: *Sermo* 117, 1 (*TMPM* 3, p. 430).

[73] Cf *Sermo* 117, 4-5: *TMPM* 3, p. 431.

regalità di Maria

Lucido assertore della regalità di Maria è Crisippo di Gerusalemme[74] nella sua *Omelia sulla Madre di Dio*,[75] effettivamente pronunciata[76] davanti ad un uditorio di *monaci* in occasione della festa liturgica della Θεοτόκος, legata alla nascita di Gesù, «solemnidad ésta que, según el testimonio de Teodoro, fines del siglo V, celebraban con gran esplendor cada año los monjes reunidos en común».[77] Oggetto dell'*oratio* è la contemplazione del mistero della maternità verginale a partire dal saluto dell'angelo (*Lc* 1, 28), alla luce di alcuni passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.[78] Sono valorizzati specialmente i salmi,

---

[74] Fu *monaco* alla scuola di s. Eutimio, nel convento da questi fondato nei pressi di Gerusalemme, poi prete dell'Anastasis (verso il 456) e guardiano della santa Croce. Qualche dato biografico in *TMPM* 1, p. 602 e in M. JUGIE, *Théodote d'Ancyre et Chrysippe de Jérusalem. Homélies pour la fête mariale du V^e siècle*, Editions Brepols, Turnhout-Belgique 1974[2]: *PO* 19, pp. 293-297 [175-179].

[75] ΧΡΥΣΙΠΠΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΓΙΑΝ ΜΑΡΙΑΝ ΤΗΝ ΘΕΟΤΟΚΟΝ, in *Homélies mariales byzantines*. Textes grecs édités et traduits en latin par M. Jugie: *PO* 19, pp. 336-343 [218-225]. Nell'esposizione talora useremo, per comodità e per facilitare i richiami agli autori precedenti, la versione latina che in *PO* 19 accompagna il testo greco. La traduzione italiana si trova in *TMPM* 1, pp. 603-609.

[76] Tra il 453 e il 476, probabilmente; cf R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*. I, University of Dayton, Dayton Ohio 1971 (*Marian Library Studies, New Series* 3), p. 212.

[77] *Ivi*, p. 212. R. Caro dedica diverse pagine alla discussione riguardante la data precisa della celebrazione della festività che personalmente ritiene trovasse posto subito dopo la celebrazione del Natale (cf pp. 212-219). - Fino all'epoca di Giustiniano (527-565) sembra quasi certo che questa fosse l'unica solennità mariana in Oriente. Un'attenta analisi del problema in M. JUGIE, *Théodote d'Ancyre et Chrysippe de Jérusalem*, III. - *Le culte de la Sainte Vierge en Orient, au V^e siècle. Origines orientales de l'Avent liturgique*: *PO* 19, pp. 297-317 [179-199]. - Vedi anche L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia Editrice, Brescia 1980, pp. 51-53.

[78] Fondamentalmente *Sal* 132 (131), 8; 45 (44), 11; *Is* 7, 14; *Gal* 4, 4. Ma anche *Sal* 31 (30), 20; 45 (44), 3; 104 (103), 2; *Lc* 2, 4-7; *Gv* 1, 19; *2 Cor* 8, 9.

particolarmente cari agli uditori impegnati giorno e notte nella preghiera.

In questo autore originario della Cappadocia, ma educato in Siria,[79] a un secolo di distanza troviamo condensato nella sostanza quello che era già il pensiero di Efrem Siro;[80] riconosciamo facilmente i motivi a lui cari, come pure il registro su cui sono modulati, quello della lode[81]:

> Τὴν ἀειθαλῆ ῥάβδον Ἰεσσαὶ, τὴν ὅλῳ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει καρποφορήσασαν τὴν ζωὴν, ἐν παντὶ μὲν πρέπει χρόνῳ μακαρίζειν, θαυμάζειν, ἀνευφημεῖν· ἐξαίρετος δέ τις τῶν ὑμνούντων εἰς αὐτὴν ὁ παρὼν καιρός.[82]

L'esplicito intendimento è contenuto nell'esordio:

> τὴν δὲ ἀρχὴν εὐθὺς λάβωμεν ἐκ τῆς τοῦ Γαβριὴλ πρὸς αὐτὴν φωνῆς· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ. Χαῖρε, φησί· σὸν γὰρ τὸ ὄντως χαίρειν, σὸν τὸ κεχαριτωμένη ὡς ἀληθῶς ἀκούειν, ἐπειδὴ μετὰ σοῦ τῆς χαρᾶς ὅλος ὁ θησαυρὸς, τῆς χαρᾶς ὅλης καὶ χάριτος·

---

[79] Cf J. GRIBOMONT, *Crisippo*, in *DPAC*, col. 838.

[80] Oltreché, naturalmente, quello di altri autori che furono attenti a ciò di cui ci occupiamo. Interessante il cenno a questo legame cosciente di Crisippo con la tradizione (specialmente *omiletica*, sembra) che lo precede là dove afferma: «Con queste e molte altre simili parole, tutti *quegli uomini che hanno rivelato una particolare presenza di Dio dentro di sé*, si sono rivolti in modo tutto speciale a lei [la Madre di Dio]. Noi vogliamo limitare il nostro discorso a quelle cose che sono state presentate da coloro che hanno celebrato questo medesimo evento che noi ora festeggiamo» (*TMPM* 1, p. 604). Anche il tema della regalità di Maria è dunque attestato, ed è al proprio posto, all'interno della celebrazione liturgica.

[81] EFREM SIRO, *Nat* 8, 8: «Advenerunt vinitores, et vineam maternam ex radice ramoque Iesse exortam virginalemque aridi palmitis *laudarunt* racemum...».

[82] «Virgam Iesse semper virentem, quae cuncto generi humano vitam pro fructu attulit, omni quidem tempore beatam praedicare, admirari ac laudibus extollere convenit, opportunissima vero iis qui eam celebrant praesens occurrit occasio» (*PO* 19, p. 336 [218]).

μετὰ τῆς δούλης ὁ βασιλεύς· μετὰ τῆς ὡραίας ἐν γυναιξὶν, [ὁ] ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ... [83]

Prendendo le mosse dal saluto angelico (*Lc* 1, 28), che intende prolungare, amplificare, e naturalmente spiegare, Crisippo dichiara di intendere la *pienezza di grazia* della Vergine come l'effetto della presenza *con* e *in* lei del "Re". Il titolo cristologico «ὁ βασιλεύς», anticipato da una traduzione in termini simbolici[84] e presentato come l'equivalente di «ὁ Κύριος», costituisce il punto di arrivo e il cuore del periodo che prende le mosse dalla pertinenza del saluto rivolto alla Vergine; la ragione vera (*quia*) della gioia è per Maria quella di avere con sé il *Dominus - Rex*:[85]

---

[83] «... statimque initium sumamus a Gabrielis sermone ad ipsam: *Ave, gratia plena; Dominus tecum* (*Lc* 1, 28). Ave, inquit; ad te enim pertinet verum gaudium; tibi verissime convenit illud *Gratia plena* audire, quia tecum est universus laetitiae thesaurus, totius gaudii et gratiae. Rex cum ancilla est; cum speciosa inter mulieres, *speciosus forma prae filiis hominum* (*Sal* 45 [44], 3)» (*PO* 19, p. 336 [218]). - Ci limitiamo solo ad alcuni accostamenti con i testi efremiani. Per "tesoro" cf *Nat.* 5, 17; 12, 8; 16, 12; *Ecclesia* 46, 13; *Sermo de Domino Nostro*, 3. Sull'associazione "ancilla - rex" cf *Nat* 5, 21.

[84] Cf «universus laetitiae *thesaurus*, totius gaudii et gratiae».

[85] In Gregorio di Nissa († 392) - o Anfilochio di Iconio († 398/404)? - all'interno di un'omelia pronunciata presumibilmente tra il 370 e il 378 si trova una serie di concetti identici a quelli che leggiamo in Crisippo, dove l'ordine è solo leggermente mutato, ma dove anche si nota la stessa citazione del *Sal* 45 (44), 3: «Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ· μετὰ τῆς δούλης (*Lc* 1, 38) ὁ βασιλεύς, μετὰ τῆς ἀμιάντου ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, μετὰ τῆς ὡραίας ὁ ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων (Sal 45 [44], 3), ἵνα σώσῃ ὃν κατεικόνα ἐποίησεν ἄνθρωπον...»: cf D. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962) p. 504 e 538. Cf anche R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo MI 1987[7], pp. 82-83, il quale rimanda alle varie edizioni del testo. Che «ὁ Κύριος» significhi nel pensiero degli autori dei primi secoli «ὁ βασιλεύς» è dunque un dato certo; alla luce di questo significato assume grande importanza anche la definizione di Maria da parte di Elisabetta come «ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου». - Una delle fonti di Crisippo rinvia dunque alla seconda metà del IV sec. quale epoca in cui si celebrava Maria contemplandola come Regina - a prescindere dalle espressioni e dai titoli

il primo titolo regale di Maria a comparire è quello di *mater Regis*.

Citando, di seguito, il *Sal* 45 (44), 3 Crisippo intesse - alla stregua del salmo stesso e in combinazione con il passo lucano - il parallelismo tra la figura del "sovrano" e quella della "serva". La presenza "dell'intero tesoro dell'allegrezza, di tutta la gioia e della grazia" giustifica l'invito alla *pienezza della gioia* rivolto alla Vergine.[86] Con un linguaggio che ricorda Efrem Siro l'Autore contempla "il più bello tra i figli dell'uomo" che è con "la più bella delle donne", "colui che santifica tutte le cose" con "la fanciulla immacolata",[87] il "creatore di ogni cosa" con "colei che lo genererà come Dio e uomo". Ecco il punto a partire dal quale si elevano, rivolti a Maria quasi in forma litanica, inviti alla gioia che non trovano altra via naturale di espressione se non il linguaggio simbolico: fonte, aurora, deposito, giardino, prato, radice, perla, nube, pozzo, arbusto, monte...; tra essi un simbolo regale che già conosciamo, *porta sigillata che si apre soltanto al re*:

> «χαῖρε, ἡ κεκλεισμένη πύλη, μόνῳ δὲ ἀνοιγεῖσα τῷ βασιλεῖ».[88]

---

concretamente usati; nel periodo 370-378 cadono gli ultimi anni di vita e di attività di Efrem († 373).

[86] Il testo gioca non a caso sulle parole riprendendo più volte la stessa radice: la gioia è possesso di Maria perché Dio è la gioia e Dio riempie di sé la Vergine. Χαῖρε, χαίρειν, κεχαριτωμένη, χαρᾶς (2 x), χάριτος si succedono a ritmo incalzante all'interno dello stesso periodo e suggeriscono l'unità stretta tra l'oggetto dell'annuncio e la destinataria dello stesso (cf *PO* 19, p. 336 [218] rr. 17-20). Impressionante la ripetizione del *cum* - μετά che in breve spazio ricorre otto volte (*ivi*, rr. 17-27).

[87] Cf EFREM SIRO, *Carmina Nisibena* 27, 8 «Tu solum et Mater tua estis pulchriores quam omnes; quia nullae maculae sunt in te et nullae sordes sunt in Matre tua».

[88] *PO* 19, p. 337 [219] rr. 10-11. Il passo richiama quello analogo di Ambrogio (cf *De inst. virg.* 8, 52 e la citazione di Ezechiele) ed anche quello, complementare, del Crisologo, il quale afferma che Dio, nella sua stanza nuziale, ammette soltanto la Vergine (*Sermo* 141, 1: cf *sopra*, p. 230). Per i titoli simbolici cf *PO* 19, pp. 336-337 [218-219].

Se fino a questo punto dell'omelia il linguaggio esplicito della regalità sgorga dalla contemplazione della figura di Cristo, con la citazione del *Sal* 132 (131), 8 l'oratore si appresta ad usarlo senza esitazione per cantare la Sposa del Padre e Madre del Re. Leggendo in Maria la realtà prefigurata dall'arca[89] dell'alleanza - «Sorgi, Signore, verso il luogo del tuo riposo, tu e l'arca della tua santificazione» - l'Autore giunge a proclamarla:

> κιβωτὸς γὰρ ὄντως βασιλικὴ, κιβωτὸς λίαν πολύτιμος ἡ ἀειπαρθένος θεοτόκος· κιβωτὸς ὅλου τοῦ ἁγιάσματος τὸν θησαυρὸν δεξαμένη.[90]

«L'arca veramente *regale*, l'arca *preziosissima* è la Semprevergine Madre di Dio; arca che ricevette il *tesoro* di tutta la santità».[91] Questo *Tesoro* è, oltreché l'*abitante*, il *passeggero*, il *compagno di viaggio*, anche l'*architetto*, il *"timoniere"* (κυβερνήτης), il *"condottiero"* (ἡγεμών), lo stesso *artefice* (δημιουργός) di tutte le creature, *colui che "regge-porta" le sorti dell'universo intero* (ὁ ἐν ἑαυτῷ φέρων τὴν σύμπασαν)..., e da questo non può essere contenuto; egli trova *riposo* nel seno della Vergine, che diviene per lui *letto e dimora*.[92]

Maria, dunque, è colei che *regge-porta-sostiene* l'uomo-Dio. Il "sorgi (᾽Ανάστηθι)" del v. 8 è per l'Autore un richiamo alla risurrezione di Cristo e lo induce ad evidenziare il ruolo regale di Maria nell'opera della redenzione (cf λύτρωσις); con Cristo anche Maria è all'origine della rinascita universale: «Quando tu sarai risorto e avrai sigillato l'arca della tua santificazione, allora la stessa arca risorgerà con tutti dalla caduta in cui la genitrice Eva aveva trascinato perfino lei».[93] *Con tutti*, ma anche *davanti a tutti*:

---

[89] Cf EFREM SIRO: *Nat* 12,3 («O foederis Arca, quae vacua fuit et clausa! Et dum signata permanebat, micuit e repagulis magnum regis regum sigillum. Testis clamavit hoc non esse naturae munus»); *Nat* 28, 1 ed *Ecclesia* 2, 6.

[90] *PO* 19, p. 338 [220] rr. 2-5.

[91] *TMPM* 1, p. 604.

[92] Cf *TMPM* 1, p. 605.

[93] Il pensiero di Crisippo sembra qui includere Maria nella comune sorte

la *posizione* di Maria nell'opera salvifica è chiaramente qui indicata.

Assolutamente centrale nell'omelia e di capitale importanza anche per la nostra ricerca è il ritorno al *Sal* 45 (44), 11 di cui si accinge a svelare *il senso* (διάνοια) nascosto. Quello che egli stesso definisce epitalamio, gli consente di riandare alla discendenza regale umana e davidica di Maria ("*figlia* - θυγάτηρ - di Davide") ma anche di proclamarla[94] dapprima *sposa del grande sovrano*:

> «πρὸς σὲ ὁ λόγος, τὴν τῷ βασιλεῖ μέλλουσαν τῷ μεγάλῳ νυμφεύεσθαι»[95]

di colui che anche nei riguardi di lei è *Rex et Dominus*; e poi, più precisamente, *sposa del Padre*:

> Ἐπιθυμήσει γὰρ, φησὶν, ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου· αὐτὸς ἑαυτῷ νυμφεύσει σε ὁ Πατὴρ

chiamata a diventare madre del Verbo-Dio.[96] È lo stesso Davide

---

degli uomini, ma altrove pare escluderla completamente dalle conseguenze della colpa originale. M. Jugie definisce *déconcertante* la presenza, fianco a fianco, di affermazioni solo apparentemente in contrasto, però, tra loro (cf *Théodote d'Ancyre et Chrisippe de Jérusalem*, *op. cit.*, pp. 296-297 [178-179]). Su questo punto cf R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V.* I, *op. cit.*, pp. 222-224.

[94] Per bocca di Davide che si rivolge a Maria direttamente ma anche - attraverso di lei - alla Chiesa delle genti che intende *evangelizzare*. Ciò che Davide viene a dire di Maria è un "lieto annuncio", ma nello stesso tempo il disvelamento di una verità *nascosta* - come afferma esplicitamente lo stesso Autore - *nella Scrittura*, e riguardante proprio la Vergine, Madre e Regina.

[95] «sermo meus ad te, quae Regi magno desponsanda es»: *PO* 19, p. 339 [221] rr. 4-5.

[96] «*Concupiscet enim*, inquit, *Rex decorem tuum*: ipse Pater te sibi ipsi desponsabit»: *PO* 19, p. 339 [221] rr. 29-31. - «Si a esta idea del divino desponsorio añadimos *la realeza de María afirmada explícitamente*... obtenemos un marco caracteristico en el desarrollo del pensamiento mariano griego»: R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V.* I, *op. cit.*, p. 226.

che invita la Vergine a prendere congedo dalle relazioni - pur nobili - terrene, che rappresentano ben poco di fronte alla dignità che raggiungerà - questo è un passaggio chiave - *mediante* un concepimento ineffabile: sarà infatti proclamata Madre di quel sovrano che è Signore non di scettri terreni ma di scettri celesti, *sarà trasformata in regina celeste*:

> «Κλῖνον τὸ οὖς σου, καὶ ἀνορθώσει σου τὴν καρδίαν ἡ ἀκοή. Καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου· πονηρὸς γάρ σε λαὸς ἐνυβρίζει τῇ ἀγχιστείᾳ τῇ παρ᾽ αὐτοῦ· λαὸς ἀγνώμων προσοικειοῦταί σοι, τῷ ἀμώμῳ βλαστήματι φύσει· καὶ τὸ σὸν φύει ῥόδον ἀκανθοφόρον γεώργιον· μετὰ δὲ τοῦ λαοῦ καὶ αὐτὸν τὸν πατρῷον οἶκον. ᾽Ελάττων ὁρμή σου τῆς ἀξίας, ἣν ἀπὸ τῆς ἀνεκφράστου λήψῃ κυήσεως. Καὶ γὰρ ὁ τὴν σποράν μέλλων σοι χορηγεῖν ἐγὼ προφήτης ὑπάρχω καὶ βασιλεὺς, ἀλλὰ σὺ βασιλέως μήτηρ ἀναδειχθήσῃ, οὐ τῶν ἐν τῇ γῇ σκήπτρων, ἀλλὰ τῶν οὐρανίων δεσπόζοντος. Καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου· μηκέτι πρόσεχε τῇ συγγενείᾳ τῇ κάτωθεν· εἰς βασιλίδα γὰρ μεταστήσῃ οὐράνιον».[97]

Gli attributi di Maria che interessano il nostro tema si trovano qui concentrati. Ancora una volta ne è affermata la discendenza regale - e profetica - davidica (Καὶ γὰρ ὁ τὴν σποράν μέλλων σοι χορηγεῖν ἐγὼ προφήτης ὑπάρχω καὶ βασιλεύς), ne è

---

[97] «Inclina aurem tuam, et eriget cor tuum auditio. *Et obliviscere populum tuum et domum patris tui*; populus enim nequam ignominiam tibi affert propinquitate, qua illi coniuncta es; populus insipiens est cognatus tibi, quae irreprehensibilis es propago naturaliter; et rosam tuam producit ager spinarum ferax. Obliviscere autem una cum populo etiam ipsam domum paternam. Inferior ortus tuus dignitate, quam e conceptione indicibili adeptura es. Etenim propheta sum ego et rex qui tibi semen suppeditaturus sum; at tu mater Regis declarabere, qui sceptrorum non terrenorum sed caelestium dominus est. *Et obliviscere populum tuum et domum patris tui*: ne attendas amplius animum cognationi huic inferiori; in reginam enim transmutaberis caelestem»: *PO* 19, p. 339 [221] rr. 13-28.

proclamata la maternità regale (σὺ βασιλέως μήτηρ ἀναδειχθήσῃ) e la dignità regia personale, alla quale assurge per l'atto creativo di Dio che trasforma l'umile ancella in madre del Verbo (εἰς βασιλίδα γὰρ μεταστήσῃ οὐράνιον). Alla radice della dignità regale di Maria c'è proprio, infatti, l'intervento di Dio che conferisce all'umile fanciulla di Nazareth una nuova nascita,[98] e la colloca nella nuova condizione di Sposa del Padre e Θεοτόκος.[99] Da "filia regis", dunque, a "mater Regis" e "Regina caelestis".[100]

C'è un'altra direzione in cui guardare per comprendere il mistero di Maria. All'interno del parallelismo Eva-Maria / Adamo-Cristo che già da solo rende ragione del rapporto indissolubile, perché, come abbiamo appena visto, a guardar bene "sponsale" tra Maria e Dio (nel Figlio), Crisippo parla della Madre del Signore come di colei che *ha deposto Satana dal suo potere tirannico*: lo ha *sprofondato*.[101] Il potere di *deporre* e *sprofondare* appare

---

[98] Ancora di Efrem basti ricordare *Nat* 16,11: «Caelestis Regis Filius est qui venit et in me habitavit; factaque sum eius mater. Et sicut ego illum alio peperi modo, *sic peperit ille me nativitate secunda*» (*CSCO* 187, p. 76).

[99] Il titolo compare proprio alla conclusione di questa pericope: «Κατανοεῖτε οἷον τὸ ἐπιθαλάμιον Δαβὶδ τῇ θεοτόκῳ προσήνεγκεν ...» (*PO* 19, p. 339 [221] r. 39).

[100] Oppure "regina caeli": titolo che precede dunque i risultati della riflessione sull'assunzione corporea di Maria, assunta al cielo già con la maternità divina (ricordiamo il Crisologo del *Sermo* 117, 3: «et aula virginis *tota est in caelesti commoratione suspensa*, donec auctor carnis, sumeret indumentum, et fieret homo caelestis... et sacramentis caelestibus interfuisse mater nova miratur...»).

[101] «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. La vecchia Eva mi ha innalzato; la nuova mi ha sprofondato. ... Capisco perciò come colui che ha sottoposto la natura a simili innovazioni (il parto verginale), abbia potuto rivoluzionare anche la mia situazione; e così ora sono sconfitto grazie a colei che un giorno mi aveva aiutato a vincere»: *TMPM* 1, p. 607 (per il testo greco cf *PO*

davvero quello di una sovrana che spodesta e umilia un altro sovrano: il principe di questo mondo (cf κεκράτημαι[102]: "sono dominato"; il verbo esprime la sovranità esercitata dal più forte su colui che è stato vinto). Il potere di Maria sul diavolo - allusione probabile a *Gen* 3, 15 e ad *Ap* 12 - è visto non come qualcosa di analogo al potere di Cristo che ugualmente ha vinto e umiliato Satana, ma come un tutt'uno con esso,[103] anzi, come la *causa* stessa della vittoria del Figlio.

> «Πάντων οὖν τούτων μοι τίς αἰτία; τίς ἄλλη, [εἰ μὴ ἡ] τὸν θαυματουργὸν τῶν τοιούτων γεννήσασα;»[104]

Chiaramente è il Figlio a dare tale potere alla «donna» che in quanto nuova Eva si vede restituita in pienezza, e in modo veramente rivoluzionario, la propria integrità perduta. Maria è perciò alle origini del rinnovamento universale, che significa per gli uomini la restituzione della primitiva libertà e l'acquisizione dell'eredità del regno dei cieli. La bontà di Dio opera questo.[105]

Con lo sguardo rivolto al Natale, nella conclusione dell'omelia il pensiero va a Cristo il cui dominio si estende al cielo e alla terra, e a cui tutti sono sottomessi. E mentre «lassù Egli è con quella (natura divina) che abita al di sopra dei Cherubini e che

---

19, p. 340 [222] rr. 33-36).

[102] *PO* 19, p. 341 [223] r. 10.

[103] Cf R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V.* I, *op. cit.*, p. 226.

[104] «Horum igitur omnium, quae mihi causa est? Quae alia praeter eam, quae miraculorum eiusmodi opificem genuit»: *PO* 19, p. 341 [223] rr. 32-34. Sulla "causalità" cf quanto afferma R. CARO: «Resumiendo en pocas palabras, el pensamiento de nuestro siglo [s. V] nos presenta a María preferentemente como la nueva Eva, cuya actividad salvífica esencial es dar a luz al Redentor, pero a través de lo cual, *gracias principalmente a su acto de fe inicial*, ejerce una verdadera y real *causalidad* en la obra de la redención» (*La homilética mariana griega en el siglo V.* Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Bogotá 1966, p. 110).

[105] «Quanto è grande la moltitudine delle tue dolcezze, o Signore!». Crisippo cita il *Sal* 31 (30), 20; cf *TMPM* 1, p. 609.

ha la sua dimora nel seno del Padre, quaggiù Egli rimane grazie a quella (natura umana) che giace nel presepio e che viene stretta tra le braccia materne. *Queste sono un trono veramente regale; un trono glorioso, santo, unico degno su questa terra di sorreggere il Santo dei santi...*»:

> θρόνος δὲ καὶ οὗτος ἀληθῶς βασιλικὸς, θρόνος καὶ αὐτὸς ἔνδοξος, θρόνος ἅγιος, θρόνος τὸν ἅγιον τῶν ἁγίων ἐπὶ γῆς βαστάζειν μόνος ἄξιος.[106]

Concludiamo. Con Crisippo di Gerusalemme la dignità regale di Maria diventa oggetto di speciale riflessione all'interno di un testo omiletico, che si apre e si chiude con il vocabolario formale ad essa relativo. Indice che a quest'epoca l'essenziale è già stato colto e condotto ad unità. Gli approfondimenti successivi avvengono a partire da un nucleo ormai saldamente costituito.

L'essenza ed il fondamento della regalità di Maria sono da ricercare nella sua *trasformazione* (ri-creazione), nella sua relazione con il Padre (sposa), con il Verbo (madre) e con l'umanità tutta della cui rinascita è all'origine in qualità di nuova-Eva dotata di potere definitivo rispetto al nemico del genere umano; questi si lamenta di vederci ripristinati nella primitiva adozione di figli proprio per mezzo della «donna», divenuta ora *trono veramente regale* (θρόνος... ἀληθῶς βασιλικός[107]) *di Dio e celeste Regina*. Se l'omelia è specchio della celebrazione liturgica - e data l'epoca, il luogo, l'autore non c'è da dubitarne - allora va detto che la celebrazione della festività mariana era una celebrazione proprio della maternità-*regale* di Maria, e della *regalità* come specifica dignità della Vergine Madre, che Crisippo, di suo, presenta come εὐαγγέλιον (cf *PO* 19, p. 339 [221] r. 3). Il Regno e la redenzione sono donati all'umanità attraverso una Regina: la santa Theotokos.

---

[106] Cf *TMPM* 1, p. 609 - *PO* 19, p. 343 [225] rr. 14-17.

[107] *PO* 19, p. 343 [225] rr. 14-15.

§ 3. PSEUDO-METODIO (V-VI sec.). "*Vera*" Regina

Sotto il nome di Metodio, vescovo di Patara e martire († 311), il Migne greco riporta un *sermo* dal titolo latino: *De Simeone et Anna, quo die Dominico in templo occurrerunt; ac de sancta Deipara*.[108] Lo scritto si presenta come un'omelia piuttosto ampia,[109] pensata per un uditorio di monaci[110] e destinata alla celebrazione liturgica in Gerusalemme[111] della festa della Presentazione.[112] L'anonimo Autore prende lo spunto dal tema

---

[108] Che traduce [ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΠΑΤΑΡΩΝ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ] Εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄννην, τῇ ἡμέρᾳ τῆς Ὑπαντήσεως· καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον: *PG* 18, coll. 347-382. Sia nella nostra breve esposizione che nelle note utilizzeremo, al bisogno o per comodità, la traduzione latina che accompagna il testo greco. - La *Clavis Patrum Graecorum* I, al n. 1827, segnala che V. Buchheit nega l'autenticità dello scritto la cui composizione, a detta di R. Caro, risalirebbe al V-VI sec. Il rinvio è a un articolo di R. Laurentin in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52 (1968), p. 540. Cf anche il cenno al *sermo* in *Die Mutter der Schönen Liebe. Die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen*. Herausgeber: German Rovira. Verlag Johann Wilhelm Naumann, Würzburg 1982, p. 207.

[109] Nel Migne è suddivisa in 14 capitoli.

[110] Cf il cenno alla "perfezione" (cap. II) e l'espressione «... a nobis *minimis*...» (cap. VII).

[111] Che l'Autore sia gerosolimitano lo fa pensare soprattutto il cap. XIII. Su questo punto cf R: CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream, *op. cit.*, p. 78. Lo studioso, a p. 77, definisce «necesariamente superficial» l'analisi di quest'omelia all'interno della sua notevole ricerca.

[112] «Il Quarantesimo giorno dopo Natale-Epifania (*Quadragesima de Epiphania*) era celebrato a Gerusalemme verso il 386; lo testimonia Egeria. La processione dei ceri vi fu aggiunta verso il 450. Nel VI secolo, la festa si diffuse in Siria e fu accettata a Costantinopoli sotto il nome di Ὑπαπαντή o Incontro» (P. JOUNEL, *L'anno*, in A. G. MARTIMORT [ed.], *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia* IV: *La Liturgia e il tempo*, Queriniana, Brescia 1984, p. 111). Nel cap. XIV del *sermo* c'è un'allusione, sembra, alla processione. L'omileta si rivolge alla Vergine con queste parole: «Tu nobis festae lucis initium» (*PG* 18, col. 382 B).

della verginità trattato in precedenza[113] e idealmente si ricollega al vero Metodio autore del *Symposion* secondo il quale - come sappiamo - Cristo ripristina l'uomo decaduto e corrotto riportandolo *riverginizzato* alle origini e a Dio: il luogo dove avviene questa riplasmazione è un grembo di Vergine, luogo di purezza, con la forza dello Spirito.[114]

Entrando nella riflessione sul mistero celebrato,[115] in cui si fa memoria dell'ingresso di Gesù nel Tempio, lo Ps. Metodio finisce con l'evocare in molti modi il Regno di Dio - del cui *avvento* per l'appunto si tratta - e la dignità regale di chi in questo regno ha il suo posto: prima tra tutti Maria.

Lc 2, 22-38, il vangelo del giorno, viene riletto e interpretato alla luce di alcuni passi anticotestamentari. Sul

---

[113] Egli amplia il suo intento desiderando, all'interno della liturgia festiva, mostrare tutta la gloria delle verginità a partire dalla radice, Cristo, e la "corona incorruttibile" (cf *1 Pt* 5, 4) che essa rappresenta per chi ne fa la via di adesione totale a Dio. In altra occasione aveva forse utilizzato proprio la nota opera di Metodio, il *Convito delle dieci vergini*, o *Dialogo sulla verginità*. Per l'edizione critica di quest'opera vedi: MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*. Introduction et texte critique par Herbert Musurillo, s.j. Traduction et notes par Victor-Henry Debidour, Les Éditions du Cerf, Paris 1963 (Sources Chrétiennes 95).

[114] Cf la nota introduttiva a Metodio in *TMPM* 1, p. 232. L'aggancio esplicito con il pensiero del Metodio del *Symposion* è riconoscibile specialmente nel cap. VII sel *sermo*.

[115] La Liturgia è il luogo dove è possibile vedere faccia a faccia, come in uno specchio, la realtà che sta al centro di quanto si celebra (cf *PG* 18, col. 348 A). Richiamo implicito a *2 Cor* 3, 18. - Nello scritto si trovano affermazioni interessanti relative alla *liturgia*, al *regno di Dio* e a *Maria*, tutte saldamente fondate sul dato biblico. Per quanto attiene alla liturgia lo Pseudo-Metodio sottolinea l'*oggi salvifico* della celebrazione, interpretandola come compimento nei *segni* delle prefigurazioni profetiche. La celebrazione è il luogo nel quale, facendo *memoria* di un particolare momento della storia salvifica si può *contemplare* la gloria di Dio; l'astante deve *considerare, seguire vivendolo, conoscere il mistero che si svela, entrare* in questo caso in Betlehem con l'occhio dell'intelligenza, aggiungersi alle schiere celesti che festeggiano la sua stessa salvezza e *presentarsi* davanti al «trono verginale»: Maria e il Figlio, immacolati e perfetti nella realtà personale profonda del loro essere. La Liturgia è il luogo in cui li si incontra realmente entrambi. Cf *PG* 18, col. 352.

fondamento di *Is* 6, 1-9[116] l'Autore riconosce nel "trono" oggetto della visione profetica

> « ... εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ... καὶ τὸν βασιλέα Κύριον Σαβαὼθ εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου»[117]

il simbolo della Vergine Madre che sale a quel *tempio*[118] che sta per essere riempito della gloria di Dio[119]:

> Ἰδοὺ γὰρ αὐτόθι ὡς θρόνος ὑψηλὸς καὶ ἐπηρμένος τῇ δόξῃ τοῦ κτίσαντος ἡ Παρθενομήτωρ εὐτρεπίζεται φανερώτατα τῷ βασιλεῖ Κυρίῳ Σαβαώθ.[120] Ἐπὶ τοῦτον κατανόησον τὸν νῦν πρὸς σὲ διὰ σαρκὸς ἐπιδημήσαντα Κύριον. Ἐπὶ τοῦτον τὸν παρθενικόν φημι θρόνον προσκύνησον τὸν πρὸς σὲ τὴν νέαν ταύτην καὶ πανύμνητον πορείαν στειλάμενον.[121]

---

[116] Altra lettura del giorno. L'accostamento al testo sacro muove dalla convinzione che il rapporto tra l'A. T. e il N. T. sia quello tra *tipo* e *realtà*.

[117] «Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum et elevatum: et plena domus gloria eius... et regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis»: *Is* 6, 1. 5 (*PG* 18, col. 349 CD).

[118] ὁ οἶκος - *domus*: ancora un simbolo presente nell'omelia; viene impiegato per designare realtà via via sempre più ampie quali il tempio di Gerusalemme, Gerusalemme stessa, Sion, la Chiesa, il Mondo.

[119] Cf *PG* 18, col. 349 C. Verso la conclusione dell'omelia l'A. dirà «la Chiesa», «maxima Domus» (*PG* 18, col. 378).

[120] Anche più avanti lo Pseudo-Metodio riprende l'idea del trono: Χόρευε πρὸ προσώπου τοῦ παρθενικοῦ θρόνου («coram virginali throno, laetus choreas ducito»: *PG* 18, col. 352 D); ἐπὶ θρόνου βασιλικοῦ (*PG* 18, col. 360 C; cf anche col. 376 A, con la stessa espressione al dativo) e spiega: καὶ ἀναλαβοῦσα τοῖς ἀχράντοις κόλποις, ὡς ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ, καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπερβαίνοντα φύσιν, τὸν βασιλέα τῶν ἁπάντων («accipiensque castissimo sinu, tanquam sublimi quodam et humanam omnem naturam superante throno, Regem illum omnium»: *PG* 18, col. 356 B); concetto riespresso anche mediante il termine "piatto / vassoio" (ὡς ἐπὶ πίνακι βασιλικῷ - «tanquam in disco quopiam ceu ferculo *regio*»: *PG* 18, col. 357 B).

[121] «Ecce enim, ceu thronus sublimis et elevatus, ob eius gloriam qui est fabricatus, Virgo Mater regi Domino Sabaoth, spectatissima illic statuitur. Super

Il trono del «Re e Signore degli eserciti», «re di gloria»[122] e «re dei secoli»[123] è un *trono verginale*[124]: al trono e al re di grandezza incomparabile, fanno seguito come si conviene - ed è un primo richiamo al *Sal* 45 (44)[125] armonizzato con il momento celebrativo - gli "spiriti vergini" definiti anche "regali": essi sono degna corona di colei che è Vergine e Sposa[126] e che reca tra le braccia la Radice stessa della verginità. Il Cristo glorioso viene in mezzo ai suoi stando seduto sopra il propiziatorio di un' «arca viva e animata (ὑπὸ τῆς ἐμψύχου κιβωτοῦ)».[127] La «Sacra Mater» dell'Autore di ogni perfezione sale al Tempio - come già un tempo l'arca davidica - portando sul suo seno castissimo, proprio come sopra un trono sublime, soprannaturale e divino, il proprio figlio per presentarlo al suo stesso Dio e Padre.[128]

Lo Ps. Metodio mette in forte risalto il fatto che Maria entra con Cristo nel Tempio in qualità di "vera regina": l'ingresso

---

illo nunc ad te venientem in carne Dominum perspice. Super illo, virginali inquam throno, eum venerare qui novam hanc omnibusque laudibus prosequendam ad te profectionem adornavit»: *PG* 18, col. 352 BC.

[122] *PG* 18, col. 353 A (τὸν βασιλέα τῆς δόξης).

[123] *PG* 18, col. 361 D. Ma anche «Rex universorum» (cap. VI), «Rex sempiternus» (cap. VIII).

[124] L'espressione ritorna più volte: cf *PG* 18, col. 352 B e D. La verginità è il primo titolo regale di Maria.

[125] Il v. 3 viene ripreso nella contemplazione del Cristo, descritto come *speciosus*, ὡραῖος (cf *PG* 18, col. 361 D): tema anche di Efrem e di Crisippo, come abbiamo visto.

[126] Vi si legge, implicito, il titolo "regina virginum". Maria è definita implicitamente *Sposa dello Spirito Santo*: cf *PG* 18, col. 353 C.

[127] *PG* 18, coll. 348 B-349 A. Verso la conclusione l'arca dell' Antico Patto è definita anche "urna aurea" (ἡ χρυσῆ στάμνος: coll. 369 D - 372 A) in cui fu contenuto l'Incontenibile (col. 365 A). Nell'omelia "arca" è il primo in ordine di apparizione, e uno tra i più importanti dei numerosi simboli con cui è designata Maria. Altri li troviamo concentrati in modo particolare nel cap. X: *forceps, sinus, vellus, lacus, propitiatorium, vestis sine macula eius qui induit lumen sicut vestimentum* (*PG* 18, coll. 371-374).

[128] Cf *PG* 18, col. 355. Il passo contiene una probabile allusione ad *Ap* 1, 5-8.

del Re[129] è accompagnato dall'ingresso nel Tempio di colei che essendo il suo trono "sublime" (cioè che *supera l'umana natura*), è di fatto "*superiore* alla legge" benché vi si sottometta[130] e che, "*più grande* del tempio", è rivestita della duplice gloria (κλέος) della verginità e della maternità:

> Ἄνεισι τοιγαροῦν εἰς τὸ ἱερὸν, ἡ τοῦ ἱεροῦ ὑψηλοτέρα, δισσὸν κλέος περικειμένη, παρθενίας φημὶ ἀχράντου, καὶ παιδοποιΐας ἀφράστου.[131]

Il cap. V, fondamentale per la nostra indagine, si apre con la contemplazione del mistero "tremendo" al centro del quale Maria - «*trono* spirituale», glorificato e degno di Dio,[132] si trova. Ugualmente oggetto di contemplazione è il suo ruolo nell'economia salvifica: per mezzo di lei (cf διὰ σοῦ[133]) la terra è

---

[129] Che è, di fatto, una presa di possesso.

[130] ἡ ὑπερτέρα νόμου Μήτηρ τῷ νόμῳ ὑποκύπτει («legi superior Mater se legi submittit»: *PG* 18, col. 353 B). Così come è *supra naturam* (ὑπὲρ φύσιν col. 376 C). Simile a Cristo che, da Re e Dominatore, si fa servo e *subditus* (col. 360 CD).

[131] «Ascendit igitur in templum, illa templo celsior, duplicem induta gloriam: intemeratae, inquam, virginitatis, et ineffabilis fecunditatis»: *PG* 18, col. 356 C. - «Especial atención merece la doctrina sobre la actividad salvifica realizada por María. Actividad que se ejerce indirectamente por su *poderosa intercesión* como madre del Redentor. Actividad que se considera también directa: María es el arca viva y animada que, evocando los favores realizados por Dios a causa del arca de la alianza depositada en la casa de Abedaras, *es causa de justificación* para el publicano y la meretriz, *de salud* para el leproso, arca que a nadie rechaza ... porque en ella reposa el Señor lleno de bondad y misericordia para con todos. Esta profunda idea viene ilustrada al comparar a la Virgen con una clarísima aurora que brota al sol vivificante, Cristo, salvación del mundo. Por causa de la maternidad divina nos presenta a María *más excelsa* que el templo de Salomón, trono inmaculado que *excede toda humana creatura*, bienaventurada entre todas las mujeres, *ennoblecida sobre toda creatura* tanto visible como invisible»: R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*. II, University of Dayton, Dayton Ohio 1972 (*Marian Library Studies - New Series* 4), pp. 615-616.

[132] Cf νοητὲ θρόνε, δεδοξασμένε καὶ Θεοῦ ἐπάξιε (*PG* 18, col. 357 C).

[133] Cf anche il «*quia per te Dominus factus est*» (ὅτι διὰ σοῦ γέγονε

stata riempita della gloria di Dio (*Sal* 72 [71], 19), ed ancora per suo mezzo è possibile accostarsi al Mistero che in lei si mostra per essere adorato.

Commentando *Is* 6, 4 - ma più in là dirà che già Mosè si era attardato sul monte a contemplare ciò di cui avrebbe poi costruito il simbolo[134] - l'oratore invita il suo uditorio a contemplare la rivelazione dell'*arca*, cioè del mistero della Vergine Madre[135]; la quale, come già l'arca dell'antico patto[136] - che, a guisa di regina, era contrassegnata da un velo (καταπέτασμα[137]) - è degna di venerazione, e non più in quanto simbolo della presenza di Dio, ma in quanto «*vera* Regina»; quest'*arca animata*, vivente, di Dio legislatore - lo ripete - , è davvero il «cielo» in grado di contenere Colui che è incontenibile.[138] Se Dio ha tanto onorato il simbolo - simbolo prima di tutto della *persona*, ma anche in particolare della *santità* di Maria,[139] a motivo di ciò che contiene - a maggior ragione dovrà da noi essere venerata colei che rappresenta la realtà stessa oggetto della prefigurazione:

> Εἰ γὰρ τῇ εἰκόνι τῆς σῆς ἁγιότητος τοσαύτη πρὸς τοῦ Θεοῦ ἀπενεμήθη τιμὴ, ὡς μηδενὶ βάσιμον ἢ πρόχειρον εἰς κατανόησιν εἶναι τὴν ταύτης εἴσοδον ἢ μόνῃ τῇ ἱερατικῇ εὐκοσμίᾳ, τοῦ καταπετάσματος διορίζοντος καὶ πυλωροῦντος ὡς βασιλίδι τὰ προπύλαια· τί ἄρα καὶ ποταπὸν τὸ παρ᾽ ἡμῶν τῶν ἐλαχίστων ἐποφειλόμενόν σοι σέβας, τῇ ὄντως βασιλίδι, τῇ ὄντως ἐμψύχῳ κιβωτῷ τοῦ νομοδότου Θεοῦ, τῇ ὄντως χωρητῷ οὐρανῷ τοῦ

Κύριος) di *PG* 18, col. 369 B.

134 Cf *PG* 18, col. 369 C.

135 Lo Ps.-M. cita *Is* 6, 4 dove si afferma che l'architrave viene sollevato dalla voce udita dal profeta; in tal modo si rende visibile l'arca. Il sommovimento viene letto come un fenomeno che "svela" l'arca dell'alleanza situata nel Tempio (cf *PG* 18, col. 357 CD).

136 Di Maria l'arca è *immagine* e *tipo* (cf *PG* 18, coll. 357-360).

137 Il termine ricorda *Protov.* X, 1; cf *sopra*, pp. 109ss.

138 Cf *PG* 18, coll. 359-360.

139 Cf *PG* 18, col. 360 A.

ἀχωρήτου Θεοῦ γενομένη;[140]

Nel contesto dell'apparizione della «gloria di Dio», dopo la proclamazione della "verità ontologica" della regalità di Maria, lo Pseudo Metodio ne disegna il senso e, a cascata, enumera l'*actio salvifica* in cui la santissima Madre del Re ha un ruolo ed una causalità.[141] Per mezzo di lei (cf Σοῦ γάρ...), la Tuttasanta che ha dato al mondo il sole di giustizia, il mondo è stato inondato e avvolto di luce, l'odioso orrore delle tenebre è stato eliminato, la potenza del tiranno annichilita, la morte distrutta, la pace tra Dio e l'uomo ricostituita[142].

Nei capp. IXss egli afferma che Dio stesso ha *coronato il capo*[143] di colei che è sì *figlia di Davide* (sorta dalla felice e fortunata[144] radice di Iesse[145]) ma soprattutto madre di colui che è Signore e Dio di Davide; ella è *più alta*[146] e risplende *al di sopra* di tutte le creature perché quanto in lei avvenuto è al di sopra delle leggi naturali (ὑπὲρ φύσιν)[147]; Dio ha santificato il suo tabernacolo[148] volendo essere debitore a lei della carne proprio lui,

---

[140] «Si enim arcae, tuae illius sanctitatis imagini typoque, tantus a Deo honor habitus est, ut nemini, nisi tantum ordini sacerdotali, ad eam pateret accessus, autve facilis esset ad cognitionem ingressus: distinguente velo ac ceu reginae, ad ianuam vestibula servante: quis tandem qualisve venerationis cultus a nobis minimis, *tibi vere Reginae* fuerit exhibendus? vere, inquam, Dei legislatoris animatae arcae: caelo vere Dei capaci, qui nusquam capi potest»: *PG* 18, col. 360 A.

[141] Riconosciuta costantemente dai Padri antichi.

[142] Cf *PG* 18, col. 360 AB.

[143] Cf *PG* 18, col. 369 A.

[144] Μακαρία: *PG* 18, p. 369 A.

[145] Cf anche *PG* 18, col. 372 C: ἡ ῥίζα τοῦ ὡραιοτάτου ἄνθους («radix floris speciosissimi»), altro modo per dire "Madre del Re". Vedi inoltre col. 370 A: Maria è detta però «celsior», più grande e superiore a tutte le generazioni umane, quindi più grande di Davide; la regalità umana e davidica - come già in Crisippo - appare secondaria.

[146] Cf *PG* 18, col. 369 A.

[147] Cf *PG* 18, col. 376 C.

[148] Cf *PG* 18, col. 370 B.

nei confronti del quale tutti sono debitori.[149]

Madre di Cristo-*Re dei secoli*,[150] la *sola*[151] tra tutte le creature che abbia meritato di avere parte con Dio, Maria è con il Figlio all'inizio della Chiesa cui è stato donato un «sacerdozio regale»[152]. La «preziosissima perla del Regno», il «tesoro dell'amore di Dio», l' «altare vivente del pane della vita»,[153] è contemplata nella sua dignità regale - *divina quadam maiestate plena*[154] - proprio nel momento dell'*avvento* del Regno che Dio ha finalmente e definitivamente donato al suo popolo, alla sua Chiesa, nella persona del proprio Figlio e della Madre di lui, rivestiti di gloria e di potere.[155] L'Incarnazione del Verbo è il momento, sorgivo, della nuova creazione e dell'umanità nuova: il posto di Maria è perciò fondamentalmente quello della nuova Eva accanto al Nuovo Adamo che trae la propria carne, come già il primo, dalla "terra vergine". I numerosi titoli simbolici disseminati nel *sermo* appaiono come altrettanti tentativi di cogliere quella regalità "vera", intima e personale della Vergine, che è una realtà profondissima, inattingibile, perché costituisce un tutt'uno con il mistero trinitario nel quale è inserita[156] e di cui è parte in quanto Madre di Dio.[157]

La regalità di Maria non si confonde e nemmeno si

---

149 Cf *PG* 18, col. 374 A.

150 Cf *PG* 18, col. 373 B; ed anche "Madre di colui che per natura è Re di tutti, e non è soggetto a nessuno" (cf *PG* 18, col. 381 C). L'Autore sembra voler dire velatamente che Maria è *regina per natura* e *per sempre*; idea chiaramente presente nella *Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore. Sono sfumature, in apparenza, ma è in questo modo che singoli aspetti del mistero emergono e contribuiscono a delineare il quadro complessivo.

151 Tema efremiano: *PG* 18, col. 373 C.

152 Cf *PG* 18, col. 382 A.

153 Cf cap. conclusivo: *PG* 18, col. 382 B-D.

154 Cf *PG* 18, col. 369 B.

155 Cf *PG* 18, col. 381 A.

156 È - come abbiamo visto - Madre di Cristo, è santificata dallo Spirito, è, implicitamente, "Sposa del Padre" al quale offre il frutto del suo grembo.

157 «Tremendum enim revera, o Mater Virgo, sedes spiritalis, glorificata Deoque digna, tuum illud *sacramentum* (μυστήριον)...» (*PG* 18, col. 358 BC).

esaurisce con la maternità divina, anche se in essa trova il suo fondamento immediato: perché Maria è «Mater plasmatoris, altoris nutrix, eius complexio, qui omnia complecti habet: *portans eum, qui verbo portat omnia* (ἡ φέρουσα τὸν φέροντα ῥήματι τὰ πάντα).[158] Il *portare* non è simbolico ed allusivo solo della maternità[159]: equivale a "*regere*".

La dignità regale di Maria è, nello Ps. Metodio, oggetto di rivelazione[160]; "arca" e "trono" sono i principali simboli che anticipano già nella Scrittura e nell'esperienza del popolo dell'A. T. il mistero della "Madre del Re dei secoli", della "Sposa dello Spirito Santo", implicitamente additata come "regina totius sanctitatis" e "veste regale di Dio".[161] L'apparizione della *Regina virginum* accanto al *Rex virginum* è connessa con la venuta del Regno e l'elargizione dei suoi *doni* (concretamente: il Pastore e la Guida del piccolo gregge, la nuova legge, la grazia, il Pane di vita...).[162] A queste funzioni relative al Figlio di Dio e alla Chiesa, Maria viene resa idonea in forza di un'elezione *ab aeterno* che la rende *unica* e *straordinaria* perché appartenente ad un "ordine" che non è di questo mondo.

La *verginità* e la *santità* costituiscono nella vita della Chiesa (a partire dalla Radice) il trono regale su cui Cristo entra nel mondo come Sovrano: e anche una via per la contemplazione e la celebrazione del mistero della salvezza in atto nella liturgia e

---

158 *PG* 18, col. 372 C; cf *Eb* 1, 3.

159 La definizione di Maria, che nella Presentazione tiene tra le braccia il Bambino, come «piatto d'oro sul quale viene offerto Cristo all'adorazione dei suoi» (cf cap. IV), orienta nella direzione del pensiero di Agostino più volte richiamato.

160 Cf la relazione con il vaticinio di Isaia e la voce ἐξετέλει («re ipsa fecit»: *PG* 18, col. 364 A).

161 Cf *PG* 18, col. 373 A.

162 La venuta del Verbo nella carne è vista come l'unione *sponsale* di Dio con l'umanità (cf cap. III); con tale evento si passa dal regime della "legge" a quello della "grazia" che ormai sola *regna* (Χάρις Δεσπότου βασιλεύει: *PG* 18, col. 348 B).

nella storia al cui centro, accanto al Re, è possibile riconoscere la persona e il ruolo di colei che è, a tutti gli effetti e a pieno titolo, *Regina*: ὄντως βασιλίς.

§ 4. ROMANO IL MELODE (ca. 490 - ca. 560). "Regnavit 'a ligno' Domina"

Non sono molti i passi di Romano il Melode cui rivolgeremo la nostra attenzione. Ci limitiamo volutamente ai testi essenziali per il nostro discorso;[163] ci interessa riconoscere una continuità con la tradizione e l'esistenza di eventuali ulteriori sviluppi nella riflessione. Utilizzeremo principalmente i primi tre *Inni del Natale*,[164] l'*Inno I dell'Annunciazione*,[165] e l'inno *Maria ai piedi della Croce*.[166]

Tema squisitamente efremiano[167], quello dell'*innalzamento*

---

[163] ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*. Tome II, nn. IX-XX; tome III, nn. XXI-XXXI; tome IV, nn. XXXII-XLV. Introduction, texte critique, traduction et notes pas José Grosdidier de Matons. Les Éditions du Cerf, Paris 1965-1967 (Sources Chrétiennes 110, 114, 128). All'occorrenza riporteremo in nota la traduzione francese; la traduzione latina è in Alvarez Campos IV/2, 4088ss. - Gli inni genuini, 63 in tutto, esistono anche in traduzione italiana: cf. G. GHARIB, *Romano il Melode. Inni*, Milano 1981 (passi scelti anche in *TMPM* 1, pp. 695-730).

[164] *Hymne* X. *La Nativité (I)*: *SC* 110, pp. 50-76; Maas I, pp. 1-9; Alvarez Campos IV/2, 4141-4165. - *Hymne* XI. *La Nativité (II)*: *SC* 110, pp. 88-110; Maas I, pp. 9-16; Alvarez Campos IV/2, 4166-4184. - *Hymne* XII. *La Nativité (III)*: *SC* 110, pp. 118-129; Maas I, pp. 289-293; Alvarez Campos IV/2, 4120-4133.

[165] *Hymne* IX. *L'Annonciation*: *SC* 110, pp. 20-40; Maas I, pp. 280-289; Alvarez Campos IV/2, 4100-4118.

[166] *Hymne* XXXV. *Marie à la Croix*: *SC* 128, pp. 160-186; Maas I, pp. 142-149; Alvarez Campos IV/2, 4260-4278.

[167] La dipendenza da Efrem è riconosciuta: «Oltre la Sacra Scrittura, fonti del poeta sono le antiche passioni dei martiri, l'omiletica greca... e *soprattutto* s. Efrem» (D. STIERNON, *Romano il Melode, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* XI, col. 321).

di Maria per la condiscendenza di Dio viene espresso mediante concetti pressoché identici nell'*Inno II del Natale*[168] - il testo più significativo ai fini della presente ricerca - :

> «᾽Επειδή με, ὦ τέκνον, ὕψωσας τῇ συγκαταβάσει σου...»[169]

in modo particolare là dove si accenna a una *trasformazione* che si lascia interpretare come una *rinascita*[170]:

> «μετεποίησας τὴν πτωχείαν μου τῇ συγκαταβάσει σου, σαυτὸν ἐταπείνωσας καὶ τὸ γένος μου ὕψωσας».[171]

Riconosciamo anche la presenza dell'idea dello *scambio*. La Piena-di-grazia dona l'umanità al Verbo mentre riceve "ogni titolo di gloria":

> «σύ μοι γὰρ τῷ τόκῳ σου πᾶσαν καύχησιν δέδωκας».[172]

In alcuni passaggi di questo stesso inno vediamo proclamata la regalità non solo implicitamente (in termini di "innalzamento" e di "gloria"), ma anche formalmente; ne vediamo inoltre - ed è quel che più, a questo punto, importa - insinuate le ragioni, precisati i

---

[168] Per la traduzione italiana cf *TMPM* 1, pp. 709-713.

[169] «Mon enfant, puisque *tu m'as exaltée* par ta condescendence...»: *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 12, 5 (*SC* 110, p. 102-103).

[170] Sul tema della *rinascita* in Efrem cf *sopra*, p. 178.

[171] *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 2, 5-6: «Tu as *métamorphosé* ma misère par ta condescendance, tu t'es humilié et tu *as exalté* ma race» (*SC* 110, pp. 90-91). ὑψόω è in *Lc* 1, 52. - L'idea della trasformazione-esaltazione di Maria è parallela a quella dell'Incarnazione-abbassamento del Verbo. Ciò impone di tenere in considerazione il movimento di pensiero che, a partire dalla ricostruzione della vera identità del Gesù di Nazareth, scopre la vera identità della Madre di lui.

[172] *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 15, 6: «tu m'as donné, à moi ton enfant, tous les titres de gloire» (*SC* 110, pp. 106-107). Di qui la presenza di ὑπερένδοξε nelle invocazioni rivolte alla Madre di Dio: cf ad es. *Hymne* XIII. *La Nativité (IV)* 8, 2. 19, 2.

fondamenti e spiegate le funzioni. Non si tratta solamente di un passaggio di rango, di un privilegio sia pure grande ma strettamente personale, bensì di qualcosa che è in stretta connessione con l'opera della redenzione attuata dal Figlio, di un ruolo che si precisa e si articola come *mediazione*, *profezia*, *intercessione*: a partire dal *portare* Cristo. Nell'inno, infatti, Maria riconosce che la sua maternità divina è insieme una grazia e una dignità che le consentono di diventare - nell'ambito di un preciso disegno salvifico[173] - la *Regina del mondo* (o *della terra*). Orbene: nel pensiero di Romano questa nuova dignità rappresenta una vera e propria "missione" che viene affidata alla Madre del Signore, una "consegna" di cui essa stessa sembra dover rispondere[174]; come a dire che la "pienezza della grazia" comporta una precisa responsabilità in ordine alla salvezza del mondo, che la Vergine-Madre deve *reggere* nelle sue mani proprio *perché* e proprio *come* ha retto il Figlio di Dio:

> «Οὐκ ἀθετῶ σου τὴν χάριν ἧς ἔχω πεῖραν, δέσποτα·
> οὐκ ἀμαυρῶ τὴν ἀξίαν ἧς ἔτυχον τεκοῦσά σε·
> τοῦ γὰρ κόσμου βασιλεύω·
> ἐπειδὴ κράτος τὸ σὸν ἐβάστασα γαστρί, πάντων κρατῶ».[175]

Avendo "portato" nel grembo il Potente - ma lo "porta"[176] tuttora[177]

---

[173] Cf *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 15, 8-11: «Ne me cache pas *le dessein que tu as pris de toute éternité*. Je t'ai engendré tout entier; révèle ton intention à notre égard, *afin que j'apprenne ainsi toute l'étendue de la grâce que j'ai reçue, moi, pleine de grâce*» (*SC* 110, p. 107).

[174] Ciò sembra potersi dedurre, come tra breve diremo, dal discorso che il Figlio le rivolge al termine dell'inno.

[175] *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 2, 1-4: «Je *ne trahis* pas la grâce dont tu m'as fait jouir, Maître, je *n'avilis* pas la dignité que j'ai reçue en accouchant de toi; *car je suis la reine du monde*; puisque j'ai porté ta puissance dans mon ventre, *je suis puissante* sur l'univers» (*SC* 110, pp. 90-91).

[176] βαστάζω nel testo; l'idea contenuta nel verbo è quella di *sollevare*, ma anche *sostenere* e "*reggere*": cf *Hymne* IX. *L'Annonciation* 5, 5 («Tu *porteras* un fils et tu l'enfanteras», dove però il vocabolo allude principalmente alla

tra le braccia - ella ha "imperio"[178] ovvero "dominio" su tutti. Il passaggio dalla "miseria" alla maternità divina e alla regalità universale è, dicevamo, una trasformazione[179] operata dalla condiscendenza divina in forza della quale Maria "rovescia il regno del dolore"[180], perché è la "Piena di grazia". È per sua *causa* e per suo *mezzo* che Cristo salverà l'umanità. Nella parte finale dell'Inno il Bambino le annuncia da subito il suo piano salvifico, ivi compresa la sua passione morte e risurrezione, e affida alla Madre un *incarico* preciso che si mostra in stretta relazione e nello stesso tempo come la ragione ultima della dignità regale di lei:

> «Ταῦτα, μῆτερ, πᾶσιν ἀνάγγειλον, ἐν τούτοις πλουτίσθητι,

---

maternità), ma soprattutto *Hymne* XII. *La Nativité (III)* 1, 1-4 dove il poeta si chiede come sia possibile quello che Gabriele annuncia: come può un'agnella *portare* il leone (ἀμνὰς βαστάζει λέοντα), o una rondine l'aquila? βαστάζω si presta ad esprimere l'idea di "sorreggere" un 'peso' che viene insieme anche condotto in una certa direzione.

[177] Siamo all'interno di un *inno* sul Natale, che ha posto nella celebrazione liturgica. È nella celebrazione misterica che ancora il Figlio si dona, in Maria; ed è nella celebrazione misterica che la Vergine ha un ruolo. In una delle sue omelie (*Oratio III. De immaculatae Dominae nostrae Dei Genitricis ac semper virginis Mariae Nativitate*) Andrea di Creta parla di Maria come di colei che imbandisce il torrente di delizie, e della mensa eucaristica come della tavola *regale* «giacché il banchetto è regale, e di una regina discendente da seme regale - βασίλειος γὰρ καὶ βασιλίδος ἐκ βασιλικοῦ καταγομένης σπέρματος ἡ ἑστίασις»: *PG* 97, col. 844 C (per la trad. it. dell'omelia cf: ANDREA DI CRETA, *Omelie mariane*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 78-92).

[178] Cf *TMPM* 1, p. 709.

[179] μετεποίησας è la voce verbale usata da Romano.

[180] Non si tratta certo di un automatismo conseguente alla maternità divina: se è radicalmente l'Uomo-Dio che opera la salvezza, la sua azione viene trasmessa con la richiesta della partecipazione cosciente anche di Maria che - inizio della Chiesa - a sua volta trasmette e partecipa la salvezza a tutti coloro che nella Chiesa hanno parte. Sulla *condivisione* dei dolori del Figlio abbiamo già citato la bella pagina di s. Ambrogio. Sul tema della corredenzione, che è parte integrante del tema della regalità, cf l'interessante articolo di E. L. LLOPART, *María y la Iglesia en los Padres Preefesinos*, *op. cit.*, pp. 60ss.

ἐκ τούτων βασίλευσον, διὰ τούτων εὐφράνθητι».[181]

Conoscenza della volontà divina e compito di *conservarla* come tesoro prezioso[182] per poi *annunciarla* partecipando a tutti la Salvezza - portando cioè a tutti il Salvatore che in lei si rende accessibile - sono le connotazioni della regalità[183] e le ragioni della gioia di Maria[184] che il testo evidenzia.

Nell'Inno prendono la parola i nostri progenitori, il cui comportamento è un richiamo anche per noi; essi riconoscono il ruolo regale della Vergine e si prostrano ai suoi piedi in segno di venerazione (str. 6-7)[185], invocano la sua benevolenza, implorano la sua difesa (str. 8). La risposta della *Madre e Regina* è la compassione, la misericordia[186], la mediazione[187], la difesa,

---

[181] *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 18, 5-6: «Ces choses, mère, annonce-les à tous; en ces choses enrichis-toi, *par ces choses sois reine*, de ces choses réjouis-toi» (*SC* 110, pp. 110-111). - «Tout le poème est ... destiné à montrer la Mère de Dieu dans son rôle de co-rédemptrice et de médiatrice universelle»: J. GROSDIDIER DE MATONS, *Hymne XI. La Nativité (II)*: *SC* 110, p. 83.

[182] Allusione probabile a *Lc* 2, 19. 51.

[183] Che naturalmente viene espressa negli inni anche in altri modi, forse anche più immediati. Nell'*Hymne* XIII. *La Nativité (IV)* 5, 4 Romano cita il *Sal* 45 (44) («Entrez, filles de rois, dans la joie de la mère de Dieu»). Nell'*Hymne* XXXV. *Marie à la Croix* 5, 5 la "regina sposa" è al centro della stanza nuziale: «ἐν μέσῳ ὑπάρχεις τοῦ νυμφῶνος τοῦ ἐμοῦ - Tu es *au milieu* de la salle de mes noces»; annota J. Grosdidier de Matons: «Si le Christ rappelle à la Vierge *sa dignité qui la met au-dessus de toute l'humanité*, c'est parce qu'elle a l'impression d'être laissée à l'écart du drame» (*SC* 128, p. 166). Di nuovo la dimensione sponsale di Maria, legata alla corredenzione.

[184] Incontreremo presto il titolo «Regina felix» nell'elegia *In laudem sanctae Mariae*.

[185] Cf anche *Hymnes* XI, 14; XIII, 19; XVIII, 16 (dove la venerazione è manifestazione di un atteggiamento cultuale); XXXV, 10 (Maas).

[186] *Hymne* XI. *La Nativité (II)* 6, 9-11: «viens, accompagne moi auprès de Marie; aussitôt qu'elle nous verra prosternés à ses pieds, elle s'apitoiera, car elle est pleine de grâces» (*SC* 110, p. 97).

[187] Dalla distruzione della maledizione e condanna di Eva, alla mediazione della salvezza e alla perenne intercessione (cf *Hymnes* X, 21-22; XI, 3; XIII, 7; XX pr. 18; XXIV 2. 22; XXXII, 18; XXXIV: 24, 6; XXXIX, 1. 24, 7; LIX, 1; ma soprattutto XI, 11. 13 («Ma mère, c'est *pour toi* et c'est *par toi* que je les [=

l'aiuto[188], la liberazione[189], la supplica verso il Figlio - il Re - che accoglie immediatamente ogni sua preghiera (str. 10-13). Nell'*Inno II del Natale* il riferimento alla regalità davidica, benché ovviamente attestato - Maria è «germoglio di Iesse» (str. 3) - appare secondario.[190]

Diversi passi contenuti in altri Inni dimostrano la chiarezza e la profondità del sentire di Romano relativamente alla dimensione regale della persona di Maria.[191]

Nell'*Hymnus* XXXV, 7 (Maas 276-280) è Anna a prendere la parola e a dire di se stessa:

> «τέτοκα παῖδα τὴν τίκτουσαν τὸν πρὸ αἰώνων Δεσπότην[192] καὶ Κύριον».

Adam et Ève] sauve... c'est pour l'amour d'eux que *tu me portes* dans tes bras...»).

188 *Hymne* X. *La Nativité (I)* 23: «Je ne suis pas simplement ta mère, sauveur miséricordieux; ce n'est pas en vain que j'allaite le dispensateur du lait, mais je te prie pour tous les hommes. Tu as fait de moi *la voix et l'honneur de toute ma race*; la terre que tu as faite a en moi une sûre protection, un rempart et un appui. Vers moi tournent le regard ceux que tu chassas du paradis de délices, car je les y *ramène*; que l'univers prenne conscience que tu es né de moi, mon petit enfant, Dieu d'avant les siècles». Cf anche *Hymne* XIII. *La Nativité (IV)* 13 ,4: «Χαῖρε, ἡ ἐλπὶς τῶν οἰκετῶν σου· χαῖρε, προστασία ὀρθοδόξων - Salut, espoir *de tes serviteurs*; salut, *protection* des orthodoxes» (*SC* 110, pp. 146). - Il *servizio* dovuto alla Regina è concetto presente nell'inno *Maria ai piedi della croce*, 5: «Chiama quelli che sono nella sala: *essi sono servi tuoi* (τοὺς ἐν τῷ νυμφῶνι ὡς δούλους σου φώνει). Accorrerà ognuno, tremando, e ti ascolterà, o Santa, quando dirai: "Ov'è il Figlio e Dio mio?"» (*TMPM* 1, p. 723 - *SC* 128, p. 166).

189 *Hymne* XVIII, 21.

190 Cf *Hymni* X, 1 (*radix*). 19 («ut vobis Moises *virgam*... - ῥάβδος - ferens», che insinua uno "stare davanti" di Maria); XII, pr. 4. 6 e XIII, 10. 17 (*virga*).

191 «Il tuo Creatore ti ha destinata a portarlo come lo fa il suo *trono* lassù» (*Inno II dell'Annunciazione*, 10: *TMPM* 1, p. 703); «Nulla importa la mia povertà, poiché posseggo in te un tesoro che i re sono venuti a vedere, avendo i re, e Magi, saputo che sei apparso, nuovo Bambino, e Dio di prima dei secoli» (*Inno I del Natale*, 7: *ivi*, p. 705).

192 In Alvarez Campos IV/2, 4095 è tradotto con "dominatorem".

Che dare alla luce il "Dominatore" e "Signore" implichi condividerne[193] le prerogative, lo si comprende dall' *Inno I dell'Annunciazione*[194] dove Maria è definita a sua volta δέσποινα:

> «Μεγάλη οὖν καὶ ταπεινή, δέσποινα[195] ἅμα καὶ δούλη[196]».

Ancora. Come il *dominus* ha dei servi, così li ha colei che è *domina*[197]; in questo punto il pensiero di Romano esprime ed evidenzia quella che sarà una linea di lettura del rapporto tra Maria e i fedeli nella Chiesa che troverà in Ildefonso di Toledo un valido interprete e un intelligente propagatore.

Signora e/o *regina*. Nello stesso *kondakion* - vera e propria *omelia poetica* - fin dalla prima strofa compare l'altro titolo esplicito che ci interessa: «Venite con l'arcangelo Gabriele, rechiamoci anche noi presso la Vergine e porgiamole il saluto come a Madre e nutrice della nostra vita; non è prerogativa soltanto del comandante il saluto alla Regina:

> οὔτε γὰρ μόνῳ πρέπον τῷ στρατηγῷ τὴν βασιλίδα ἀσπάσασθαι

ma anche gli umili possono vederla, parlare con lei, Madre di Dio, che tutte le generazioni proclamano beata...».[198]

---

[193] Occorrerebbe aggiungere: in anticipo! Questione non di poco conto.

[194] Trad. it. in *TMPM* 1, pp. 697-701.

[195] "*Reine* et servante" traduce J. Grosdidier de Matons. Cf *Hymne* IX 14, 1 (*SC* 110, pp. 34-35). Ancora Efrem: «Herrin und Magd».

[196] Ma è con-serva di Gabriele (cf *Hymne* IX 4, 7). Il passo prosegue con l'interrogativo: "come chiamarti?", dove riconosciamo di nuovo Efrem (cf ancora *Hymnus* XIII, 16: «Magnus Patris ex puella»).

[197] Tenendo conto che la passione a morte di Cristo è vista dai Padri antichi come il momento nuziale della redenzione, si può dire che tale momento salvifico si colloca sulla linea di Cana dove la Madre di Gesù *'dice' ai servi: "Fate...*[imperativo]". Cf anche *Hymne* XLI, 1, dove Eva è al servizio di Maria.

[198] *Inno I dell'Annunciazione*, 1: in *TMPM* 1, p. 697 (*SC* 110, p. 20).

Volutamente indugiamo un po' su questo passo, perché - posto in relazione con quelli che abbiamo citato nelle righe precedenti - aiuta a constatare, ma anche a distinguere tra modalità espressive diverse di uno stesso convincimento di fondo che tocca il terreno della fede, anche se occasionalmente rivestito di metafore e di richiami all'esperienza vissuta da chi celebra il mistero. Il linguaggio è senza dubbio poetico nella forma e allusivo di relazioni e situazioni umane che qui servono come mezzo espressivo; nello stesso tempo però segnala l'esistenza di reali rapporti in qualche modo gerarchici tra gli angeli[199], gli uomini[200] e la *Vergine e Sposa*. Il poeta, nel contemplare e cantare l'evento, fa ricorso a un'immagine a tutti comprensibile, quella di un'imperatrice-regina - referente ultimo dell'esercito e dei suoi comandanti - , di una persona che appartiene al cuore della famiglia reale vuoi come sposa vuoi come madre del re, detentrice perciò di un'*autorità* particolare.[201] L'angelo è latore di un "comando d'amore da parte di Dio" e rende omaggio alla destinataria tessendone le lodi; la chiama "illibata", "Vergine eletta da Dio", "pia", "amabile e bella", "graziosa", "intatta", "incontaminata", "Madre ignara di nozze", "Vergine e sposa", lasciando intendere che è proprio questa sua *eccezionalità*-

---

[199] Prima dell'Incarnazione possono considerarsi, stando alle parole proferite da Gabriele nella IV strofa dell'inno, creature simili a noi, servi come noi di Dio. L'angelo dice a Maria: "perché temi un tuo simile (σύνδουλον)?" (cf *Inno I dell'Annunciazione*, 4*: TMPM* 1, p. 698 - *SC* 110, p. 24). Dopo l'Incarnazione anche gli angeli passano in una posizione subordinata rispetto alla Madre di Dio.

[200] Gli umili, i poveri in senso religioso - cf τοῖς ταπεινοῖς, tra i quali si colloca lo stesso Romano che nell'acrostico dell'inno si definisce appunto ταπεινός.

[201] A margine annotiamo un dato risaputo: in oriente la regina-madre ha *autorità* superiore a quella della regina-sposa (cf A. SERRA, *Regina* II, in *NDM*, pp. 1191-1192). In Maria si riconoscono entrambe le realtà. L'*autorità*, che discende dal sacro timore che la Vergine-Madre incute, è implicitamente sottolineata, ad. es., negli *Inni* IX, 7 (Gabriele *trema* davanti a Maria). 13 (a Giuseppe Maria appare insieme *terribile* [φοβερά] e *dolce*) e in XI, 6 (citato *sopra*).

singolarità a renderla degna, agli occhi di Dio, di diventare Sposa e Madre del Re, in una parola βασιλίς. La serie di appellativi o di elogi rivolti a Maria traducono il saluto dell'angelo al quale deve aggiungersi il nostro: siamo invitati ad acclamarla *Madre e nutrice della nostra vita*: *madre e regina*, dunque. Il rango di Maria, per la presenza in lei di colui che il "trono di fuoco del cielo" non può contenere, è superiore a quello delle gerarchie angeliche anche se, diversamente dalle regine di questo mondo - e questo appare eccezionale - ella rimane accessibile agli umili. Per il fatto che è destinata a dare alla luce il Signore, ella ormai appartiene alla sfera di Dio: Gabriele perciò si spaventa davanti a lei per gli imminenti prodigi che stanno per coinvolgerla; egli, che pure ha avuto il potere di rendere muto Zaccaria, nulla può davanti a questa fanciulla e alle sue esitazioni.[202] A lei è dato da Dio, questo l'angelo lo sa bene, un potere che a nessun altro mai è stato concesso: quello di far irrompere nel mondo la salvezza.[203] Lo stesso Giuseppe - che si sostituisce a Gabriele nel dialogo con Maria e che contempla in lei il "trono terribile" di Dio, che la vede "grande (μεγάλη)" e umile al tempo stesso, "regina (δέσποινα)" e ancella, è preso dallo sgomento di fronte allo splendore abbagliante (εὐδοξία) della sua persona, e la *invoca*, riconoscendole implicitamente un *potere*: «O Luminosa, fiamma vedo, un braciere vedo, che ti circonda: ne sono spaventato, o Maria! *Proteggimi*, non mi consumare. Il tuo seno, irreprensibile, è divenuto una fornace improvvisa, piena di fuoco, fa' che non mi dissolva, te ne prego, *risparmiami*. Vuoi che anch'io, come una volta Mosè, *mi tolga i sandali*, vuoi che *ti ascolti* e che, *da te istruito*[204], ti dica: "Ave, Vergine e Sposa"?»[205] Distanza, bisogno e invocazione di protezione, sacro timore, obbedienza, e -

---

[202] Cf la IV strofa.

[203] «Car c'est pour mettre à sac le royaume de la douleur que je suis venue, pleine de grâce - διὰ τοῦτο τὰ τῆς λύπης ἐκπορθήσουσα ἥκω νῦν ἡ κεχαριτωμένη»: *Hymne* XI, 10 (*SC* 110, p. 100).

[204] Maria esercita dunque un *magistero*: altra componente della regalità.

[205] *Inno I dell'Annunciazione*, in *TMPM* 1, pp. 700-701.

potremmo dire - discepolato, sono tutti atteggiamenti e temi emergenti dalla riflessione sul mistero della maternità divina e regale di Maria all'interno della celebrazione liturgica della festa dell'Annunciazione[206] cui questo componimento è destinato.

Possiamo concludere.

Il "sì" di Maria, Δέσποινα e Βασιλίς, è la risposta di un amore libero che cambia le sorti del mondo e pone la Vergine alla testa dell'umanità che in lei viene *liberata*.

La "guida" è nel modo più assoluto una connotazione tipica della regalità: Maria è consapevole di dover "*ricondurre* l'umanità nel paradiso"; nell'*Inno* XVII 10, 6 troviamo con chiarezza affermata la funzione di *dirigere* come propria della Theotokos.[207]

La capacità di trasformare e rovesciare le situazioni[208] è espressiva del suo *dominio* sulla storia in forza del suo essere "serva" di Dio.

La regalità, intesa come specifica *missione* assegnata da Cristo alla propria Madre, costituisce l'apporto più significativo di Romano all'elaborazione di quello che appare come un dato teologico importante e impegnativo per la fede dei redenti.

Tutto questo, prima che sullo stesso campo di riflessione venga a inserirsi la prospettiva dell'assunzione al cielo, che certamente esalta la dimensione regale di Maria, ma - inavvertitamente - forse anche la sposta.

§ 5. VENANZIO FORTUNATO (ca. 530 - 600 ca.). "Regina felix"

[206] «La festa del 25 marzo è stata introdotta verso il 530 a Costantinopoli e l'inno è tra i primi che celebrano la ricorrenza» (*TMPM* 1, p. 697 n. 3).

[207] «Marie nous a montré le chemin» (*SC* 110, p. 283).

[208] Cf «*Muta* paupertatem meam propter eum quem peperisti» (*Hymnus* XI 8, 10-11).

L'attribuzione del poema *In laudem sanctae Mariae*[209] a colui che fu dal 597 vescovo di Poitiers è oggi accettata dalla critica.[210] Si può dunque affermare, con il Luis, che egli fu «el primier poeta occidental que *ex professo* cantó la grandeza de la Reina del cielo».[211] I 360 versi del carme che esamineremo costituiscono, nel loro insieme, una confessione e una lode dirette proprio alla "regalità" di Maria.[212]

All'interno del carme riconosciamo senza difficoltà tutti i sottotemi a noi già noti. Due elementi relativamente nuovi[213] vale forse la pena di evidenziare subito. Il primo, di natura linguistica, riguarda l'uso esplicito del vocabolo "regina" per definire un complesso di funzioni che vanno oltre l'aggancio con la "verginità", componente tematica pur ovviamente presente.[214] Il secondo consiste nella probabile acquisizione - sia pure secondo il sentire proprio dell'Autore (nei versi che cantano

---

[209] Il testo si trova in: VENANTII FORTUNATI *Opera poetica. Carminum Epistularum Expositionum libri XI*, Weidman, Berolini 1881 (*Monumenta Germaniae Historica - Auctorum Antiquissimorum* ,Tomi IV pars prior), pp. 371-380. Il recensore, F. Leo, lo colloca a torto tra le opere dubbie (*Carminum Spuriorum Appendix*). Un'edizione recente dei poemi curata da Marc Reydellet (VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, Les Belles Lettres, Paris 1994ss) fa posto solo ai testi ritenuti sicuri dal Leo. - Ci serviremo naturalmente di qualche passo desunto da altri frammenti mariani, ma l'opera appena citata (che si può leggere anche in: Alvarez Campos VI, 6946-6956) contiene già da sola tutto l'essenziale.

[210] Cf G. M. DREVES, *Hymn. Studien zu Ven. Fort. und Rabannus Maurus*, München 1906, pp. 13-54; S. ALVAREZ, *Poesía de la Santísima Virgen en la edad antigua*, in *Verdad y Vida* 20 (1962) pp. 322-323.

[211] Cf A. LUIS, *La Realeza de María, op. cit.*, p. 41.

[212] Lode cui si associano gli angeli e i santi del paradiso: cf gli incisi dei vv. 319-324 (Michele arcangelo), 327-330 (Gabriele), 337-342 (Giovanni Battista, con Pietro e Stefano, ecc.).

[213] Dell'uno e dell'altro si intuiscono facilmente le fonti.

[214] Quanto importante sia per V. F. l'argomento della verginità - ma non dimentichiamo gli autori sinora esaminati - è ben precisato nell'articolo di S. FOLGADO FLÓREZ, *Devoción y culto a la Virgen en Venancio Fortunato* in *De cultu mariano saeculis VI-IX*, vol. III. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1972, pp. 92-96.

l'*intronizzazione* e, in particolare, la *coronazione*[215]) - della prospettiva assunzionistica, da tempo al centro dell'attenzione soprattutto dell'Oriente cristiano; va detto però che tale prospettiva rimane sullo sfondo, arricchisce di un dato nuovo la comprensione della realtà che stiamo studiando, ma è solo "una" angolatura che si aggiunge a quanto già la teologia da lungo tempo aveva elaborato e saldamente fondato.[216] Vediamo dunque che cosa crede questo Padre latino.

Dio ha *scelto* ed *elevato* Maria assumendo da lei l'umanità[217]:

> «O Virgo excellens, vincens super omnia matres,
> *quam genus erexit* cui Deus alta dedit...»[218]

Maria è *la più alta* tra tutte le creature,[219] la sua *straordinaria*

---

[215] «Devançant les artistes, peintres et sculpteurs» (H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, *op. cit.*, p. 304).

[216] I vv. 259-266 sono citati da M. Jugie come testimonianza dell'attenzione dell'Occidente alla realtà dell'assunzione corporea di Maria, ma il loro valore in tal senso è ridimensionato dal celebre studioso: «Il s'agit sans nul doute ici du *triomphe* de la Vierge-Mère *dans la gloire*; mais s'agit-il de son assomption glorieuse en corps et en âme? Il est très probable que oui, car Fortunat, contemporain et ami di saint Grégoire de Tours, devait admettre, comme lui, la résurrection glorieuse de Marie. On reconnaîtra cependant que le texte ne renferme *aucune indication expresse* sur ce point» (*La Mort et l'Assomption...*, *op. cit.*, p. 269-270). A nostro parere l'elaborazione del dato sulla regalità - in ambito 'istituzionale' - precede di gran lunga quello sull'assunzione in anima e corpo.

[217] «Quod Deus amplexus carnem est, caro iuncta cohaesit: / stat Deus et homo fit Christus, utrumque genus. / Non Deus in carnem est versus: Deus accipit artus, / non se permutans, sed sibi membra levans» (*In laudem*, vv. 31-34).

[218] *In laudem*, vv. 203-204. Va evidenziato che si tratta di un innalzamento intrinsecamente connesso già con la maternità divina.

[219] «*Celsa* super cedros et vasta cacumina montis, / subque tuis plantis et rota solis adest» (*In laudem*, vv. 213-214); «*Exsuperans* portas Sion splendore corusco» (*ivi*, v. 240); «omnibus officiis lampade *maior* ades» (*ivi*, v. 223); «Cuius honore sacro genetrix *transcendis* Olympum» (*ivi*, v. 259).

nobiltà[220] le deriva dall'essere stata onorata e adornata[221] da Dio; proprio in quanto madre è un onore *per* Dio[222], in terra[223] e in cielo[224], anche per ciò che ha dato di suo.[225] La sua condizione è *unica*, senza paragoni.[226]

Il Nostro non trascura l'argomento della davidicità, la linea regale umana. Commentando *Ger* 23, 5 - «Ecce dies venient et

---

[220] Cf vv. 263-264 che citeremo tra poco, e «Virgo *insignis*... » (*In laudem*, vv. 119 e 337).

[221] «*Ornata* ex partu, Mater opima, tuo» (*In laudem*, v. 266). - «El tema de la maternidad lo encuadra y desarrolla en su más amplio contexto doctrinal, implicativo de todas las demás prerrogativas que engrandecen y dignifican la persona de la predestinada para ser Madre de Dios y Reina del mundo... Dichas prerrogativas acompañan, en consecuencia obligada, a la razón fundamental de la existencia toda de la Virgen. Es la lógica sobrenatural del hacer divino que santifica y confiere la gracia según un orden proporcional *a la misión* encomendada y cometido que cumplir» (S. FOLGADO FLÓREZ, *Devoción y culto a la Virgen en Venancio Fortunato, op. cit.*, pp. 97-98).

[222] La definizione di Maria quale "*honos Tonantis*" (*In laudem*, v. 10), "onore" che l'Autore riconosce frutto dell'amore del Signore (*ivi*, v. 343), introduce praticamente da subito nel poema il tema dell'*eccellenza*, tema largamente presente nelle opere di Venanzio Fortunato dedicate alla Vergine. La Madre del Signore, Vergine sacra a Dio (*ivi*, v. 87), è *la prima* fra i cori delle vergini («Flore puellarum rosea stipante corona, / Inter virgineos prima Maria choros»: *Epitaphium Vilithutae [Vilitrutae]* in *Carmina Miscellanea* - *PL* 88, 175 A), è colei che *radiosa di meriti* (*In laudem*, v. 175), *supera le madri di tutto il mondo* (*ivi*, v. 203) perché la sua discendenza l'ha innalzata e Dio le ha concesso cose eccelse; possiede *doni di bellezza superiori a quelli di tutti gli uomini* (*ivi*, v. 232); *la sola senza esempi, feconda e libera da ogni legame* (*ivi*, v. 245) è perciò degna dell'ossequio celeste (*ivi*, vv. 179ss). Molte e varie espressioni poetiche si aggiungono e arricchiscono questo che è il linguaggio della fede, della contemplazione e della lode. Sul tema dell'eccellenza cf S. FOLGADO FLÓREZ, *Devoción y culto a la Virgen en Venancio Fortunato, op. cit.*, p. 97.

[223] «Quis te nunc sensus, Domini pia Mater, habebat / cum tibi talis erat fetus *honore novus*?» (*In laudem*, vv. 175-176).

[224] «Ornans Hierusalem sanctam, speciosa venustas, / a facie templi *vas in honore Dei*» (*In laudem*, vv. 221-222) - «Nomen *honoratum*, benedicta Maria per aevum» (*ivi*, v. 229). - «Cuius [= Geniti] honore pio vivis *honore novo*» (*ivi*, v. 348).

[225] «O *meritis radians*...» (*In laudem*, v. 179).

[226] «O Virgo *insignis* nobisque medella *monades*» (*In laudem*, v. 119); «*praelata* astrigeris *sola* puella choris» (*ivi*, v. 216).

David suscito germen, / et regnabit rex atque erit hic sapiens»[227] - riconosce in Maria il "germoglio giusto" suscitato da Dio a Davide.[228] La Vergine è collocata tra il *re* Davide e il Figlio suo che *regnerà da re:* il *principe dei secoli* di Isaia.[229] Citando quest'ultimo profeta, la chiama altresì «figlia di Iesse», e «*virga*» da cui nasce «il fiore che è Cristo».[230] Se anche dal punto di vista umano Maria si trova inserita in una linea di discendenza nobile, che la distingue, la separa e la pone in una relazione particolare con l'adempimento della Promessa, con il *Regno* e il *Re che viene*, a maggior ragione ella supera ogni creatura a causa della maternità divina, che della Promessa è il compimento.

Direttamente connessa con quella materna ritroviamo la dimensione *sponsale*[231], ugualmente contraddistinta dal tratto regale, significativa della sua intima unione con Dio[232] che per ineffabile condiscendenza nasce da lei.[233] In questo evento - sia pure in una prospettiva diversa da quella di Efrem[234] - viene colta una reciprocità, uno *scambio*[235]: Maria offre se stessa allo Spirito

---

227 *In laudem*, vv. 17-18.

228 «*Hoc germen iustum Virgo est* et rex suus infans, / iudicium faciens arbiter, orbis erus» (*In laudem*, vv. 19-20).

229 «In saecula Princeps» (*In laudem*, v. 91): cf *Is* 9, 6-7.

230 Cf: «radicis florem *Iessea virgo* daret» (*In laudem*, v. 10).

231 Ancora una volta è il *Sal* 19 (18), 6 ad essere citato: «Qua tanquam sponsus thalamo procedit ab alvo» (*In laudem*, v. 27); ma ricompare anche, sullo sfondo, il *Sal* 45 (44): «Cuius diffusa in labiis est gratia florens» (*ivi*, v. 163). - Nel v. 20 *erus* (o *herus*) con cui viene designato Cristo, indica insieme il padrone, *lo sposo*, il sovrano.

232 «O uteri thalamus, nova iunctio facta salutis / qua Deus atque caro *nupsit* honore novo! / Quod Deus amplexus carnem est, caro iuncta cohaesit: / stat Deus et homo fit Christus, utrumque genus»: *In laudem*, vv. 29-32.

233 Il v. 138 («Floruit interius per tua membra Deus») fa pensare a quel "Deus ex genere meo" che Ambrogio indicava quale significato del Nome di Maria.

234 Cf *Nat.* 16, 11.

235 Prima di Venanzio Fortunato, sia Crisippo di Gerusalemme che Romano il Melode avevano parlato di *trasformazione*. Il concetto di *scambio* comporta una sottolineatura della volontarietà del soggetto consenziente.

«desideroso di abitare in una virginea dimora»[236] e diventa «trono» di Dio[237]. Il tema del trono ricomparirà nella descrizione dell'ingresso nella gloria.

Maria è certamente l'umile *serva*: tale sua condizione però è spiegata - come già in s. Pier Crisologo - dal fatto che Cristo doveva assumere la "forma" del servo[238]; ma è prima di tutto *Mater Dei*[239] ed insieme - questa accentuazione attraversa tutto il componimento - *Mater Domini*[240], *Domini Genetrix*[241], *Mater Dominatoris*[242] e in particolare *Mater Regis*[243] (concetto richiamato anche attraverso la denominazione di "*aula* Dei"[244]), *Mater Principis in saecula*[245] e «Regina» essa stessa. Titolo esplicito, quest'ultimo, che sintetizza il complesso di funzioni regali che il poeta canta in molti modi: applica a lei le parole dette da Dio al *re* Salomone (*1 Re* 3, 12)[246], ne esalta la bellezza contemplandola

---

[236] «Spiritus intactam venerabilis attigit alvum, / Virgineam cupiens inhabitare domum» (*De virginitate*, in *Carmina miscellanea* 8, 6: *PL* 88, col. 268 B - Il carme è introdotto così: "In nomine Domini nostri Iesu Christi, et *dominae meae* Mariae, matris eius": *ivi*, col. 266 B). Affermazioni come questa costituiscono l'humus da cui nascerà il titolo di *dimora dello Spirito Santo*. Nell'inno in onore della santa Croce *Pange, lingua, gloriosi praelium certaminis*, pur non mancando un riferimento a *Fil* 2, 6, troviamo l'idea del passaggio del Verbo dalla reggia del cielo alla reggia che è Maria: «Missus est ab *arce* Patris natus orbis conditor, / Atque ventre virginali carne tactus prodiit»: *Carmina miscellanea* 2, 2 (*PL* 88, col. 88 B). - Maria è *aula Dei*: cf qui *sotto* e n. 244). - «Arx, dès l'époque classique évoque le lieu d'où règne le "tyran", *le roi*»: M. REYDELLET (ed.), Venance Fortunat. *Poèmes*, *op. cit.*, p. 180.

[237] «Qualiter aut Rafahel occursum inpenderet almae / te portante Deum, dum putat esse thronum?» (*In laudem*, vv. 187-188).

[238] Cf *In laudem*, vv. 42 («de Patre sublimis, de genetrice *humilis*») e 46 («*formam servi* adsumens est minor inde Patris»).

[239] *In laudem*, vv. 71 e 87.

[240] Cf *In laudem*, vv. 66. 175.

[241] Cf *In laudem*, v. 343.

[242] Cf *In laudem*, vv. 105. 113.

[243] Cf *In laudem*, vv. 79. 108.

[244] «*Aula* Dei, ornatus paradisi, gloria *regni*» (*In laudem*, v. 209). Una variante del titolo è "*Virgo* Dei" (*ivi*, v. 87).

[245] Cf *In laudem*, v. 91.

[246] «Qualis nulla fuit, nulla futura venit» (*In laudem*, v. 48).

come "prima guida" (*dux*) del "ceto verginale"[247], e giunge poi, a partire di nuovo dalla riflessione intorno alla divina maternità, ad offrire «la plus belle assertion de la Royauté de Marie jusqu'ici rencontré en Occident»[248]:

> «Factor dans legem, factus sub lege minister:
> ipse faber mundi, filius ipse tibi.
> Unde tuum, Mater, generas natum atque parentem:
> hinc prolem, inde patrem; hoc Deus, illud homo.
> Cuius honore sacro genetrix transcendis Olympum,
> et super astrigeros erigis ora polos.
> Conderis in solio felix regina superno,
> cingeris et niveis, lactea Virgo, choris,
> Nobile nobilior circumsistente senatu,
> consulibus celsis celsior ipsa sedens;
> sic iuxta genitum Regem regina perennem
> ornata ex partu, Mater opima, tuo».[249]

La superiorità rispetto ad ogni creatura appartiene già alla vita terrena della Piena-di-grazia «ad gaudia nata».[250] Regina già nel suo *ingresso* in questo mondo, designata ad essere regina *per sempre* accanto al "Rex *perennis*", la Vergine in cielo viene di nuovo onorata, prima ancora che dagli angeli e dai santi, dal Signore stesso, e da lui *rivestita di gloria*:

> «Horum ante adventum te qualiter ornat amator,
> portavit quem uterus, Virgo beata, tuus;
> dans tibi larga poli, cui tu domus arta fuisti

---

[247] È sotteso il tradizionale, ormai, *Regina virginum*: «Virgineo coetu *dux sexu prima secundo*» (*In laudem*, v. 215).

[248] H. BARRÉ, *La royauté de Marie...*, *op. cit.*, 304. - Un altro studioso, più recentemente, parla di questi distici come del «primier pasaje en que, en Occidente, se llama a boca llena Reina a la Virgen María» (F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII [1956], p. 65).

[249] *In laudem*, vv. 255-266.

[250] "Felix" è probabilmente traduzione del saluto dell'Angelo.

ventris pro hospitio restituendo thronum;[251]
conponendo caput niveum diademate fulvo,
et gemmis rutilam comet honore comam.
adnectens niveo pretiosa monilia collo,
fulguribus variis pectora pura tegens.
Quam speciosum humeris inponit honoris amictum!
Splendore ardescens purpura tincta nitet!
O quotiens coctum zonae micat aura per aurum...».[252]

---

[251] I versi 299-300 («dans tibi *larga poli*, cui tu domus arta fuisti / ventris pro hospitio restituendo *thronum*) ricordano il titolo dato a Maria da un contemporaneo di Venanzio Fortunato, FLAVIO CRESCONIO CORIPPO († ca. 568). Poeta della "romanitas" africana, visse per un certo periodo alla corte di Bisanzio essendovi stato chiamato dall'imperatore Giustino II, successore di Giustiniano dal 565 alla morte, avvenuta nel 578. *In laudem Iustini* - poema epico e d'occasione - contiene una *preghiera* formulata dall'imperatrice in cui, dopo una sequenza di lodi, la Vergine è esaltata come «Creatoris genetrix sanctissima mundi, / *excelsi regina poli*» (*op. cit.*: 3, 52-53). La petizione che segue suona: «*Te*, gloria matrum, */ auxiliumque inploro tuum*: *te* semper *adorem*, / te *fatear Dominam servatricem*que novarum / Iustini rerum: nostrum caput, *inclita*, *serva*. / *Tutare* imperium, vitam *rege*, *perfice* coepta. / *Da bene* dispositis *procedant omnia* nostris / *subde* feras gentes, iusto mucrone superbi / depereant: *vestro* semper *tutamine* vivam» (*ivi*: 3, 62-69 - *MGH A. A.* 3, 128). Anche qui *Signora* appare come traduzione e sinonimo di *Regina*. Le sorti del mondo di quaggiù sono guidate e rette da Dio e dalla Vergine di cui i principi latini sono quasi vassalli. La *signoria-regalità* di Maria si estende dal cielo alla terra ed è avvertita come una realtà che non concerne soltanto le cose dello spirito, ma anche, e qui in primo luogo, le questioni quotidiane e i problemi concreti come sono quelli di un impero che subisce le vessazioni dei barbari e si vede costantemente in pericolo. L'allusione al *Magnificat* - «periscano i superbi» - consente di leggere il ruolo di Maria come quello di chi non solo loda Dio per avere ribaltato le situazioni umane di oppressione ma è nella condizione, in quanto appunto *Signora*, di rovesciare di propria mano le situazioni di pericolo, a favore di chi in lei confida. - Come si vede, alla *regina poli* è attribuita tutta una serie di funzioni - pressappoco le stesse presenti in V. Fortunato - che rendono il titolo significativo di qualcosa di specifico.

[252] *In laudem*, vv. 297-307. - Espressioni simili a quelle contenute nel poema in esame si rinvengono nell'*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi* attribuita ad uno Pseudo-Basilio di Cesarea (VII sec.?). Maria, *trono sublime* di Dio, appare sullo stesso carro cherubico di Cristo: sono scortati da una moltitudine di angeli e di arcangeli. L'autore, sulla falsariga del *Sal* 45 (44), indugia nella descrizione della bellezza della Regina alla destra del Re: «La

La fantasia poetica - impari di fronte all'inesprimibile - non dimentica due particolari antichi, provenienti dalla tradizione apocrifa: la *porpora* che colora il manto[253] e il *diadema*.[254]

All'ossequio e alla venerazione degli abitanti del cielo si uniscono quelli del cosmo:

> «Sidereo obsequio meritis dignissima Virgo,
> cum te divinis cingeret ala choris,
> cuius honore sacro sol ipse tremisceret ortus,
> lunaque sub pedibus quaeret esse tuis,
> artificique suo se machina subderet orbis,
> ac miraretur per tua membra Deus».[255]

Anche la Chiesa - è un Pastore che parla, non dimentichiamolo - le riconosce una "posizione", un "ruolo" e una "autorità" che le provengono da Dio e che appartengono a Maria fin dalla sua vita terrena quando gli angeli la servivano:

Vergine era abbigliata e ornata di frange lavorate in oro e dal colore di giacinto. Ella aveva un *diadema* d'oro sul capo, con una corona di perle sotto il diadema. Miriadi di angeli la circondavano. *Prostrati, questi adoravano il Cristo insieme alla vergine sua Madre*». Su questo scritto pseudoepigrafico cf *TMPM* 4, pp. 729-743; G. GIANBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, vol. I (sec. I-VI), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, pp. 26-28.

[253] Cf anche: «Suavior et roseo nimium rubicundior ostro» (*In laudem*, v. 353). - Il color porpora è allusivo del rango delle imperatrici (cf la voce *violetto* in *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano 1991) - Anche nel *Prato spirituale* "Nostra Signora - Δέσποινα ἡμῶν" appare come la «donna veneranda, *vestita di porpora*». G. Mosco, nato a Damasco verso il 550, fu monaco nel monastero di S. Teodosio presso Gerusalemme e poi nel monastero di Fara nel deserto del Sinai. Nel 580 ca. iniziò una lunga peregrinazione che lo portò nel Sinai, in Egitto, nella Fenicia, in Siria, a Costantinopoli, in Italia; morì a Roma attorno al 619. Era solito rivolgersi alla Vergine con l'invocazione: « Ἁγία Δέσποινα ...» che R. Maisano traduce con «Santa *Regina*...» (Cf *TMPM* 2, pp. 90-95).

[254] Richiamo al κεφαλοδέσμιον che Anna aveva rifiutato?

[255] *In laudem*, vv. 197-202.

«Quid Michael faceret *ductor* sub *principe celso*?»[256]

Il ruolo di *guida*[257] è contrassegno specifico della regalità. Proprio perché posta "al di sopra"[258], è costituita accanto al Figlio *regina* nell'*historia salutis*, con il compito di guidare tutti verso il paradiso[259], lei «gemma superba del trono di Dio»[260] e «gloria del regno»[261], ricolma di ogni ricchezza: di *grazia* e di *potenza*.[262]

In quanto madre del Re-Giudice-Signore del mondo la Vergine è il punto in cui si realizza la Promessa («*Hanc* Ieremias utero ipso sanctificatus, / *monstrans*...»[263]). Ma questa sua prima, in ordine di tempo e di importanza, funzione regale, si prolunga -

---

[256] Il titolo *Regina angelorum* è implicito. Anche qui l'Autore accoglie dati tradizionali. Riportiamo il passo per esteso, per maggiore chiarezza: «O meritis radians, dic, Virgo, putasne videbas / angelicos cursus ire redire novos, / militiam caeli cum te servare vicissim / sentires animo, saepe levata manu? / Quae circa te acies, vel quando iter ire parares, / milia per gressus concomitando tuos? / Quid Michael faceret ductor sub principe celso? / Quid gereret Gabrihel, nuntius ille sacer? / Qualiter aut Rafahel occursum inpenderet almae / te portante Deum, dum putat esse thronum? / Credo alter cuperet plantis substernere plumas / ille excussa ala subnitidare viam. / Duceret iste auras, ne gravis ureret aestas: / ille levans pinnas, vertat ut imber aquas. / Iste ad frena manus retinens, ne sarcina lapset; / neu pes offendat, pendula turma volat. / Quot vigiles turmae, cum te et sopor altus haberet, / solaque dormitans tot vigilare dares?»: *In laudem*, vv. 179-196.

[257] *Regere*, cui il sostantivo *rex* e *regina* vanno ricondotti, ha tra i suoi primi significati quello di *guidare*.

[258] Cf *In laudem*, v. 232 («ultra homines»), v. 240 («maior»), v. 223 («exsuperans»).

[259] «Ad caelos facta es sors, *via*, porta, *rota*» (*In laudem*, v. 208); «*pons* penetrando polos» (*ivi*, v. 210).

[260] Cf *In laudem*, v. 224.

[261] Cf *In laudem*, v. 209.

[262] Più volte ricorre nel poema il sostantivo *ops* con tale sfumatura di significato: cf vv. 76. 144 («... facta creantis *opem*») e specialmente vv. 319-324: «O eccellente bellezza, o donna che sei l'immagine della salvezza, *potente* a causa del frutto del tuo parto e che piaci per la tua verginità, per mezzo tuo la salvezza del mondo si è degnata di nascere e di restaurare il genere umano che la superba Eva ha messo al mondo. Per te, o Madre, migliaia di legioni, secondo il loro ordine, esaltino con la poesia, con la voce e con la lira *questa tua potenza*» (*TMPM* 3, p. 614).

[263] Cf *In laudem*, vv. 15-16.

come verso il proprio fine - nella funzione ugualmente regale di *portare la salvezza*: il *partum Virginis* è anche *opus Virginis* in forza del consenso della fede offerto dall'umile fanciulla di Nazareth (cf v. 3: «... hoc *ferre* puellam»); è lei che "detiene"[264] con *potenza*[265] e che *porta in sé doni nuovi*[266] di cui *fa dono*[267] all'umanità decaduta: («Emmanuhel nostrum virgine *dante* canens»[268]). La Salvezza e le infinite grazie ad essa connesse costituiscono la "ricchezza" della regina.[269]

La *modalità* con cui il Dono viene offerto è espressa attraverso il simbolismo regale della luce[270] che Maria "irradia", ma che "è" essa stessa, in quanto ricettacolo della sorgente della luce[271], a guisa di candelabro che contiene la lucerna del Verbo.[272] La luminosità e trasparenza di Maria sono già proprie della sua

---

[264] *In laudem*, v. 121: «Quaque Creatorem meruisti ventre *tenere*»; cf anche v. 143: «subportans fabricata fabrum et humana Tonantem».

[265] «Anniculum portans agnum antiquumque gigantem»: *In laudem*, v. 155.

[266] *In laudem*, v. 68: «... quae *nova dona* gerit», e v. 177: «*Praemia quanta uterum inplebant* et gaudia pectus».

[267] *In laudem*, v. 339: «Ecce tuus florens uterus *quae praestitit orbi*!».

[268] *In laudem*, v. 8.

[269] «... quam Deus implevit totius orbis ope!» (*In laudem*, v. 120).

[270] Cf, ad es., i vv. 122 («et generare diem concipiente fide») e 134 («lucidiorque dies te generante nitet»). - Ricordiamo di nuovo l'*Omelia sulla consacrazione della chiesa di Filippi* nella quale la *sovranità* è il primo aspetto, abbagliante, che si coglie nella persona che si autorivela. Il vescovo Basilio vede in sogno una donna che richiama quella dell'Apocalisse (e alla quale si rivolge con l'invocazione «O mia sovrana, e Madre del mio Signore»!): Maria è «splendente come il sole» e le sue vesti «brillano di luce» (*TMPM* 4, pp. 737-738).

[271] «Post tenebras solem revocat tuus alvus in orbem» (*In laudem*, v. 135); «[genetrix] rem splendoris habens...» (*ivi*, v. 150). Cf ancora i vv. 153-154: «Cuius stella erat et sol matutinus in alvo, / infra arcam abscondens fulgida luna iubar». I termini *sole, arca, luna* rinviano senza dubbio alcuno ad *Ap* 11, 19; 12, 1-2.

[272] Cf *In laudem*, v. 219. - Si possono aggiungere altri passi: «Ore diem iaculans, radiis a fronte sagittans» (*ivi*, v. 225, che fa pensare a Mosè, "guida" del popolo di Dio nel deserto e "re", secondo Filone); «alta super soles et super astra nitens» (*ivi*, v. 350).

esperienza terrena: è lei la "finestra"[273] attraverso la quale si vede Dio, del cui volto trasmette i radiosi bagliori.[274]

La nuova Eva è mediatrice di salvezza («*Per quem* [*partum*] est se nasci dignata redemptio mundi»[275]; «*Per quam* omnes fines terrae meruere salutem»[276]) ed è chiamata ora a "purificare" il mondo[277] e a nutrire l'umanità con il Pane di vita.[278] Al ruolo *centrale* - che è quanto dire *regale* - di irradiazione e di purificazione, si aggiunge dunque quello ugualmente fontale del sostentamento universale: «*nunc* tuus est uterus hinc cibus atque salus».[279]

Anche la *missione* di evangelizzare che abbiamo ritrovato in s. Romano è funzione regale: colei che è «forma salutis»[280] può - nella condizione di regina gloriosa seduta accanto a Cristo - guidare l'umanità con la luce del vangelo perché, le dichiara il poeta, «Occulti in terris sacramenti conscia summi / et secreta poli sunt patefacta tibi».[281]

Il rovesciamento dell'antico ordine, idea che abbiamo registrato già in Efrem come legata al nostro tema, è attestata con chiarezza anche in questo celebre inno: «de limo in caelum nos

---

[273] Cf *Quem terra, pontus, aethera*: «intrent ut astra flebiles, caeli *fenestra* facta es» (PL 88, 265).

[274] Cf *In laudem*, v. 228.

[275] *In laudem*, v. 321. - Il poeta dimostra «en reiteradas constataciones explícitas e implícitas, su devoción, fe y creencia en las prerrogativas y *funciones salvíficas* de la Virgen-Madre, contrastadas de continuo con *las mismas funciones mesiánica* de su Hijo, el Redentor» (S. FOLGADO FLÓREZ, *Devoción y culto a la Virgen en Venancio Fortunato*, *op. cit.*, p. 90). Ma dire messianico è dire regale.

[276] *In laudem*, v. 357.

[277] «... mundatura novo partu de crimine mundum» (*In laudem*, v. 123).

[278] Cf «spem et caeli panem spica novella ferens» (*In laudem*, v. 152). Andrea di Creta ne leggerà il ruolo liturgico, proprio in quanto regina madre dei cristiani che prepara la mensa eucaristica e nutre con il Pane di vita (cf *sopra*, nota 177).

[279] *In laudem*, v. 132. Cf anche l'accostamento Maria-Sion (vv. 23. 107).

[280] *In laudem*, v. 319.

[281] *In laudem*, vv. 241-242.

facis ire sinu».[282] Maria è vincitrice del male[283] per avere il Figlio suo distrutto l'inferno e restituito i prigionieri alla patria[284].

La Madre del Messia è *causa* della salvezza,[285] è all'origine del rinnovamento dell'ordine delle cose («Fructu sancta pio *renovasti* tempora rerum»[286]), è all'origine del rinnovamento del genere umano («atque creaturae fulgida massa novae»[287]) e sta *davanti a tutti* come «auxilium terrae, fulgor coronaque poli».[288]

§ 6. ILDEFONSO DI TOLEDO (607ca. - 667). "Ut serviam tibi"

Il *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*[289], oltre che una appassionata difesa della verginità di Maria è, nell'intenzione del suo Autore, un trattato di cristologia, una *confessio fidei* nella divinità e umanità del Figlio di Dio nato dalla Vergine.

La contemplazione sostiene l'argomentazione. Per il santo vescovo di Toledo[290] il mistero dell'Incarnazione è oggetto di

---

[282] *In laudem*, v. 342.

[283] «Tartara disrumpens, patriae captiva reducens» (*In laudem*, v. 329).

[284] Cf *In laudem*, v. 329.

[285] Cf i «*per quam*...» citati.

[286] *In laudem*, v. 133. Maria non è solo Nuova Eva, ma l'*albero della vita* stesso: «Allora, sotto forma di frutto, la morte pendette dalla fronda; ma ora *il tuo seno è cibo e salvezza*» (v. 119).

[287] *In laudem*, v. 218.

[288] *In laudem*, v. 338.

[289] Il testo latino qui utilizzato è quello che si trova in: SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *La virginidad perpetua de Santa María*. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico por Vicente Blanco García, Madrid 1971, pp. 43-154. - In *TMPM* 3, pp. 648-688, l'opera - riportata in buona parte e tradotta in italiano, - reca il titolo: *Libro sulla verginità della santa Maria contro tre negatori* (cf *PL* 96, coll. 53-110). I tre negatori sono Gioviniano, Elvidio ed un Giudeo non nominato: personificazioni delle tendenze eretiche circa la verginità di Maria.

[290] Fu eletto a tale carica nel 657, mentre era ancora diacono, ma abate del monastero toledano dei SS. Cosma e Damiano dove aveva fatto la propria professione monastica (cf M. C. CELLETTI, *Ildefonso, arcivescovo di Toledo*,

stupore, fonte di dolcezza; le condizioni per poterlo esprimere sono l'amore, l'illuminazione interiore e la sapienza che vengono dallo Spirito[291]; ne parla perciò senza ricorrere ad altre prove che non siano quelle scritturistiche.

Il tema che ci interessa è sicuramente marginale[292] nell'opera che prendiamo in considerazione; ciò nonostante, forse anzi a maggior ragione, i dati che possiamo raccogliere sono per diversi aspetti - a partire da quello storico - significativi.[293]

L'Autore sottolinea in primo luogo la regalità di Cristo: il "germoglio davidico" predetto da Geremia,[294] "il re che viene"

---

in *Bibliotheca Sanctorum* VII, coll. 756-757).

[291] Lo stesso pensiero lo abbiamo incontrato in Crisippo.

[292] Nel senso della motivazione prima, che genera lo scritto: la difesa della *verginità* di Maria (e implicitamente della Chiesa, e di chi nella Chiesa ne fa una scelta di vita). È con l'intenzione di difendere la *verginità* che Ildefonso parla subito, in sostanza, di *regalità*.

[293] «Más importante nos resulta la doctrina mariológica que *supone* el Santo Doctor, y que *sin probarla, o razonandola muy someramente*, la presenta como doctrina *indiscutida, ordinaria, natural, corriente y del dominio común*. *Tal es el caso de la Realeza de María Santísima*. No entra en el plan de su obra demostrarla; y esto no obstante la proclama desde las primeras líneas, la sostiene durante todo el tratado y la desarrolla, aunque no de intento, al final del libro»: F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), p. 66. - Una ricerca importante per il nostro argomento è quella condotta da I. M. CASCANTE, *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo*. Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Editorial Casulleras, Barcelona 1958 (specialmente il cap. VII: *Realeza de María y esclavitud mariana*, pp. 271-322). Lo studioso dimostra l'esistenza, in s. Ildefonso, di un quadro di idee ben preciso a monte degli spunti che pur offre nel *De virginitate* (così citeremo da questo momento il *libellus*, facendo seguire il capitolo e le righe secondo la numerazione ad esse data nell'ed. critica da V. Blanco García).

[294] «Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen iustum, et regnabit rex...» (*Ger* 23, 5): *De virginitate* VI, 647-648.

annunciato da Zaccaria,[295] il "re dei Giudei",[296] il "re dei secoli",[297] il "re dei cieli",[298] il "re della gloria"[299] di fronte al quale tutti i re della terra si chiuderanno la bocca[300] essendo tutti posti sotto il suo comando[301]; al Figlio di Dio fatto Uomo il dominio appartiene di diritto.[302] *Dominio e sottomissione* sono due motivi ripresi da sant'Ildefonso anche là dove giunge a parlare della regalità di Maria. Maria è prima di tutto e fondamentalmente la *Madre Vergine del Re-Cristo*, e contemporaneamente la *sola* creatura a cui Dio si unisce per assumere l'umanità[303]; ella diviene Madre del *dominatore* dell'universo e *perciò* di fatto e immediatamente "domina". Il suo ruolo *nel dominio*[304] *del Figlio* è chiaramente

---

[295] «Dicite filiae Sion: ecce rex tuus venit tibi iustus et salvans...» (*Zc* 9, 9): *De virginitate* V, 544.

[296] Come tale riconosciuto dai Magi (cf *Mt* 2, 1ss): *De virginitate* VII, 854-855.

[297] «Rex saeculorum»: *De virginitate* I, 104.

[298] «Caelorum rex est possessor iuris istius»: *De virginitate* II, 177.

[299] *Sal* 24 (23), 7ss: cf *De virginitate* X, 1393-1395.

[300] *Is* 52, 15: cf *De virginitate* V, 549.

[301] «Solus adorandus iste sit Deus, cui *ducatu suo* adorantes *subdidit reges*»: *De virginitate* IX, 1175.

[302] «... sed proprii iure dominii» (cf *Sal* 2, 7-9): *De virginitate* VII, 784-788. - Verso la fine dello stesso capitolo cita *Dan* 7, 13-14: «Hoc enim est quod et Daniel dicit: "Aspiciebam in visu noctis, et ecce in nubibus caeli quasi filius hominis veniebat". Subiungit et dicit: "Et usque ad antiquum dierum pervenit", id est, usque ad Patrem. Post haec infert: "Et in conspectu eius obtulerunt eum; et *dedit ei potestatem et regnum, et omnis populus, tribus et linguae ipsi servient*". *Potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur*» (*Ivi*, 951-957).

[303] Ildefonso allude a Maria *Sponsa Dei:* «Haec [Dei genetrix], in Psalmis, thalamus Dei est, quia de utero eius iste incarnatus Deus processit velut sponsus» (*De virginitate* III, 350-351).

[304] Andrebbe studiata la ragione della maggior frequenza del termine *dominus* rispetto a *rex*. È chiaro che Ildefonso parla del Regno di Dio e della Signoria di Dio. Non sono da escludersi ragioni storiche contingenti. Lo stesso problema potrebbe interessare anche il rapporto *dominus-domina* e *servus*; ma non dobbiamo dimenticare un'invocazione a Maria di Romano il Melode che aiuta a restare in equilibrio tra le realtà umane, i condizionamenti linguistici che esse originano, e le realtà dello spirito che pure attingono il linguaggio dal

affermato nell'*opusculum praefationis*[305]: dove si capisce come per l'Autore le realtà della fede - all'interno delle quali si collocano la regalità di Cristo e di Maria - siano attingibili soltanto attraverso la preghiera:

> «*Domina mea, dominatrix mea, dominans mihi*, mater Domini mei, ancilla Filii tui, genetrix factoris mundi, te rogo, te oro, te quaeso, habeam spiritum Domini tui, habeam spiritum Filii tui, habeam spiritum redemptoris mei, ut de te vera et digna sapiam, de te vera et digna loquar, de te vera et digna, quaecumque sunt, dicam. Tu electa a Deo, adsumpta a Deo, advocata a Deo, proxima Deo, adhaerens Deo, coniuncta Deo».[306]

Il primo capitolo del trattato si apre con una supplica dove appare esplicito il riconoscimento non solo del titolo-prerogativa di Maria, ma anche del suo dominio di fatto sul servo: il vescovo, ma anche ogni membro della Chiesa, come vedremo.[307]

---

quotidiano: Χαῖρε, ἡ ἐλπὶς τῶν οἰκετῶν σου (dove i "servi" sono "le persone di casa", i "familiari"; cf nel *De virginitate* il "famulari", l' "essere *famulus*"; qui il punto di partenza è certamente *Lc* 1, 38 (ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου), mentre *Lc* 1, 43 potrebbe spiegare l'insistenza nell'usare "domina" più che "regina". - Il concetto di "schiavitù" usato a proposito di Ildefonso è fuorviante; la "devotio" concreta del santo vescovo di Toledo consisteva primariamente nella fede e nella fede celebrata nella liturgia, cui erano invitate le folle.

[305] «In qua exprimitur humilis devotio atque pia confessio»: *De virginitate*, praef., *op. cit.*, p. 43.

[306] *De virginitate* I, 83-88.

[307] «En estas primieras palabras de salutación a la Virgen sin mancilla, no ha aparecido el título de Reina, pero sí una explicación más profunda de los fundamentos que sostienen su realeza. La llama a boca llena *Domina*, Señora; y como si el uso frecuente de la palabra hubiese desvirtuado su propio significado, lo explica con dos apuestos declarativos: *dominatrix mea, dominans mihi*. Es ella la Señora absoluta que tiene y ejerce un dominio completo sobre el siervo; no es meramente *dominatrix*, la que tiene el título (un mero título) de dominio, sino la que de hecho domina, *dominans mihi*. Y título y ejercicio le provienen de ser la Madre del Señor, la engendradora del Hacedor del mundo: *Mater Domini mei, genitrix Factoris mundi*» (F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, *op. cit.*, pp. 66-67). - Alla «verdadera Soberanía, que es la Soberanía Regia» corrisponde da parte di chi accetta di vivere in intima *unione*

Il mistero della Madre di Dio è *uno* con quello del Figlio e non può essere diversamente, perché la verità dell'umanità di Maria è la garanzia suprema della verità dell'Incarnazione del Verbo. Proprio questa unità inscindibile spiega come Ildefonso possa invocare Maria in ordine all'effusione dello Spirito.[308] Egli riconosce la Vergine come intimamente inserita nel mistero trinitario di Dio, nel suo piano salvifico e in particolare nel mistero del *regno* - a noi pure annunciato e promesso[309] - che al Figlio di Dio appartiene. Il Messia è un *re potente* e la Madre del Messia è in relazione con la potenza di lui. È importante rilevare come la prima affermazione esplicita concernente la regalità di Maria - ma dire *regalità* è, a guardar bene, dire *signoria* della Vergine[310] - sia posta in parallelismo proprio con quella dell'annunciata regalità di Cristo:

> «Tota invisibiliter Trinitas conceptionem operabitur in te; sola persona Filii Dei in corpore nascitura carnem adsumet de te. Ideoque quod concipietur, quod nascetur ex te, quod prodiet ex te, quod generabitur ex te, quod parturietur ex te, sanctum vocabitur, Filius Dei. Erit magnus hic Deus virtutum, hic *rex saeculorum*, hic factor omnium rerum.
> Ecce beata tu inter mulieres, integra inter puerperas, *domina*

---

con lei (tema che richiama quello dell'*unione con Dio*), una «verdadera servidumbre»: *Ivi*, p. 70.

[308] «No se trata de una mera impetración, sino de un mandato, de una acción eficaz» (F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, *op. cit.*, pp. 68).

[309] Cf *De virginitate* II, 260.

[310] Nella stesura dell' opera l'A. ha seguito lo stile dei *Synonyma* di s. Isidoro di Siviglia («Incipit libellus de virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles, *more synonymorum conscriptus*...»: *De virginitate, op. cit.* p. 49). Su questo punto cf V. BLANCO GARCÍA, *Gramática y estilo del tratado. III - Sinonimia*, in: SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *La virginidad perpetua de Santa María*, *op. cit.*, pp. 208-211. Ciò consente di affermare che - sicuramente nel passo che ora citiamo, ma anche, come vedremo, in generale - *regina* e *domina* sono pressappoco equivalenti.

inter ancillas, regina inter sorores».[311]

La "maternità regale" - ma si potrebbe dire, ugualmente bene, "regalità materna" - è *beatitudine* per colei che è chiamata ad essere Madre del Salvatore, ed è motivo di riconoscenza e di *lode* per i destinatari della salvezza. Il «*beatam me dicent omnes generationes*» si traduce per questo santo nella scelta radicale di *predicare*, *amare*, *lodare* e - tema importantissimo enunciato sin d'ora - *servire alla gloria di lei* con tutte le proprie forze.[312] Compito di ogni credente è dare prima di tutto gloria a Dio, non c'è dubbio, ma già nel primo capitolo dell'opera in esame è anticipato un concetto che verrà nel seguito della trattazione messo bene in evidenza, la ferma convinzione cioè che rendendo gloria a Maria si rende gloria a Dio: sul fondamento del Magnificat.

Nell'espressione *regina inter sorores* si potrebbe leggere forse un titolo minore della regalità, vicino all'egiziano "regina di tutte le donne"; tenendo conto della personale scelta di vita dell'Autore, che rappresenta un po' il terreno da cui nasce un'attenzione particolare per il tema della verginità consacrata, *regina inter sorores* può legittimamente tradursi con *regina virginum*. Lo si può interpretare come espressivo dell'*eccellenza* di Maria, ma non bisogna perdere di vista il contesto, e la posizione del titolo, che si trova in parallelo con affermazioni sulla regalità e la potenza di Cristo; e non vanno trascurate altre affermazioni presenti nel corpo dello stesso documento. Così, nel cap. II, nell'attacco contro Elvidio, uno dei tre negatori della verginità perpetua, si intrecciano diversi titoli simbolici allusivi

---

[311] *De virginitate* I, 100-107. «¡Con cuánta lógica ha llegado San Ildefonso a la conclusión de que María era *la Reina!* Este *glorioso* título no se lo ha dado desde un principio, sino que lo ha sacado, como una conclusión natural, de los títulos que se han derivado de su divina maternidad: por ser madre de Dios criador, Señor, Rey, ella es Señora, con dominio efectivo, y Reina» (F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales*, *op. cit.*, pp. 67).

[312] «Praedicem te donec praedicanda es, diligam te donec diligenda es, laudem te donec laudabilis es, *serviam tibi donec serviendum est gloriae tuae*»: *De virginitate* I, 110-112.

della realtà propria della *Mater Regis* cui spetta il titolo - tutt'altro che simbolico - di *Regina Madre*:

> «quid infamiam adseri et proloqui audes... ut virginalis uterus illa *habitatio Dei*, ut *regis virtutum* illa nitore pudoris *aula clarissima*, ut *mansio* illa *imperatoris caelestium* carnis pudicae, ut *locus gloriosus* illius *Dei*, quem non capit diversitas universa locorum, post generationem Dei... de carneo viro perituraе carnis soboles generaret?»[313]

In un passo come questo vediamo raccolte tutte le varianti di "aula regalis" che abbiamo incontrato da Efrem in poi.[314] Naturalmente - tenuto conto della *vis* polemica del trattato - è sottolineata con forza anche la *davidicità* di Maria.[315] Davvero non è lasciato cadere nulla, perché anche questo aspetto è di non poco peso sul piano dottrinale.

L'Autore è in linea con la Tradizione quando riconosce l'esercizio della regalità materna di Maria già in questo mondo. *Is* 49, 23[316] gli serve per affermarne, sia pure in modo sfumato[317], di nuovo la dignità; e *Lc* 2, 51 è addotto a testimonianza della

---

[313] *De virginitate* II, 204-210.

[314] I termini "habitatio", "aula", "mansio", "locus" sono associati a "Deus", "Rex", "pudor", "imperator", "caelestis", ecc. Tenendo conto dello stile del trattato i termini sono intercambiabili: è possibile leggervi *aula Regis, aula pudoris, mansio imperatoris, aula caelestis, aula regia*... Ildefonso fa sintesi di tutta la *traditio fidei* in tema di regalità - compreso l'aspetto del *portare-contenere*, paradosso ricorrente nel pensiero orientale.

[315] «Quid dicis, Iudaee? ... Ecce virgo nostra ex stirpe tua est, ex genere tua est, ex traduce tua est, ex gente tua est, ex populo tua est, ex plebe tua est, ex generatione tua est, ex origine tua est»: *De virginitate* III, 266-270.

[316] Vg.: «Et erunt reges nutricii tui et reginae nutrices tuae». - «Tanto la Virgen como San José descienden de la casa de David», annota V. Blanco Garcia, *op. cit.*, p. 65. Ma è chiaro che qui non è tanto in questione la dignità regale di Giuseppe. Semmai questo passo può aprirsi, come altri, ad indicare la dignità regale della Chiesa che condivide con Cristo e con la Madre di lui un dono (il Regno) e la missione di renderne partecipi tutte le creature.

[317] La stessa realtà è oggetto di velata allusione, di allusione diretta, di proclamazione esplicita: dall'insieme esce rafforzata la presenza del tema.

relazione tra Maria e il Figlio in cui viene alla luce l'esercizio di un'autorità effettiva[318]:

> «Dei mater est, sed propter incarnationem Verbi; Dei genetrix est, sed propter adsumptionem hominis; *Dei administratrix* est, sed propter quod idem *subditus* erat parentibus suis, *Dei nutrix* est, quia qui hunc nutriunt *reges et reginae erunt*».[319]

Ed è ancora nella linea della Tradizione quando riconosce la potenza[320] di questa *Virgo gloriosa*, "via" attraverso la quale la gloria di Dio riempie la terra, e attraverso la quale si realizza il dominio di Dio sulle genti.[321] Senza di lei non possiamo essere

---

[318] Di seguito, e di conseguenza, su tutti i destinatari della Salvezza.

[319] *De virginitate* III, 308-311. Su questo stesso concetto ritornerà nel cap. VIII (rr. 990-991): «Essetque dominator, nascendo *subditus ancillae* quam ipse condiderat. Sicque *haberet ancilla in subdito dominum*, ancillam dominus in praelato». - V. Blanco García traduce così: «El dominator, al nacer, sería súbdito de la sierva que El había creado. Así la sierva tendría al Señor como súbdito y el Señor *daría la preferencia* a la sierva».

[320] «Haec nostra virgo, ad cuius gloriam haec pertinent quae enarramus»: *De virginitate* VIII, 1018-1019. - Il tema della *potenza* della Vergine nella letteratura patristica è sempre più chiaramente percepito e affermato. Nell' *Omelia sulla consacrazione della chiesa di Filippi* attribuita ad uno Pseudo-Basilio di Cesarea (sec. VII?) la nuova chiesa che sta per essere consacrata viene definita «tempio della *Regina*», «suo palazzo»; l'edificio è insieme dimora degli angeli e luogo in cui si radunano i fedeli, luogo dell'assemblea generale di tutti i santi. L'omileta riconosce la superiorità di questa Regina e della sua *potenza*, in quanto è coronata e onorata dalla presenza di altre figure *regali* appartenenti al regno celeste: «Vedo infatti riuniti oggi, in questo luogo santo, una folla di *re*, ma che non sono di questa terra. Vedo una folla di *potenti*, rivestiti della stola, riuniti con noi, ma che non appartengono al nostro tempo. Vedo moltitudini di trombe e degli araldi incorporei raggruppati insieme a noi, tutti in festa, pieni di gioia e rivestiti di stola, nel palazzo della *Regina di tutte le donne*, la vergine santa, la Madre di Dio, la santa Maria». La folla di re e potenti radunati per l'occasione fa pensare alla festeggiata come a una sorta di *regina regum et domina dominantium*. Cf *TMPM* 4, pp. 729-743; G. GIANBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, vol. I (sec. I-VI), *op. cit.*, pp. 26-28.

[321] «Ecce impleta est omnis terra *per hanc* virginem gloria Dei. Cognoverunt omnes a parvo usque ad magnum *per hanc* virginem Deum magnum. Viderunt omnes *per hanc* virginem salutare Dei. Rememorati sunt et

raggiunti dalla Salvezza, mentre ella ha il *potere* di difenderci e metterci al riparo dalla rovina, ossia di dire una parola definitiva nei nostri riguardi condividendo quello che è il potere del Κύριος; di qui l'invito all'avversario:

> «veni mecum ad hanc virginem, ne sine hac properes ad gehennam. Veni, *abscondamur sub velamento virtutis eius*, ne induaris confusione, sicut diploide. Veni, *confiteamur*, ego delicta iuventutis et ignorantiae meae, et tu delicta sacrilegii et sceleris tui, ne revelent caeli iniquitates tuas. Veni, humiliemur in veritate confessionis et laudis eius, ne terra consurgat adversum te...».[322]

È chiaro il ruolo di mediazione, mentre in controluce si vede la Nuova Eva che ha parte nella demolizione del regno del dolore instaurato dalla prima.

Nell'ultimo capitolo del trattato, là dove lo scrittore torna di nuovo a contemplare la Madre del Signore, troviamo anche la sua personale risposta di fede - in termini di atteggiamenti, di scelte di vita - a dimostrazione di quanto sia impegnativo per il credente confessare la dignità regale e la signoria di lei, così come il suo ruolo in ordine alla salvezza definitiva di ciascuno.

Con sentimenti di profonda *venerazione* riconosce l'appartenenza della Vergine alla sfera divina, la sua *unicità-singolarità* rispetto alle creature, ed adora il mistero che in lei si è compiuto:

> «*procido* coram te, *sola* opus Incarnationis Dei mei; *humilior* coram te, *sola* inventa mater Domini mei...».[323]

L'umiliazione non si traduce in passività, ma in fermo desiderio

---

conversi *per hanc* virginem ad Dominum universi fines terrae» (*De virginitate* IV, 363-366).

322 *De virginitate* IV, 437-442.

323 *De virginitate* XII, 1630-1632.

di mettersi al *servizio* della *Signora.*[324] La ragione teologica

[324] «*Servir Notre Dame*, et la servir pour mieux servir le Christ, n'est-ce pas toute la "spiritualité" qui se dégage de la croyance à sa Souveraineté? Nul ne l'avait jusqu'alors souligné avec plus de relief, même parmi les Orientaux...» (H. BARRÉ, *La royauté de Marie, op. cit.,* p. 305). - In Oriente la medesima idea appare introdotta solo qualche tempo più tardi da Giovanni Damasceno; cf la nota introduttiva all'Autore in *TMPM* 3, pp. 647-648. Dal canto suo R. Laurentin, a proposito di s. Ildefonso, afferma: «Questo autore ha liberato e messo in piena luce il tema "servire Dio e Maria", tema che potrebbe essere di origine africana e che avrà una grande importanza nella spiritualità medievale» (*Breve trattato su la Vergine Maria, op. cit.,* pp. 96-97). - Circa l'origine 'africana' di questa sensibilità nei confronti del "servizio" dovuto alla *regina* ricordiamo un altro scritto pseudoepigrafico, l'*Omelia sulla fuga in Egitto e sul Monte Coscam* che recepisce molti dati provenienti dagli Apocrifi. La *Regina di tutte le donne, nostra Signora*, appare al patriarca Teofilo *seduta su un trono di luce potente*, con il volto risplendente come il sole, rivestita di luce magnifica, accompagnata da innumerevoli angeli che le fanno corona. La dignità connessa al ruolo di Regina-Madre è, comprensibilmente, mistero per la stessa Vergine (cf Efrem), mistero sul quale ella riflette a partire da alcuni *segni*. Parlando a Teofilo della notte in cui nacque Gesù, ricorda la propria sorpresa nel vedersi onorata alla stregua del figlio dagli esseri celesti e umani convenuti: «Quindi io guardai in tutta la casa e vidi che si era riempita di angeli e di Cherubini e di Serafini: ed essi venivano ordine per ordine, e schiera per schiera, adorando mio figlio nel presepio nel quale egli giaceva... E *adoravano anche me* a mia volta gridando e dicendo: "Benedetta tu ... o sposa non contaminata e madre di Dio in verità, o *Regina*, e colomba bella, in verità tu sei la *regina e madre del Re della vita*, quella da cui viene la salvezza del mondo"». Ciò che suona in parte nuovo, perché particolarmente sottolineato nel testo, è l'aspetto del *servizio* che a questa regina viene subito prestato da parte degli umili. Come gli angeli, anche Salome (cf *Protovangelo di Giacomo*) *assiste* e *serve* la Madre di Dio, e dopo aver adorato il bambino *adora anche la madre* e si mette spontaneamente al suo servizio per tutta la vita. Lo stesso dicasi dei pastori convocati per essere testimoni del prodigioso evento: essi, adorato il figlio, accolgono la madre *prosternandosi a terra*. Più in là nel tempo, i magi *adorano il bambino sulle braccia della Madre*. Al rango dei *servi* appartiene anche Teofilo, definito «milite», «servo nostro [di Cristo, ben s'intende, ma anche della Vergine e degli angeli] che combatte per i cristiani». Nell'omelia, il passaggio del Figlio di Dio e di sua Madre nella terra d'Egitto è seguito dall'*ossequio* della creazione la quale si produce in ripetuti atti di *adorazione*. L'avvento del Regno di Dio, del quale madre e figlio sono antesignani, è accompagnato dalla caduta degli idoli le cui immagini, così come gli edifici loro dedicati, crollano miseramente. È interessante notare come siano gli stessi demoni nascosti all'interno degli idoli a

profonda che sostiene la decisione di Ildefonso è da ricercarsi nel fatto che Cristo ci ha redenti nella carne di Maria: e la carne-umanità di Cristo si trova ora esaltata alla destra della potenza di Dio.[325] Questo punto è, a sua volta, fondamentale per riconoscere la *cooperazione alla redenzione* di Maria il cui *dominio*, la cui *signoria* sono per il nostro Autore *grazia da invocare*. L'esigenza di servire si traduce in preghiera:

> «concedas etiam mihi *adhaerere Deo et tibi, servire Filio tuo et tibi, famulari Domino tuo et tibi...*».[326]

E adduce una serie di ragioni:

---

mettere in guardia i loro sacerdoti dalla "donna" che arriva con il bambino. L'ingresso di costei nella città di Coscam è additato come pericoloso non solo per il culto degli idoli, ma per la potenza e la gloria della stessa città. L'ingresso del Dio fatto uomo - *portato sulle braccia* da Maria - nelle realtà di questo mondo, per cui alla distruzione del male si accompagna la concessione di grazie particolari ed eterne (guarigioni, benedizioni, ecc.), esprime la dinamica propria di un regno che scaccia un altro regno. Nell'omelia dello Pseudo-Teofilo di Alessandria la regalità di Cristo e della Theotokos sono affermate *insieme*. Per ciò che riguarda la Vergine, l'Autore prende le mosse dalla regalità contemplata nella gloria, inserendola in un contesto di rivelazione; ma immediatamente la riconosce presente nell'umiltà e nel nascondimento degli inizi dell'esperienza umana della Madre di Dio, e ad essa la ricollega. Ancora una volta si tratta di un mistero contemplato più che spiegato, e che comunque si rivela e opera all'ombra della potenza di Dio, del suo regno che viene. Sull'omelia cf *TMPM* 4, pp. 714-728 e G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, vol. I (sec. I-VI), *op. cit.*, pp. 170-172.

[325] «Quod pretium emptionis meae factus est, *ex carne tua* eius incarnatio fuit, in quo vulnera mea sanavit; *ex carne tua* vulnerandum corpus exhibuit, in quo mortem meam tolleret; *a mortalitatis tuae corpore mortale* corpus attraxit, in quo mea deleret peccata quae sustulit; *a te* corpus sine peccato suscepit, naturam meam, quam ipse praecessorem mihi ad regnum suum in gloria paternae sedis super angelos collocavit, *ex veritate corporis tui* humilitatis assumpsit» (*De virginitate* XII, 1641-1648).

[326] Seguono le motivazioni: «Illi sicut factori meo, tibi sicut genetrici factoris nostri, illi sicut Domino virtutum, tibi sicut ancillae Domini omnium, illi sicut Deo, tibi sicut matri Dei, illi sicut redemptori meo, tibi sicut operi redemptionis meae» (*De virginitate* XII, 1637-1639).

> «Ideo ego servus tuus quia tibi filius Dominus meus. Ideo tu domina mea, quia tu ancilla Domini mei. Ideo ego servus ancillae Domini mei quia tu domina mea facta es mater Domini tui. Ideo ego factus servus tuus, quia tu facta es mater factoris mei»[327]

non ultima la seguente, che abbiamo già ricordato:

> «Tam vere timeam hunc Iesum, quam vere idem cum esset Deus, erat *subditus* parentibus suis».[328]

Il servizio-sudditanza, prima ancora che essere l'omaggio di un cavaliere (prospettiva che non è ancora entrata nel panorama culturale europeo) , è *imitazione* del Figlio di Dio: nell'umiliazione del Figlio che facendosi uomo ci ha redenti, c'è anche l'accettazione volontaria dell'*obbedienza* ai genitori.

L'aspirazione a divenire *servo* di Maria si respira in tutto quest'ultimo capitolo del trattato e il servizio viene letto come *via di redenzione*:

> «O salutis ac vitae meae, simul et gloriae praemium, grandi opulentia magnum! O libertatis meae nobilissimum titulum! ... Ut ego male deceptus ad reparationem meam fieri concupiscam *servus matris Domini* mei![329] ut ego olim in primoplasto angelica communione seiunctus ancillae et matris factoris mei merear coniici servus! ut ego idoneum opus in manibus summi Dei impetrem in servitute puerperae Virginis iugi in servitutis devotione ligari!»[330]

Per servire Cristo occorre servire Maria; è necessario che lei sia la

---

[327] *De virginitate* XII, 1649-1652. Maria è *Domina* in quanto *ancilla Domini:* pensiero antico, che ricorda l'*ancilla divinitatis* di Efrem.

[328] *De virginitate* XII, 1660-1661.

[329] Dunque alla base dell'idea di "servizio" sta l'atteggiamento di Elisabetta davanti a Maria (e di Giovanni davanti a Cristo): a scanso di interpretazioni devozionistiche.

[330] *De virginitate* XII, 1662-1669.

nostra Signora quaggiù perché Cristo possa essere nostro Signore lassù (lo sguardo è rivolto alla situazione finale). La confessione-accoglienza della regalità di Maria non è un elemento secondario della nostra fede, ne è parte integrante, via obbligata per la nostra salvezza[331]; si comprende perciò come il santo possa rivolgersi a Cristo in tono così appassionato:

> «ita serviam matri tuae ut ex hoc ipse me probes servisse tibi; ita haec dominetur mihi ut ex hoc noverim me placuisse tibi; ita *dominium eius* me teneat in saeculum ut sis meus Dominus in aeternum».[332]

Ciò vale - giova ripeterlo - per ogni cristiano, il quale deve sforzarsi di servire questa *Signora* se vuole essere certo di trovarsi nell'amore di Dio.[333] L'idea è sottolineata con forza verso la

---

[331] «Un devoir, car la Mère de Son Seigneur est aussi *sa Souveraine*, et l'on ne peut servir l'un sans se mettre au service de l'autre» (H. BARRÉ, *La royauté de Marie, op. cit.*, p. 306). - Quanto importante sia questo punto lo si capisce dalla presenza, nella Liturgia di s. Giovanni Crisostomo, di una formula che un giudeo convertito è invitato a pronunciare. La riporta il De Gruyter: «Judaeo convertenti haec praescribitur *professio fidei*: "Firmiter et vere credo atque declaro Sanctam Virginem Mariam, quae Christum peperit secundum carnem et post partum virgo permansit, Matrem esse Dei, cum sit veraciter Mater Dei incarnati et propterea Princeps et Domina totius creationis facta sit (ὡς κατὰ ἀλήθειαν μητέρα θεοῦ ἐνανθρωπήσαπτος, καὶ διὰ τοῦτο κυρίαν καὶ δέσποιναν γεγημένην πασῆς τῆς κτίσεως)"» (L. J. L. M. DE GRUYTER , *De beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa*, Teulings Editorum Societas - Domus Editorialis Marietti, Buscoduci - Augustae Taurinorum 1934, p. 72 - La citazione è dall' ευχολογιον το μεγα Romae 1873. In App. p. 95).

[332] *De virginitate* XII, 1675-1678.

[333] «Quam prompte servus huius dominae effici concupisco, quam fideliter servitutis huius iugo delector, quam plene famulari huius imperiis opto, quam ardenter ab illius dominio dissociari non quaero, quam avide ab ipsius famulatu nusquam abstrahi cupio tam vere illi serviendi facultatem inveniam, tam vere serviens gratiam illius merear, tam vere in servitute eius sine interruptione detinear, tam vere nusquam ab aeternitatis ipsius iucunditate disiungar. *Et hoc quidem quare quaeram noverunt qui diligunt Dominum, vident qui sunt fideles in Deum, intuentur qui adhaerent Domino, non ignorant qui non ignorantur a Domino*» (*De virginitate* XII, 1679-1688).

conclusione dell'opera:

> «Nam ego ut sim servus filii eius, ha[n]c[334] mihi dominari peropto; ut dominetur mihi filius ipsius, huic servire decerno; ut comprober servire Deo, *dominium matris eius* super me in testimonium quaero; ut sim devotus servus filii generantis, servitutem fideliter appeto genitricis. Sic namque refertur ad Dominum quod servitur ancillae; sic redundat ad filium quod impenditur matri; sic alternat in nutrito quod adhibetur in nutrice; *sic transit honor in regem, qui defertur in famulatum reginae*».[335]

Domina e *regina* paiono, ancora una volta, sinonimi. Senza dubbio è il primo termine quello che incontriamo con maggior frequenza, ma, nei passi in cui ricorre, il sostantivo *regina* ha lo stesso valore di *Domina*: ciò consente di attribuire alla *regalità* quanto Ildefonso afferma della *signoria*, e viceversa. Tra le *funzioni* regali vanno segnalate, oltre alla *potestas* anche l'*amministrazione delle grazie*[336] e, come abbiamo visto, la *protezione*. L'ex abate del monastero di Agali non è prima di tutto e soltanto un devoto di Maria: è un Pastore che porta e consegna il *credo*.[337]

---

[334] Cf *PL* 96, col. 106 C.

[335] *De virginitate* XII, 1710-1716.

[336] Cf le preghiere rivolte alla Vergine fin dal cap. I del *Libellus*.

[337] I. M. Cascante - nel lavoro che abbiamo citato all'inizio - delinea un quadro delle idee proprie di s. Ildefonso di Toledo su questo punto della fede articolandolo in dieci punti; questo quadro risente dell'impostazione data agli studi nella prima metà del nostro secolo, quando per la prima volta si tentò di elaborare la dottrina regalmariana. Lo riportiamo integralmente: «1. Existencia del dominio universal de María. Es *Reina y Señora*. Dominio por lo menos de jurisdicción sobre las personas. - 2. Este dominio de María se basa en los siguientes títulos: A) María es Madre del Señor. Participa de este dominio de su Hijo, que lo posee por su divinidad y humanidad. B) María es "Opus Redemptionis", es decir por su colaboración a la obra de Salvación es Señora nuestra. C) María ya antes de ser Madre era nuestra Señora por su eminencia y singularidad, por ser "sola inventa Mater Dei". D) María en compensación a su humildad de "Ancilla Domini" ha recibido este señorio de Dios. (Es otro aspecto

Ci affidiamo, per concludere, alle parole di F. de P. Solá: «Para San Ildefonso, María no es simplemente la Madre del Rey, o como diríamos, la Reina Madre, sino Reina, con plenitud de poderes, tales como los que ha enumerado anteriormente, todos ellos referentes a la administración de la riquezas del reino de los cielos: dones, gracia, remisión de pecados, visión beatífica. Con toda razón podemos concluir que San Ildefonso es *el primero de los Padres Occidentales que asienta* con extraordinaria firmeza *los fundamentos de la realeza mariana y determina la extensión de los poderes de ella derivados, enseñandonos así la naturaleza de esta prerrogativa de la Madre de Dios*».[338]

---

de C). Este dominio es una participación del mismo de Cristo. Ildefonso no contrapone, sino que lo pone al lado, junto al de Jesús. - 3. Primera consecuencia: Partenecemos a Cristo y María como esclavos. Mas no se nos fuerza a obrar como tales. - 4. Segunda consecuencia: En buena lógica y como obligación moral y de amor está el que nos reconozcamos humildemente por esclavos de Cristo y María. En esto se halla nuestra verdadera grandeza. - 5. Tercera consecuencia: Este reconocimiento voluntario de nuestra esclavitud ha de ser perpetuo, y constituye por lo mismo una forma de devoción. - 6. Esta forma de devoción es la más perfecta, porque nos hace llegar Dios por el mejor camino, el que Él quiere: por María. - 7. Esta devoción es una señal de nuestra fidelidad a Jesucristo; así la rechazan los "sapientes mundi", en cambio la conocen y saborean los "humiles corde". - 8. Esta devoción nos hace poseer el espíritu de María y para ello hacemos nuestras acciones con, en, por y para María. - 9. Ventajas de esta devoción: Protección de María, perdón de pecados, gracias especiales. - 10. En Ildefonso está en resumen todo lo que traen Montfort y Ríos sobre el fundamento y la práctica de esta devoción. Supone él que es un camino perfecto, seguro, excelente que lleva a Dios y que constituye su práctica una como señal de perseverancia eterna» (*Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo, op. cit.*, pp. 274-275). Ma collocare il dato della regalità di Maria in ambito 'devozionale' è travisarne il senso.

[338] F. DE P. SOLÁ, *La Realeza de María en los Padres Occidentales, op. cit.*, p. 71.

CAPITOLO VI

SINTESI DELLA TEOLOGIA PATRISTICA SULLA REGALITÀ DI MARIA

Presentiamo qui di seguito un quadro dei risultati della ricerca sin qui condotta. La linea che seguiamo nell'esposizione è, fin dove possibile, storica: tiene conto della successione degli eventi salvifici in corrispondenza dei quali affiora il tema della regalità di Maria.[1]

SOMMARIO - 1. La predestinazione - l'elevazione - l'elezione. - 2. La singolarità (p. 298). - 3. La condizione "umana" regale (p. 299). - 4. La sacralità (p. 300). - 5. La Sposa di Dio (p. 301). - 6. La necessità della cooperazione creaturale e mediazione salvifica di Maria (p. 302). - 7. Virgo Mater Regis-Domini (p. 303). - 8. Tratti distintivi della Regina (p. 307) - 9. La centralità della mediazione di Maria come conseguenza e scopo della sua dignità regale. Nuova Eva: l'altro nome della Regina (p. 310). - 10. La mediazione della Regina nella vita della Chiesa (p. 314). - 11. Regina di tutte le creature (p. 321) - 12. La venerazione (p. 322).

§ 1. La predestinazione - l'elevazione - l'elezione.

Uno stadio maturo della riflessione teologica sulla regalità di Maria vede in lei la "*vera* regina (madre)" predestinata *ab aeterno* e prefigurata dall'Arca custodita nella Tenda della Testimonianza; ciò che essa conteneva (tavole, manna, verga) era allusivo delle future realtà (nuova legge, Pane di vita, regno-sacerdozio)[2]. Quest'*Arca di santità*, la Madre di Dio[3], è oggetto di

---

1 Nelle note ci limitiamo per lo più a *nominare* gli Autori cui si può fare riferimento.

2 Pseudo-Metodio.

3 Crisippo.

rivelazione profetica: Davide ne annuncia la somma dignità (*regina celeste*)[4].

Il rinnovamento universale comincia dalla concreta realtà della sua persona[5]: la nuova e vergine "terra" è collocata in un giardino nuovo, il "cielo"-Dio, nel quale diventa *Filia caelestis Regis*[6] e dal quale - nuovo inizio della creazione - proviene[7].

La "trasformazione" di cui è oggetto (cf *recreavit*)[8] rappresenta un' "elevazione", uno straordinario "arricchimento"[9] finalizzato ad una "elezione"[10] in ordine al piano salvifico divino.

§ 2. La singolarità

Una sola è la "porta orientale" - altissima, come la Gerusalemme della visione profetica di Ezechiele - per la quale entra la Salvezza[11]; una sola la creatura umana (*puellula, puella*) preferita ai cori angelici[12] alla quale Dio accetta di unirsi per assumerne l'umanità, che "ha avuto parte" con Dio[13], ha "cooperato" con il Creatore[14]; uno solo è il grembo della rinascita universale[15], una sola la degna dimora - o "reggia" - celeste di Dio[16], uno (solo) il ramoscello che ha portato il frutto di tutto il genere umano: Cristo[17]; una sola la madre che ha partorito

---

[4] Crisippo (cf εὐαγγέλιον), Pseudo-Metodio.

[5] Efrem: *prae omnibus ... recreavit me*.

[6] Efrem.

[7] Ambrogio: *non de terra..., caelestis*.

[8] Efrem, Pietro Crisologo.

[9] Efrem (*te elevatam Dominus ornavit*), Romano (ὕψωσας), Venanzio Fortunato...

[10] A partire dai dati neotestamentari, ovviamente, è detta in molti modi, anche curiosi (cf *Protov*.).

[11] Ambrogio, che però ne trarrà immediatamente le conseguenze per la Chiesa (*ma di vergini ne ha chiamate molte*).

[12] Venanzio Fortunato.

[13] Pseudo-Metodio.

[14] Ireneo.

[15] Pietro Crisologo: *uno utero renata progenies*.

[16] Prudenzio, Ildefonso.

[17] Pietro Crisologo.

mantenendo intatta la regale dignità verginale[18]: l'evento non ha paragoni nella storia[19] e a nessun'altra spetta di diritto la "corona"[20].

§ 3. La condizione "umana" regale.

In vista del Figlio[21] la Vergine è *de regali genere*[22], ossia della stirpe *regale* davidica[23]. La profetizzata *virga* (ῥάβδος) della radice di Iesse dalla quale uscirà il *Fiore di bellezza* (Cristo)[24] ha il compito di trasmettere al nascituro lo *scettro*[25], il *trono*[26] e la *corona*[27].

La Δαβὶδ θυγάτηρ[28], la "figlia *del re* Davide"[29], la βασιλικὴ παρθένος[30] viene chiamata a mettere al mondo il "figlio *del Re celeste*".

"Figlia di Davide" richiama l'analogo titolo cristologico. "Figlio di Davide" Cristo lo è *propter regnum*[31]; anche Maria - la deduzione appare lecita - è "Figlia di Davide" *propter regnum.*

I titoli non sono allusivi di funzioni limitate nel tempo. La sottolineatura dell'ascendenza davidica di Maria segnala una

---

[18] Efrem, Ambrogio, Romano, Ildefonso.

[19] Sedulio, Venanzio Fortunato, l'Anonino di *nec aequanda est mulieribus cunctis quae genuit maiestatem*.

[20] Lo esprimono variamente e in modo colorito i *Transitus*.

[21] Ambrosiaster ([*ut Christus*] *ex rege, ortum regium caperet*).

[22] Cromazio di Aquileia.

[23] Ignazio, Ireneo, Crisippo (che vi aggiunge la discendenza profetica), Ildefonso (che rammenta la tribù di Giuda nell'ambito della polemica antigiudaica in tema di verginità perpetua). Ma potremmo dire *ubique et semper*.

[24] Ireneo, Girolamo, Cromazio di Aquileia (che vi aggiunge la linea sacerdotale), Gregorio di Elvira, Crisippo, Pseudo-Metodio, Romano.

[25] Abbiamo registrato un'idea teologica di fondo: Cristo nasce "re" da "regina", "servo" da "serva" (Pietro Crisologo), *dominus* da *domina* (Girolamo, Pietro Crisologo).

[26] Efrem.

[27] Efrem, Ambrogio (che naturalmente va al senso mistico).

[28] Eusebio, Atanasio, Efrem.

[29] Efrem, in particolare, in vari modi, e poi Crisippo, ecc.

[30] Anonimo (V sec.).

[31] Efrem, Ambrosiaster.

"coronazione" da parte di Dio[32] che adempie definitivamente ad una promessa, in lei corona un popolo: la "Virga" è riconosciuta, nel tempo della Chiesa, come *sempervirens*[33].

Sul *carattere regale* proprio di Maria, affermato in riferimento anzitutto alla regalità umana ma aperto immediatamente a indicare una regalità superiore, segnalato attraverso i simboli inequivocabili del diadema, delle vesti, dei gesti[34], si insisterà a lungo[35]. Ma i simboli - su cui si soffermano tra gli altri il *Protovangelo di Giacomo,* i *Transitus* e molto tempo dopo, nel tardo periodo patristico, le omelie mariane di autori importanti quali Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno e Andrea di Creta che tali apocrifi riprenderanno in blocco - segnalano un fatto importante: la persona scelta da Dio ad essere madre del Messia si presenta, nel suo ingresso in questo momento decisivo della storia della salvezza, *in veste di regina*[36], *di domina*[37].

§ 4. La sacralità

Questo *tratto*, che si affianca ad altri ma che viene segnalato come costitutivo della persona, ad essa connaturato, appare legato sia alla condizione verginale di Maria (ma il requisito nell'antichità è ritenuto essenziale per chi si trova insignito della dignità regale all'interno di un popolo: la cosa è ricorrente nella storia delle religioni), sia alla sua destinazione al culto e alla conseguente totale appartenenza a Dio di cui la *purità* la rende assolutamente degna[38]. La *vergine davidica* di Isaia, membro del popolo santo dell'Alleanza, della sacra radice[39], fin *da*

---

32 Pseudo-Metodio.
33 Crisippo.
34 *Protov*.
35 Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, Andrea di Creta in pieno VIII sec.
36 *Protov*. (κεφαλοδέσμιον), Pseudo-Teofilo, Pseudo-Basilio, Venanzio Fortunato.
37 *Protov*. (i sette passi).
38 Cf καθαρά nel pensiero di Ireneo.
39 Atanasio.

prima della sua nascita[40] è destinata al Κύριος - Δεσπότης[41]: è semplicemente la παρθένος Κυρίου.[42] Di qui la sua immediata segregazione e l'assegnazione al Tempio[43]. L'evidente perfezione segnala la presenza in lei del divino, da cui le proviene anche un oscuro potere sul mondo (implicitamente: *domina mundi*, nell'allusione dei sette passi compiuti a pochi mesi dalla nascita[44]).

In ragione della verginità perpetua e della maternità divina ella *reca il sigillo del Re dei re*[45], è *celeste*[46], "*de caelo*"[47]: di qui i titoli "*sacrarium templi virginalis*"[48], "tempio *del Re* delle genti"[49].

Il culto[50] verso colei che sotto ogni riguardo è "virgo *regia*"[51] verrà di conseguenza.

§ 5. La Sposa di Dio

La consacrazione a Dio si specifica in una relazione di tipo sponsale[52]: il *Sal* 45 (44) si legge già tra le righe del *Protovangelo di Giacomo*. Maria è l'ἁγία νύμφη del Κύριος[53], la vergine sposa del *Signore*[54], la sposa del Padre[55], del "grande sovrano"[56],

---

40 Nell'intenzione dei suoi genitori, a sentire il *Protov*.

41 *Protov*.

42 *Protov*.

43 La Liturgia conoscerà la festa della Presentazione di Maria al Tempio: in Oriente dal VII sec., in Occidente nel XV.

44 *Protov*. Non tarderà a comparire l'aggettivo θεία come espressione dell'intimo legame con Dio, fonte del sacro.

45 Efrem.

46 Ma anche "celeste" è titolo imperiale nelle culture etniche.

47 Ambrogio.

48 Zeno di Verona.

49 Massimo di Torino.

50 *Adoratores tui me circumdant*, le farà dire Efrem. *Sacra e degna di venerazione* la dirà Pietro Crisologo.

51 Anonimo (V sec.).

52 Pietro Crisologo, Ildefonso.

53 Firmico Materno, Cirillo di Gerusalemme, Optaziano Porfirio, Pietro Crisologo.

54 *Protov*. e poi un Anonimo (fine IV s.); di qui i ditoli di Δέσποινα e Κυρία.

55 Sinesio, Crisippo.

56 Crisippo.

elevata alla reggia del cielo per servire alla divina generazione[57].

L'opera dello Spirito Santo che la rende "trono" di Dio e propria "verginale *dimora*" (il richiamo è di nuovo all'Arca) porta ugualmente a considerarla sua Sposa[58].

Con molta frequenza viene definita anche "talamo"[59]. Quest'ultimo titolo allude alla sua relazione sponsale con il Nuovo Adamo, e diverrà *allusivo* dell'umanità sposa di Dio restituita alla regale originaria dignità[60], nonché della Chiesa "sposa di Cristo".

§ 6. La necessità della cooperazione creaturale e mediazione salvifica di Maria

Dalla relazione sponsale con Dio, frutto di libero consenso, emerge la principale funzione di Maria: quella di "mediare la Salvezza"[61] (altro modo per dire la Maternità divina e tutto ciò che essa comporta), di essere "serva *divinitatis*"[62] (del Figlio di Dio che deve assumere, nel suo abbassamento, la *forma* del "servo" di JHWH[63]). Grazie alla sua *obbedienza* ella diviene "via", "porta", "carro", "nave" che la veicola[64].

Senza di lei non poteva essere messa in fuga la morte, né la vita poteva essere restaurata, riparata[65]. Non si contano le proposizioni che iniziano con: *per eam, per quam, per te*...[66] allorché i vari Autori giungono a parlare della gloria di Dio che riempie la terra[67], del sole di giustizia che è donato al mondo per

---

[57] Severiano di Gabala: nello stesso tempo Maria diventa la reggia della divina generazione.

[58] Prudenzio, Pseudo-Metodio, Venanzio Fortunato.

[59] Pietro Crisologo, Venanzio Fortunato.

[60] Pseudo-Metodio, Venanzio Fortunato.

[61] Ildefonso, Pseudo-Teofilo; μεσῖτις diverrà frequente nell'VIII sec.

[62] Efrem.

[63] Pietro Crisologo, e con lui Venanzio Fortunato.

[64] Venanzio Fortunato; Efrem preferisce l'immagine della nave che porta le ricchezze del re ad una terra/popolo in procinto di soccombere.

[65] Pietro Crisologo.

[66] Ambrogio, Venanzio Fortunato...

[67] Pseudo-Metodio.

illuminarlo[68], della distruzione del potere delle tenebre e del diavolo, dello scioglimento dell'antica maledizione[69], della pace finalmente ristabilita tra Dio e l'uomo, dell'instaurazione del regno di Dio e del suo dominio sulle genti[70]. Il ricorso al concetto di *causa* è scontato. Maria è *causa salutis*[71], causa della vittoria di Cristo sul male[72]; Epifanio userà il termine ἀρχηγός (sia pure 'solo' in relazione alla verginità: ma il termine appartiene all'area semantica della *regalità* e non potrebbe esprimerla meglio).

Solo per mezzo di lei è possibile accostarsi all'adorabile mistero di Dio che si consegna nelle sue mani come su un trono veramente regale e a Lui adeguato[73]. La stessa Chiesa-"sposa" attinge la propria regalità, che trova uno dei suoi fondamenti proprio nella mediazione della salvezza, dalla Vergine[74]. "Fonte" è simbolo utilizzato spesso per esprimere questa mediazione-causalità[75]. Venanzio Fortunato preferisce dirla "finestra" attraverso la quale si vede (leggi: "si accede a...") Dio.

§ 7. "Virgo Mater Regis-Domini"

Per esprimere la *maternità* "*regale*" si ricorre a una serie di simboli. Alcuni vengono presi dall'esperienza storica dell'Esodo. Maria è l'*Arca* "regale": contiene il Re[76]. Rispetto all'antica, che Dio volle fosse onorata come una regina in vista della Madre del Verbo, la Nuova Arca del patto[77] è "animata",

---

68 Efrem, Pseudo-Metodio.

69 Efrem, *passim*.

70 Pseudo-Metodio, Pietro Crisologo, Giacomo di Sarug, Ildefonso, ma anche - per l'ultimo aspetto - il *Protov*.

71 Ireneo.

72 Crisippo.

73 Pseudo-Metodio.

74 Crisostomo (*per lei* siamo stati coronati), Pseudo-Metodio.

75 Antioco di Tolemaide.

76 Efrem (*Arca del patto*), Crisippo.

77 Efrem.

"viva", perciò "*vera* regina"[78]. Maria è altresì il *tabernacolo*[79], il *tempio*[80] nel quale entra Dio[81], il *domicilium*[82] e l'*habitatio regis*[83], il *candelabro* che contiene la lucerna del Verbo[84], ma soprattutto il *trono*[85] (molte le specificazioni: trono *cherubico*[86], trono *di Dio*[87], trono del *rex, dominus, dux*[88], trono *regale*[89], trono *spirituale del Re dei secoli, del Re della gloria*[90], trono *celeste*[91], trono *eccelso ed elevato del Re dei re e del Signore degli eserciti*[92]); oppure semplicemente *il cielo* che contiene il Re[93]-Dio[94].

Altri simboli sono attinti dall'esperienza comune. Maria è *caelestis fabrica*[95], *vas*[96], ma in modo particolare *aula*[97], ossia "residenza principesca" o "reggia" appropriata alla venuta di Dio[98]. Abbiamo incontrato *aula regalis, aula in qua rex habitaret caelestium* o *aula caelestis*[99], *aula regis aeterni*[100], *aula Dei*[101],

---

78 Pseudo-Metodio.
79 Pseudo-Metodio.
80 Ambrogio.
81 Pietro Crisologo (simile ad *aula caelestis*).
82 Pietro Crisologo.
83 Ildefonso.
84 Venanzio Fortunato.
85 Ambrogio.
86 Pseudo-Basilio.
87 Efrem.
88 Ambrogio.
89 Crisippo, in riferimento alle braccia materne.
90 Pseudo-Metodio.
91 Romano.
92 Pseudo-Metodio.
93 Efrem.
94 Pseudo-Metodio.
95 Pietro Crisologo.
96 Ambrogio (simile ad *aula caelestis*).
97 Ildefonso.
98 Ambrogio.
99 Efrem, Ambrogio, Zeno, Pietro Crisologo, Venanzio Fortunato.
100 Ambrogio, Papa Siricio.
101 Venanzio Fortunato, nel quale si legge l'equivalenza tra la reggia del cielo e la reggia che è Maria: una continuità.

aula regia[102], *aula imperialis*[103], *palatium regale*[104], *habitatio Dei-regis*[105], *mansio imperatoris*[106], *aula... regni*[107]. Con riferimento alla verginità: *aula pudoris*[108] o *pudoris aula regia*[109], *domicilium castitatis*[110], *habitaculum virginale* adatto al *regnator caeli*, al *Re delle genti*[111]. Accanto al sintetico *Virgo regis*[112] abbiamo registrato *cubiculum regale*[113], *veste regale* di Dio[114], *porta* orientale sigillata per la quale passa solo *il re*[115].

Colei che è "regina per sempre" (*et post nativitatem suam ipse erat similiter in te*[116]) "porta" (cioè: regge, abbraccia, circoscrive[117]) colui che con la sua forza sostiene tutto il mondo[118]: "*regit regem*" *ac* "*moderatur*"[119]. Il titolo di madre la rende *Dei "administratrix"*, le conferisce un'*auctoritas*[120].

Mater regis[121] (βασιλέως μήτηρ[122]), primo titolo regale in assoluto, è variato in molti modi. Maria è *mater filii caelestis regis*[123], madre del Re dei secoli[124], del *Rex regum et dispensator*

---

[102] Ambrogio (che ha l'espressione *Deus ex genere meo* per cui *aula regia* vale anche come *aula Dei, mater Dei*). Anonimo (V sec.).
[103] Pietro Crisologo.
[104] Efrem.
[105] Ildefonso.
[106] Ildefonso.
[107] Venanzio Fortunato.
[108] Equivalente a *mater virginitatis*, madre di Cristo vergine: Ambrogio.
[109] Ambrogio.
[110] Pietro Crisologo.
[111] Massimo di Torino.
[112] Ambrogio.
[113] Pietro Crisologo (anche - o come - *sponsa Christi*).
[114] Pseudo-Metodio.
[115] Ambrogio, Crisippo.
[116] Efrem.
[117] Efrem.
[118] Massimino il Visigoto.
[119] Agostino, Pietro Crisologo.
[120] Ildefonso.
[121] *Protov*., Didimo Alessandrino, Ambrogio (in quanto "*aula regalis*"), Sedulio (*puerpera enixa regem*), Pietro Crisologo, Crisippo, Ildefonso, Gregorio di Elvira.
[122] Crisippo.
[123] Efrem.
[124] Pseudo-Metodio.

temporum[125], del Re eterno[126], del Re della vita[127]; madre predestinata del *Re*/sacerdote *di Israele*[128], di colui che ha deposto la veste regale di gloria[129], del Sovrano (ἄναξ) del mondo intero[130], del Re del mondo[131] che regge le sorti dell'universo[132], del Re celeste[133], del Re della gloria[134], di Cristo Re[135], Signore e sovrano di scettri non terreni[136]; e poi *mater regis angelorum*[137], madre del Re sommo[138].

Ancora, è madre dell'ἡγούμενος, dell'ἀρχός[139], del *princeps in saecula*, del *dux*[140] *(caput) universorum*[141], e naturalmente *regina madre*[142], βασιλίς[143] "annunciata"[144], "designata"[145], "vera"[146], "felix" e "perenne"[147] cui appartengono trono diadema manto porpora oro monili[148], in una parola *il regno*[149]; è lei stessa a coronare il Figlio come fece la madre di Salomone[150].

Valore equivalente hanno i titoli di *mater domini*[151],

---

125 Paolino di Nola.
126 Ireneo.
127 Pseudo-Teofilo.
128 *Protov*.
129 Efrem.
130 Gregorio Nazianzeno, Leonzio di Bisanzio.
131 Attico.
132 Crisippo.
133 *Vang. di Bartolomeo.*
134 Nilo, Pelagio.
135 Ambrosiaster, Pietro Crisologo.
136 Crisippo.
137 Efrem.
138 Prudenzio.
139 Eusebio di Cesarea.
140 Gregorio di Elvira, Sedulio, Venanzio Fortunato.
141 Efrem.
142 Pietro Crisologo, Crisippo, Pseudo-Metodio, Pseudo-Teofilo, Romano.
143 Romano.
144 *Protov*.
145 *Protov*.
146 Pseudo-Metodio.
147 Venanzio Fortunato.
148 Venanzio Fortunato.
149 Pseudo-Metodio.
150 Efrem, Ambrogio.
151 *Lc*.

genetrix dominantis[152], *mater (regis regum et) domini dominantium*[153], *mater domini nostri*[154], *mater dominatoris*[155], *mater domini totius mundi*[156], *mater dominatoris omnium*[157], *mater imperatoris*[158]. E di seguito *domina*[159] per l'*auctoritas* del Figlio[160], *domina* (sovrana) *nostra*[161] (nelle suppliche individuali *domina mea et mater domini mei*[162], *domina mea dominans mihi*[163]) e *dominatrix*[164]. Δέσποινα[165] e ἄνασσα[166] nei documenti di lingua greca.

§ 8. Tratti distintivi della Regina

L'evento della maternità divina mette in evidenza le dimensioni di una regalità le cui origini sono nel mistero di Dio.

Il conferimento della *gloria* (ricordiamo le allusioni attraverso la palma-βραβεῖον[167]) scandisce l'esistenza di Maria: la riceve *in terra* con la maternità divina[168] (come compenso per aver dato l'umanità al Verbo: cf lo *scambio*; talora è intesa come duplice gloria della maternità e della verginità contemporaneamente[169]), in seguito nel momento immediatamente precedente il suo beato transito[170], infine *in cielo*, nel suo ingresso

---

152 Pietro Crisologo.
153 Pietro Crisologo.
154 *LR*, Pietro Crisologo.
155 Romano, Ildefonso (con un ruolo preciso nel dominio del Figlio).
156 *Transitus W*. Anonimo (IV s.).
157 Gaudenzio.
158 Anonimo Ariano.
159 *Protov.*, Efrem (e *sovrana*), Girolamo, Ildefonso (*quia mater domini, quia Iesus subditus*), Germano di Costantinopoli.
160 Pietro Crisologo.
161 *LR*.
162 Pseudo-Basilio.
163 Ildefonso.
164 Ildefonso.
165 *Passim*.
166 Nonno di Panopoli.
167 I *Transitus*.
168 Efrem, Pietro Crisologo, Romano.
169 Pseudo-Metodio. La palma dei *Transitus* è ritenuta simbolo della verginità, soprattutto.
170 *Tr R*, *LR*.

in paradiso con l'anima[171] (poi - elemento più tardivo nella riflessione sulla regalità - anche con il corpo[172]). L'aggettivo che segnala questa dimensione è "gloriosa" o "gloriosissima" (ὑπερένδοξη)[173]. "Servire *alla gloria* di lei" è preciso dovere di ogni credente, dirà s. Ildefonso.[174]

Associato alla "gloria" troviamo l'*onore*: anche questo Maria l'ha ricevuto da Dio[175], e Dio ha voluto che ella lo ricevesse da parte del suo popolo già nella prefigurazione dell'Arca[176]. La Madre di Dio è degna di onore e riverenza al di sopra di ogni altra creatura[177]; se i cieli sono onorati dalla presenza di Dio, Maria lo è di più[178]. La "coronazione" da parte di Cristo, nel senso ambrosiano, ha anche questo significato[179].

Lo *splendore* (cf *decus*[180]) di cui è ammantata si riferisce all'abbagliante regalità e maestosità della sua figura. Maria è *mater luminum*[181], *lampas aurea quae portat omnem veram lampada*[182], *solis arvum*[183]; come la donna dell'Apocalisse[184] è *rivestita* di luce[185], è *splendente* come e più del sole, e di questo più grande[186]: irradia dalla sua persona *la* Luce (il Figlio)[187].

Quanto a *bellezza*[188] Maria e Cristo non hanno paragoni,

---

171 Venanzio Fortunato.

172 Le affermazioni più decisive appartengono a Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, Andrea di Creta, che accentuano ancor più, se possibile, la forza dell'intervento di Maria in favore dei chiamati alla salvezza.

173 *Passim*.

174 Ildefonso.

175 Efrem, Venanzio Fortunato.

176 Pseudo-Metodio.

177 Nilo di Ancira

178 Attico di Costantinopoli.

179 Ambrogio. La coronazione in cielo è testimoniata ugualmente, ma più fortemente è sottolineata quella legata all'Incarnazione del Verbo.

180 Pietro Crisologo, Ildefonso.

181 *LR*.

182 *LR*.

183 Efrem.

184 Pseudo-Basilio.

185 Pseudo-Teofilo.

186 Venanzio Fortunato.

187 Ambrogio.

188 Efrem, Pseudo-Metodio.

sono i più belli di tutti in ragione della loro immacolatezza[189]. Maria è contemplata, sulla scorta del *Sal* 45 (44), come *la più bella con il più bello*[190]; ha doni di bellezza superiori a quelli di tutti gli uomini[191] perché porta Cristo, il più bello tra i figli dell'uomo[192]. Il tema della bellezza è presente molto per tempo nella letteratura, basti pensare all'abbigliamento della regina[193].

La *nobiltà* straordinaria[194] (cf *Virgo nobilis*[195], *eximia*, *respecta*[196], *insignis*, "più nobile" di ogni altra pur nobile creatura[197]) è intuita immediatamente già alla nascita della fanciulla[198] ed è confermata in modo definitivo dal fatto che in quest' "*aula*"[199] il Re *se impressit*[200].

Maria è la perla preziosissima del Regno (il riferimento è anche alla verginità, ovviamente), il tesoro dell'amore di Dio[201], è *ricolma di ogni ricchezza di grazia e di potenza*[202]. Questa ricchezza - costituita dai *doni nuovi del Regno* - non la tiene per sé, ma la comunica ed *elargisce*[203].

La grandezza inesprimibile[204] (possiamo ben chiamarla *superiorità* o *eccellenza*) è continuamente affermata: *magna*[205] o μεγάλη in quanto madre e in quanto vergine[206], *al di sopra* della

---

189 Efrem

190 Crisippo.

191 Venanzio Fortunato.

192 Pietro Crisologo.

193 Venanzio Fortunato, Pseudo-Basilio, Pseudo-Teofilo, Giovanni Mosco, Efrem, *Vangelo dell'Infanzia del Salvatore*.

194 Efrem (ottenuta in cambio della veste data al Figlio), Giovanni Crisostomo, Venanzio Fortunato.

195 Prudenzio, Venanzio Fortunato, Ambrogio.

196 Venanzio Fortunato.

197 Venanzio Fortunato.

198 *Protov*.

199 Cf *sopra*, § 7.

200 Efrem.

201 E non solo per la sua verginità: Pseudo-Metodio.

202 Venanzio Fortunato.

203 Pseudo-Metodio, Venanzio Fortunato.

204 Severiano di Gabala.

205 Venanzio Fortunato, Ambrogio (*quam matrem*...).

206 Efrem.

stessa natura[207] in quanto appartiene ad un ordine trascendente[208] (è stata infatti elevata[209], innalzata[210], esaltata e benedetta tra tutte le generazioni della terra[211]), appare più grande dell'angelo che la visita[212], superiore alle gerarchie angeliche[213], più grande del cielo, *orbe latior*[214], *celsior* rispetto a tutte le generazioni umane[215], superiore anche alla legge[216]; fedele al suo mandato di "serva" è ugualmente la *superiore* che va dall'inferiore[217].

Simbolo della sua elevatezza[218] è frequentemente la "nube"[219]; ma già - sia pure più modestamente - il santuario fatto costruire da Anna nella camera della figlia tende a collocarla al di sopra dei comuni mortali[220].

Quanto a *virtù* è semplicemente *sublime*: è la più benedetta perché *la più umile*. Radiosa di meriti[221] "*la* Vergine"[222] brilla per la sua perfezione impareggiabile[223], ed a giusto titolo è proclamata *regina di ogni persona casta*, anzi *regina di ogni virtù*[224].

In quanto "*donna*", poi, *nec aequanda est mulieribus cunctis quae genuit maiestatem*[225], *nec primam similem visa est nec habens sequentem*[226]; *inter omnes mulieres principatum tenet*[227]; apice del progresso della donna[228] è altresì *domina*

---

207 Pseudo-Metodio.
208 Pseudo-Metodio, Venanzio Fortunato.
209 Venanzio Fortunato.
210 Romano.
211 *Protov*.
212 Efrem.
213 Romano, Venanzio Fortunato.
214 Pietro Crisologo.
215 Pseudo-Metodio, Romano, Venanzio Fortunato (da subito, dal suo ingresso).
216 Pseudo-Metodio.
217 Origene, Efrem, Ambrogio.
218 Pietro Crisologo.
219 Ambrogio.
220 *Protov*.
221 Venanzio Fortunato.
222 Efrem.
223 Ambrogio.
224 Pietro Crisologo.
225 Anonimo.
226 Sedulio, Venanzio Fortunato.
227 Girolamo, Venanzio Fortunato.
228 Ambrogio: lo dice in termini di esaltazione, di perfezione.

omnium matrum[229].

§ 9. La centralità della mediazione di Maria come conseguenza e scopo della sua dignità regale. - "Nuova Eva": l'altro nome della Regina

A partire dall'Incarnazione Maria *irradia* la Luce[230], la Salvezza, ossia il Figlio, il σωτήρ (cf *quia emicuit e membris tuis*[231]). Poiché *nutrivit omnium viventium nutritorem*[232], nutre ora l'umanità con il Pane di vita[233]. Come *olla quae ferbuit*[234] è "centro propulsore" di vita, di grazia[235], di gioia[236]; "fonte" di speranza, luce, bellezza[237], "sorgente" di tutti i beni[238].

Sta "al centro del dinamismo salvifico" come colei che porta (cf βαστάζω) senza infrangersi un peso che è quello stesso del creato[239] (*portat qui portat orbem*[240], il "gigante"[241]); in questo senso portare è *regere*[242] e si traduce, come significa il verbo, nel *portare* Dio *al* mondo[243]. Il compito di condurre tutti ad unità[244], ossia portare il mondo a Dio, risulta complementare ed espressivo della medesima realtà.

Rinviano alla centralità di Maria nell'opera di restaurazione universale anche le affermazioni relative al fatto che

---

229 Efrem.
230 Ambrogio, Venanzio Fortunato.
231 Efrem.
232 Pietro Crisologo, Ildefonso.
233 Venanzio Fortunato (*tuus uterus cibus atque salus*); Andrea di Creta ne definirà il ruolo nella celebrazione eucaristica.
234 Ambrogio.
235 Per *tutte le grazie* cf Pietro Crisologo.
236 Origene.
237 Antioco di Tolemaide.
238 Pietro Crisologo.
239 Anonimo (fine IV sec.).
240 Amfilochio di Iconio, Pietro Crisologo.
241 Venanzio Fortunato.
242 Pseudo-Metodio.
243 Ireneo.
244 Ambrogio.

con Cristo è *principium* (ad es.: della verginità[245]), "va innanzi", "precede" (cf *praecessit*[246]), "viene prima"[247]. Quella di *regnare è una missione* che la Madre riceve dal Figlio a motivo della dignità e *grazia* di cui è destinataria[248]: Maria è "regina *per* la salvezza dell'uomo"[249], una funzione precisa.

In Maria, che possiede il regno e il trono[250], che è collaboratrice (συνεργός) di Dio[251], dimora e agisce una *potenza*[252] (nelle visioni viene spesso contemplata seduta su un trono di luce potente[253]), ossia la forza divina del Figlio[254], la stessa che le consente di reggere *la destra* di Dio[255], del Signore degli eserciti[256]; è la forza adeguata ai compiti a lei assegnati. La *Theotokos* esercita un *potere*[257] che le proviene in particolare dalla Passione del Signore[258], dal suo sangue[259]. Il suo dominio è coestensivo a quello del Figlio[260], e si allarga all'universo[261].

Il suo "*nome*" è potente"[262] e questo potere - che incute anche spavento - la mette in condizione di rovesciare le situazioni[263]; esso viene riconosciuto da coloro che le vivono accanto (Giuseppe, ad es.) e dagli angeli[264]: si traduce nella protezione, conservazione dell'esistenza, ma anche nella sottomissione delle potenze avverse[265]. Germano di Costantinopoli

---

245 Girolamo.
246 Pietro Crisologo.
247 Ambrogio, Venanzio Fortunato.
248 Romano.
249 Romano.
250 Venanzio Fortunato.
251 Romano.
252 Pseudo-Metodio.
253 Pseudo-Teofilo.
254 Efrem.
255 Anonimo (fine IV s.).
256 Pseudo-Metodio.
257 Cf *Protov*. Ildefonso (potere, *potestas*).
258 Ildefonso.
259 Ambrogio.
260 *LR*, Ildefonso.
261 Romano.
262 Efrem.
263 Romano.
264 Romano.
265 Corippo.

dirà che Maria ha *il potere uguale al volere*. Dopo il suo ingresso nella gloria del cielo, luogo di esercizio di questo potere benefico (ma talora anche tremendo per gli increduli e i sacrileghi), è, ordinariamente, lo spazio sacro dei templi - quello di Filippi risalirebbe nientemeno che a s. Paolo - sempre più frequentemente a lei dedicati, definiti "*dimore della regina*"[266].

La "Madre della vita", "l'Albero della vita"[267], è madre *universale*[268] (*mater universorum, mater omnium viventium*[269]), è la Nuova Eva[270], *Madre di tutti i salvati*[271], *grembo che rigenera tutti gli uomini in Dio*[272]. Maria è chiamata a ricoprire questo ruolo formalmente sul Calvario. Qui appare in qualità di *sposa del nuovo Adamo*[273] e di *regina alla destra del re*[274] coronata dal suo sangue[275], intrepida incrollabile indefettibile "davanti" alla croce[276], partecipe delle sofferenze del Re crocifisso (ἐν μέσῳ, *al centro* della "stanza nuziale"[277]): al contrario del primo, il parto della schiera infinita dei suoi nuovi figli avviene nel dolore[278]. Efrem preferisce vedere l'origine della rinascita universale e del ruolo effettivo di *mater nova* nell'evento della risurrezione di Gesù[279]: in ogni caso si tratta del mistero pasquale. In quanto *donna nuova* - e vera donna[280] - viene però dal cielo, come il Figlio[281].

Dal Golgota si trova ufficialmente all'inizio della Chiesa[282] chiamata alla regalità della verginità (cf il discepolo che Gesù

---

266 Pseudo-Basilio.
267 *Tr R*.
268 Pietro Crisologo, Crisippo.
269 Pietro Crisologo.
270 Efrem, Pietro Crisologo.
271 *Tr R*.
272 Ireneo.
273 Pietro Crisologo.
274 Ambrogio, Venanzio Fortunato.
275 Ambrogio, con *Ct*.
276 Ambrogio.
277 Romano.
278 Ricordiamo la spada preannunciata da Simeone e la donna dell'Apocalisse.
279 Crisippo.
280 Pietro Crisologo.
281 Efrem, Severiano di Gabala, Pietro Crisologo (lo *scambio*).
282 Pseudo-Metodio.

amava), a un sacerdozio regale[283] (già in atto nella Vergine[284]) e ad un rapporto di tipo sponsale nei confronti del suo Signore.

Esiste un'*antitesi* tra antica e nuova Eva[285] (cf *mors per Evam - vita per Mariam*[286]). Maria trasmette la verginità che viene da Dio[287] e ricopre il ruolo di *avvocata* della progenitrice[288] in difesa di tutto il genere umano[289]. Con Cristo è alla radice della regalità creaturale ritrovata[290].

La donna nuova è *sovrana*: a lei spetta la vittoria[291] - anche in quanto *victrix sexus sui*[292]- sul principale nemico del genere umano, il serpente antico[293], che ella depone e sprofonda[294] mutando l'antico ordine[295]. Maria, *quae omnia venena domat*[296], è additata come *causa* della vittoria di Cristo sul diavolo[297]. Con il Figlio, con cui irrompe nel mondo la salvezza[298], coopera alla redenzione[299] (è corredentrice[300]: proprio in quanto *regina*[301]); in quanto Piena-di-grazia rovescia il regno del dolore[302], scioglie e distrugge la maledizione[303]; facendo cadere gli idoli[304] purifica e rinnova radicalmente il mondo onde prepararlo ad accogliere il Re; ridà la libertà all'uomo[305]; restituisce al mondo la pace[306];

283 Pseudo-Metodio.
284 Pseudo-Metodio.
285 Giovanni Crisostomo.
286 Girolamo.
287 Ambrogio.
288 Ireneo.
289 Ireneo.
290 Efrem.
291 Giovanni Crisostomo.
292 Pietro Crisologo.
293 Efrem.
294 Crisippo.
295 Romano.
296 Prudenzio.
297 Crisippo.
298 Romano.
299 Ildefonso.
300 Romano.
301 Romano.
302 Romano.
303 Romano.
304 Venanzio Fortunato.
305 Crisippo.
306 Pseudo Metodio.

capovolge le situazioni: trasforma la miseria in ricchezza[307].

§ 10. La mediazione della Regina nella vita della Chiesa

Secondo la missione ricevuta, come *serva divinitatis*, Maria ha il compito di "regnare"[308], di esercitare un dominio effettivo (cf *dominans*[309]) sui destinatari della salvezza[310] (è veramente *domina/regina nostra*[311] o *nostra sovrana*[312] - δέσποινα[313] - per l'*auctoritas* del figlio[314]), perché è *Dei administratrix*[315].

Con il Figlio esercita personalmente[316], da subito (vedi "Visitazione") e per sempre[317] (cf "olla" e "nube" in Ambrogio[318]) un servizio di grazia e autorità con effetti di salvezza su tutti coloro che l'accolgono[319].

La Regina *sostiene* lungo tutto il suo cammino il popolo dei salvati con precisi e infiniti interventi: benevolenza, compassione, misericordia, aiuto[320], liberazione, protezione[321], intercessione, supplica, difesa, giustificazione[322], dono dello Spirito e della verginità[323], concessione delle grazie (la profezia[324], le guarigioni[325]...). Capace com'è di inclinare la volontà sovrana

---

307 Romano.
308 Romano.
309 Ildefonso.
310 Ildefonso.
311 *LR*, *Trans. W*, Efrem, Girolamo, Crisippo, Venanzio Fortunato (*domina mea*), Ildefonso.
312 Pseudo-Basilio.
313 Romano, Giovanni Mosco.
314 Pietro Crisologo.
315 Ildefonso.
316 Venanzio Fortunato.
317 Ambrogio.
318 Ambrogio.
319 Romano.
320 Venanzio Fortunato.
321 Romano, Ildefonso.
322 Gregorio di Nissa.
323 Ambrogio.
324 Romano.
325 Pseudo-Teofilo, Ildefonso.

del Figlio[326], può difenderci dal giudizio, metterci al riparo dalla rovina, essere per noi rifugio sicuro (a lei si confessano le colpe e si ottiene la remissione[327]). Essendo *domina* interviene come *servatrix, tutrix*[328].

In questa molteplice azione Maria si presenta come *diadema della Chiesa* (τῆς ἐκκλησίας τὸ διάδημα - in un testo forse di Proclo di Costantinopoli) che ha in lei un inizio regale[329] ed è ugualmente chiamata ad operare per l'instaurazione del Regno di Dio[330].

Madre e regina degli apostoli[331]. I *Transitus* esprimono bene la "centralità" di Maria nella Chiesa apostolica (proprio nella sua funzione di coagulare/unire di cui dicevamo) e ne esprimono - è il caso di dire così - la "regalità *materna*" e la connessa autorità attraverso i simboli: vedi i Dodici che "si radunano da tutto il mondo" per accompagnarla alla sepoltura[332] ; nel condurre il lettino le fanno corona (cf il verbo scelto apposta dal *Liber Requiei*[333]). Fin dal II secolo alcuni titoli (*vita et mater apostolorum, vite fruttifera madre dei dodici rami*[334], forse anche *lumen et mater luminum*[335], *lampas aurea quae portas omnem veram lampada*[336], più tardi anche *regina* o *domina nostra*[337]) alludono a questo rapporto. Romano descrive la scena del Calvario definendo servi della *Regina sposa* tutti i discepoli presenti nella "stanza nuziale"[338] e mette sulla bocca del Cristo morente l'ordine di seguirla e obbedirla («*chiamali, ciascuno accorrerà...*») con

---

326 Apollinare di Laodicea.

327 Ildefonso.

328 Corippo.

329 Proclo. Cf gli spiriti regali/vergini che la seguono (nello Pseudo-Metodio).

330 *Protov*.

331 *LR* IV, 99.

332 *LR*.

333 *Tr R*.

334 *R* (*vite fruttifera, madre dei dodici rami*).

335 *LR* IV, 99.

336 *LR* IV, 99.

337 *LR* IV, 99.

338 Romano. Ambrogio (già in riferimento al Battista). Nella letteratura presa in esame il servizio di tutti gli umili è attestato, e così pure quello di tutta la creazione.

richiamo evidente all'episodio di Cana[339]. Il servizio di amore, di lode, di annuncio (cf *praedicare*), il "servire alla gloria di lei" sono "grazia da invocare"[340] (ricordiamo il *vescovo* Ildefonso).

Il primato tra gli apostoli è *primato nell'annuncio* del regno che viene: Maria - che conosce e conserva nel suo cuore i celesti misteri[341] - precede i Dodici nell'evangelizzazione, anche storicamente[342]: annunciare e portare la Salvezza è missione *regale*: «*per queste cose sii regina*»[343].

Regina virginum. La Chiesa è chiamata ad essere la *vergine casta* (*2 Cor* 11, 2) che Paolo desidera donare come *sposa* a Cristo. Le varianti del titolo che segnala con forza queste due note costitutive della Chiesa, di cui Maria è *inizio* (e *principio attivo*), sono numerose.

Cristo per *unam virginem* (la *regina Virgo*) è disceso, però ne ha chiamate molte[344]. Maria e Cristo sono "*principia* virginitatis"[345] (cf di nuovo ἀρχηγός, e il concetto di "primato" in Epifanio che riflette sul testamento del Calvario[346]). *Prima* di una schiera di vergini (in cielo spiriti vergini fanno corona alla Vergine-Sposa[347] che appare prima guida o *dux* del ceto verginale[348]), *regina virginum*[349] accanto al *rex virginum*[350] ma anche, e insieme, *madre* delle vergini[351] (*tot virginum matrem*; cf *Virgines ducit Virgo... quas generavit* in un bel testo di Cyrillona che canta la Chiesa "sposa del Re"[352]) sulle quali ha un'azione

339 Apollinare.
340 Ildefonso.
341 Romano.
342 Efrem (*coepit Maria praedicare regnum novum*), Pseudo-Metodio.
343 Romano.
344 Ambrogio.
345 Girolamo.
346 Epifanio, ma anche Efrem.
347 Pseudo-Metodio.
348 Venanzio Fortunato .
349 *Vang. di Bartolomeo.*
350 Pseudo-Metodio .
351 Eusebio di Emesa.
352 Cyrillona.

diretta[353] (*et ditius virginitatis donum fluxit in feminas*[354]), Maria è *domina inter ancillas, regina inter sorores*[355]. Va ricordato che fin dall'inizio della sua vita terrena le "bambine senza macchia" erano sue compagne, e che anche alla vigilia del suo transito alcune vergini l'assistevano (*circa illam tres virgines*[356]). Dei vergini nella Chiesa Maria è certo esempio e modello[357] che trascina (cf *provocantur*[358]), ma in forza del fatto che è *fons*[359], "tipo" e *causa* della fecondità verginale della Chiesa[360]: *regina di ogni persona casta*[361].

Proprio in quanto "vergine", Maria è "sposa di Cristo tra le spose" (ma la chiave di lettura del dato è già pastorale, mentre il nucleo originario riguarda prima di tutto Maria *sposa del Re*).

Ad ogni vergine spetta il titolo simbolico di "aula regalis"; come già Maria, le vergini nella Chiesa sono *aulae regales* perché vi abita il Re: la regalità verginale di Cristo passa nella Chiesa/Corpo vergine. Allo stesso modo ogni vergine è chiamata *aula pudoris, trono* verginale del Re[362], ed è invitata a conservare intatta l'*integritatis corona* (o *gloria*).

Anche la Chiesa dunque è *Regina sposa vergine e madre*: sta alla destra del Re supremo[363] e ne condivide il regno[364]. La generazione verginale dei figli a Dio da parte della Chiesa si innesta nella regale maternità di Maria[365].

L'esercizio di un'*autorità nella Chiesa* (per Efrem "continuazione" di Maria)[366] è conseguente al primato della Madre

---

353 Ambrogio.
354 Girolamo.
355 Ildefonso.
356 *LR* V, 135 cod. A.
357 Atanasio.
358 Pietro Crisologo.
359 Ambrogio.
360 Pietro Crisologo.
361 Pietro Crisologo.
362 Pseudo-Metodio.
363 Nilo.
364 Pietro Crisologo.
365 Pietro Crisologo.
366 Ambrogio, Efrem.

del Signore tra gli apostoli-evangelizzatori[367], tra i vergini e tutti i suoi figli[368]. Appare in funzione della perfezione; avendola già raggiunta - previamente e per grazia - è in grado di aiutare la Chiesa a realizzarla. Essendo superiore ad ogni altro membro della Chiesa, in questo di nuovo è *princeps, dux,* "guida". Ambrogio e Romano metteranno bene in luce il tratto non secondario dell'autorità di Maria sui discepoli segnalando l'obbedienza, l'ossequio, la *devotio* del Battista fin dal grembo materno[369] in forza dello Spirito ricevuto; l'*esercizio* di tale autorità lo vedranno nell'atteggiamento della Madre del Signore rispetto ai servi alle nozze di Cana, dove *ordina* di obbedire al Figlio. Ricordiamo il *tremore* degli angeli al cospetto della Madre di Dio fin dall'Annunciazione[370].

Maria sta con Cristo *a capo* della Chiesa cui è dato il Regno[371], *alla testa* della nuova umanità che viene liberata[372] e condotta alla salvezza definitiva: Maria è vera *guida* verso il paradiso[373] di cui *indica* la via[374].

Quest'ultimo ruolo ricorda quello di Mosè[375] cui l'accomuna anche la funzione di *magistra* - non solo *virginitatis*[376], evidentemente. Nella mediazione rientra in effetti *un magistero* che Maria esercita all'interno della Chiesa: implicita l'esigenza di ascoltarlo, accoglierlo, seguirlo[377]. L'attenzione per i temi del discepolato, dell'imitazione, della sequela, dell'obbedienza (cf *obsecutus* applicato al Battista) è largamente attestata nella letteratura patristica.

Soprattutto la Vergine è *la guida della preghiera della*

---

367 Efrem, Ambrogio, Romano.

368 *Tr R*, 8-9. Autorità - gloria - pesantezza della palma (peso nella comunità ecclesiale-umana e, qui soprattutto, nella creazione).

369 Ambrogio.

370 Romano.

371 Pseudo-Metodio.

372 Romano.

373 Venanzio Fortunato.

374 Romano.

375 Venanzio Fortunato.

376 Ambrogio.

377 Romano.

Chiesa: nei *Transitus* proprio in quanto *mater Regis* (stando alle parole degli Apostoli e di Pietro che le riconosce apertamente questa funzione)[378]. Andrea di Creta le riconoscerà il ruolo centrale nella più grande delle preghiere della Chiesa: quella eucaristica; è *la regina* che imbandisce il banchetto *regale*[379] . Ma i presupposti di questo ruolo si leggono già in Efrem; non dimentichiamo poi Venanzio Fortunato: *nunc tuus uterus cibus atque salus*[380].

Molte delle funzioni assegnate da Cristo a Maria-Nuova Eva sono le stesse che riconosciamo nella Chiesa (Nuova Eva a sua volta).

Anche la Chiesa esercita una mediazione (una *causalità*) in ordine alla salvezza che deve raggiungere tutti gli uomini, ed è regina[381]. Ma questa *missione* è la stessa affidata da Dio alla Vergine-Madre e la prolunga (*semel virgo peperit et totam infirmitatem abstulit*[382]).

La mediazione *sacramentale* affidata alla Chiesa trova ancora in Maria il proprio senso originario. Maria, in quanto fonte/forza e collaboratrice di Dio[383]:

- conferisce l'integrità verginale e lo Spirito a coloro che visita e sono raggiunti dalla sua "voce" (cf *exilivit, exultavit* detto del Battista[384] - anche questa un'*actio*, non solo un'impetrazione[385]),
- partecipa la Potenza ricevuta da Dio[386],
- dona l'unzione regale/spirituale[387] (vedi Giovanni Evangelista che si addentra nei misteri più degli altri - Maria è *guida al Mistero*[388]),

---

378 *Vang. di Bartolomeo*.
379 Andrea di Creta.
380 Venanzio Fortunato, ma cf anche Romano.
381 Romano.
382 Attico.
383 Romano.
384 Ambrogio, Ildefonso.
385 Ildefonso.
386 Ambrogio.
387 Origene.
388 Ambrogio.

- *purifica*[389],
- esercita una funzione sacerdotale[390] (cf le letture in tal senso della *virga*, l'offerta di Gesù al tempio, l'accettazione/offerta del sacrificio del Figlio...; i vergini sono esplicitamente chiamati "spiriti *regali* cui è donato un sacerdozio regale" e sono degna *corona* di Maria[391]);
- è altare vivente del Pane di vita[392] che essa stessa dona[393],
- porta a tutti la salvezza che in lei si rende accessibile[394],
- concede le grazie spirituali e le guarigioni (già nella sua vita terrena[395], ancor più poi dopo la sua intronizzazione in cielo).

Così è per la Chiesa: questo è il "servizio" che è chiamata a rendere al suo Signore.

Il *potere di Maria nella Chiesa* connesso alla funzione regale, ed il suo esercizio effettivo (potremmo anche dire "signoria": cf il titolo κυρία), sono chiaramente confessati[396]. Bisogna che i credenti rientrino nella sfera dell'azione salvifica di questa *domina* già in questo mondo per poter appartenere al *dominus* in cielo[397] (cf *Domina nostra et mater domini nostri*[398], e la più antica: *mia sovrana e madre del mio sovrano*[399]). Di qui la *sottomissione*[400] (*domina mea, dominatrix, dominans mihi* [401]) fondata sul fatto che Gesù si è rapportato alla madre come *subditus* (*domina quia mater domini, domina quia Iesus subditus*[402]). Il potere è finalizzato all'efficacia dell'azione propriamente salvifica[403].

---

389 Ambrogio, Ildefonso.
390 Pseudo-Metodio.
391 Pseudo-Metodio.
392 Pseudo-Metodio, Romano, Andrea di Creta.
393 Venanzio Fortunato, Andrea di Creta (nella Liturgia).
394 Romano, Venanzio Fortunato.
395 Pseudo-Teofilo.
396 Ildefonso.
397 Idefonso.
398 *LR* IV, 99 (= regina nostra?).
399 Pseudo-Basilio.
400 Ildefonso.
401 Ildefonso.
402 Ildefonso.
403 Ildefonso.

La funzione *giudicante* è oggetto di allusione nella virga-ῥάβδος, nella "palma"[404] (βραβεύω significa *fungere da giudice*) ed è implicita nella sua designazione come *madre del Giudice*[405].

§ 11. Regina di tutte le creature

Della Terra. L'innalzamento di Maria significa per l'umanità tutta il passaggio dalla miseria alla ricchezza [406]: la *donna nuova*[407], attuando con la propria obbedienza e con la maternità divina la riconciliazione tra l'uomo e Dio, ristabilendo la pace, restituendo la regalità/integrità perduta all'uomo[408], ricompone di fatto anche la frattura uomo/creazione.

Nei testi abbiamo incontrato più volte il riconoscimento da parte della creazione della dignità-autorità della persona della Madre del Signore. Ricordiamo il silenzio adorante della natura nel momento del divino parto; il monte degli Olivi che trasale e gli alberi che si inchinano esprimendo rispetto e sudditanza di fronte alla gloria della palma[409]; nell'occasione dell'esilio proprio la palma offrirà il proprio "servizio" ai fuggiaschi. Dopo il suo ingresso nella gloria Maria riceve l'*ossequio della creazione* (il cosmo, la luna, il sole...)[410].

E del cielo (Regina caelestis - poi *Regina caeli/caelorum)*. Maria è confermata "regina" dal Risorto che "ritorna", ed è associata ancor più strettamente al suo dominio fino alla fine dei tempi (cf anche la *Vita* attribuita a Massimo il Confessore: «*e ancor più regnerà negli ultimi tempi*...»). La sua posizione - è seduta in trono accanto al Figlio - porta a considerarne il rapporto con gli esseri beati. I titoli proclamati dai beati o emergenti dalla

---

404 *Tr R* 4.
405 Zeno.
406 Romano, Girolamo.
407 Efrem, Pietro Crisologo.
408 Pietro Crisologo.
409 *Tr R* 4.
410 Venanzio Fortunato.

contemplazione della sua gloria sono: *regina madre*, *madre e regina*[411], *regina regum et domina dominantium*[412] (leggi: *regina sanctorum omnium* nella visione dello Pseudo-Basilio), ed infine *regina angelorum.* Innumerevoli volte è dichiarata - per le molte ragioni che abbiamo visto - superiore agli esseri incorporei; pur essendo "serva", con loro, di Dio[413], le creature angeliche sono a servizio della Theotokos, e di esse pure Maria è regina[414].

§ 12. La venerazione

Sacra e degna di venerazione è l'*aula imperialis*[415] - θεία in ragione della sua immutabilità verginale[416] - , degna di onore di riverenza e di servizio[417]. Alla sua apparizione in veste di *regina-madre* del βασιλεύς - *diva quadam maiestate plena*[418] - riceve l'*ossequio* dei nostri progenitori[419], degli angeli che nella Natività adorano Cristo e sua Madre contemporaneamente[420] e *le stanno intorno* durante la vita terrena[421]; riceve l'*ossequio di tutti i grandi* del suo popolo[422], del Battista[423] e di tutti i discepoli di Gesù[424] alla cui sequela si trova essa stessa.

La nostra venerazione nei suoi confronti è dovuta alla sua *santità*. Maria è la più santa delle creature: *regina totius sanctitatis*, per parafrasare il Crisologo (cf l'*Arca regale*)[425]. *La*

411 Romano.
412 Pseudo-Basilio.
413 Romano.
414 Venanzio Fortunato.
415 Pietro Crisologo.
416 Nilo.
417 Ildefonso.
418 Pseudo-Metodio.
419 Romano.
420 Efrem (*adoratores tui me circumdant*), Pseudo-Teofilo, Pseudo-Basilio.
421 *LR* (cf i *diecimila* angeli).
422 *Protov*.
423 Ambrogio.
424 Romano.
425 Crisippo.

più benedetta delle creature[426], riconosciuta tale prima ancora della solenne proclamazione di Elisabetta, viene costantemente invocata come ἁγία Δέσποινα[427].

Il culto che dobbiamo a Maria è segno dell'autenticità del nostro culto a Dio, è parte integrante del culto di adorazione a lui dovuto (cf ancora s. Ildefonso)[428]. Essere *famuli* della regina torna ad onore del Re[429].

L'abbiamo appurato: nei secoli in cui ci siamo mossi con la nostra indagine, il *culto alla regina* Madre di Dio è esplicito in modo particolare nella cosiddetta "festa della Theotokos" per la quale Crisippo scrisse la sua omelia.

---

426 *Protov.*
427 Giovanni Mosco.
428 Pseudo-Teofilo.
429 Ildefonso.

APPENDICE

LA «VITA DI MARIA» ATTRIBUITA A MASSIMO IL CONFESSORE[1] "REGINA NEGLI *ULTIMI GIORNI*"

*

La ragione che ci spinge ad inserire in un'Appendice i dati contenuti in quest'opera è l'ammissione, da parte della critica, di interpolazioni posteriori al nucleo originario del racconto; risulta pertanto difficile stabilire il tempo esatto di composizione delle singole parti. La Vita *comunque rappresenta un momento di ricapitolazione del pensiero tradizionale e uno stadio, a nostro parere, molto maturo nell'evoluzione della teologia della regalità di Maria.*

*

«Cantico e glorificazione, encomio e lode della nostra santissima Regina, l'immacolata e tutta benedetta Madre di Dio, la Semprevergine Maria, e notizia sulla sua vita senza macchia e beata, a partire dalla sua nascita fino al suo transito, *scritta dal nostro beato padre Massimo, filosofo e confessore*». Così il monaco Eutimio l'Agiorita,[2] che sulla montagna dell'Athos la tradusse tra il 980 e il 990 dal greco in georgiano, introduce questa *Vita di Maria* che Michel-Jean van Esbroeck pubblicò nel 1986

[1] Nato a Costantinopoli nel 580 ca. si fece monaco nel 630; morì il 13 agosto 662.

[2] Morì nel 1028.

attribuendola al grande teologo e mistico. Sarebbe stata composta prima del 626 ca.[3]

Si tratta di un lungo[4] *racconto* della vita della beata Vergine, ma i capitoli conclusivi[5], che riassumono tutto quanto precede, sembrano in realtà un'*omelia* pronunciata, o da pronunciarsi, in occasione della celebrazione liturgica del Transito. L'ultima sezione del testo è sicuramente destinata alla liturgia, mentre la prima - nella quale non mancano tracce di un uso liturgico - si presta di più alla lettura meditata.[6] Il testo raccoglie tutto ciò che la fede e la devozione hanno saputo dire fino al VII secolo, e oltre, sul nostro tema. L'Autore dichiara di aver attinto

---

[3] M.-J. van Esbroeck ha curato la traduzione francese dell'opera: cf M.-J. VAN ESBROECK, *Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge*, Lovanii 1986 (*CSCO* 479 - Scriptores Iberici 22). Di essa ci rimane soltanto la versione georgiana di Eutimio. Una traduzione italiana, originale, è in *TMPM* 2, pp. 185-289. La critica attuale non ha argomenti *decisivi* né pro né contro la paternità dell'opera (cf *TMPM* 2, p. 183, la nota introduttiva), anche se i dubbi sull'autenticità si fanno più forti qualora si affronti seriamente lo studio delle fonti di questo testo (cf E. M. TONIOLO., *L'«Akathistos» nella «Vita di Maria» di Massimo il Confessore*, in I. CALABUIG [ed.], *Virgo Liber Verbi.* Miscellanea di studi in onore di p. G. M. Besutti o.s.m., Edizioni «Marianum», Roma 1991, pp. 209-228). È tuttavia nota la devozione mariana del grande Padre della Chiesa greca che «era solito terminare i suoi scritti invocando "l'intercessione della gloriosissima e santissima Madre di Dio nostra *Sovrana* Immacolata e sempre Vergine Maria"»: cf. T. M. BARTOLOMEI, *Maria Signora e Regina*, Pia Unione del Preziosissimo Sangue, Roma 1965, p. 25.

[4] Complessivamente sono 134 capitoli.

[5] I capp. 126-134.

[6] Che quanto precede i capitoli dell'omelia costituisca un'unità letteraria sembra confermarlo anche l'inno che conclude la narrazione vera e propria, nel cap. 125. Quanto all'omelia in sé, anche sul tema della regalità di Maria riprende in sostanza i concetti già espressi nella *Vita* inserendoli nelle dimensioni celebrativa e dossologica. L'unione del testo narrativo e di quello omiletico è utile, comunque, per comprendere il processo generativo delle affermazioni che concernono la regalità: alla liturgia si arriva passando attraverso la ricerca attenta della verità condotta sulle fonti attendibili, attraverso la meditazione delle stesse verità, attraverso un atteggiamento di gratitudine e riconoscenza a Dio per i doni ricevuti.

alla Scrittura,[7] in particolare ai Vangeli, ai Padri e agli Apocrifi (ma solo in quanto già accolti e confermati dai Padri). Egli «si mostra immediatamente sollecito di offrire una *Vita* vera e sicura di Maria, attinta a fonti inconfutabili».[8]

Se per i documenti più antichi già presi in esame anche il solo reperimento del titolo senza ulteriori approfondimenti, senza elaborazioni particolari, ha un suo valore - se non altro di traccia linguistica allusiva di una fede esistente intorno a questo aspetto della persona della Vergine - , per un'opera qual è quella che stiamo analizzando espressioni come "nostra santissima (opp.: santa) Regina", "benedetta Regina", che pur ricorrono con frequenza, hanno un'importanza davvero secondaria rispetto a quello che di nuovo offrono queste pagine, dove non solo sono accolti concetti già patrimonio della tradizione più antica, ma dove è possibile altresì registrare alcuni approfondimenti originali.

Ritroviamo i titoli simbolici che già per lo più conosciamo: così la Madre del Signore è *il trono del Re* che *porta* colui che tutto sostiene,[9] è anche il «*trono di Dio* e *carro* che conducono le migliaia delle potenze celesti con uno splendore indicibile»,[10] con la precisazione che *le sue braccia materne sono il trono di Dio.*[11] Maria d'altra parte è l'*abitazione* del Re[12], la *casa* dove ha dimorato il Re della pace e Signore della gloria[13], è l'*arca* tutta rivestita d'oro che contiene l'incontenibile.[14]

---

[7] L'interpretazione della Scrittura meriterebbe un discorso a sé, specialmente per i criteri ermeneutici seguiti dall'Autore anche a proposito della marianità di alcuni passi biblici. Il suo atteggiamento è bene espresso nel cap. 6 dove commenta il *Sal* 45 (44): cf *TMPM* 2, p. 189.

[8] Cf la nota introduttiva alla *Vita*: *TMPM* 2, p. 184.

[9] Cf cap. 125: *TMPM* 2, p. 181.

[10] Con citazione del *Sal* 68 (67), 18; cf cap. 13: *TMPM* 2, p. 193.

[11] Cap. 35: *TMPM* 2, p. 210.

[12] Citazione del *Sal* 45 (44), 2: «"Al Re piacque la sua bellezza" e trovò giusto abitare in lei» (*TMPM* 2, p. 186). Questo salmo è, per l'Autore, il fondamento biblico per affermare di Maria che è nello stesso tempo Madre, Figlia e Sposa del Re. Cf anche i capp. 7 e 9.

[13] Cap. 116: *TMPM* 2, p. 274.

[14] Cap. 13: *TMPM* 2, p. 193.

Al di là dei simboli, ella è però effettivamente la *Regina alla destra del Re* (*Sal* 45 [44], 15). Il titolo, si badi bene, non viene utilizzato unicamente e prima di tutto per designare la condizione di Maria nella gloria finale; serve ad indicare la «bambina» predestinata a diventare Madre di Dio quando, all'età di tre anni - secondo una tradizione evidentemente indiscussa - viene presentata, e offerta[15] al Tempio dove rimane fino al suo dodicesimo anno.[16] Nel Tempio viene *insediata* alla destra dell'altare del Santo dei Santi, considerato davvero come la destra di Dio.[17] La regalità di Maria, per vie provvidenziali e misteriose, è oggetto di rivelazione fin dall'infanzia[18], sia pure attraverso segni il cui significato diverrà chiaro soltanto nel tempo.

Naturalmente è messo nel dovuto risalto un dato previo: la *regalità di sangue*. Da un lato l'Autore accoglie la tradizione che sulla scorta degli Apocrifi vuole Gioacchino e Anna appartenenti alla tribù di Giuda e alla stirpe di Davide,[19] dall'altro riconosce la marianità di alcuni passi del salterio davidico. Il *Sal* 45 (44) è la prima profezia di Davide riguardante il Cristo-Re e il suo regno eterno;[20] ma Davide parla espressamente anche «della sua beata

---

[15] «Attendeva alle cose divine all'interno del tempio di Dio, *come una vera offerta divina, quale icona spirituale ed eminentemente razionale, terribile ai demoni e desiderabile agli angeli*»: cap. 12 (*TMPM* 2, p. 193).

[16] Epoca nella quale ebbe un segno precursore e premonitore dell'Annunciazione: udì infatti una voce che le diceva «Da te nascerà mio Figlio!»; questo segreto Maria tenne nascosto fino a quando «da lei nacque Cristo-Re» (cf cap. 14: *TMPM* 2, p. 194).

[17] *Sal* 45 (44), 10; cf cap. 7: *TMPM* 2, p. 190.

[18] Ciò è comunque in linea con le prime testimonianze che abbiamo riportate, secondo le quali la fede in una regalità, da subito percepita nella persona della madre del Messia, è un dato originario. Anche nella *Vita*, Maria è regina "predestinata": il tema emerge e viene sviluppato sempre più chiaramente nel corso dell'opera, in un vero e proprio crescendo.

[19] Secondo questa tradizione Gioacchino e Anna erano *noti* come appartenenti alla discendenza dei re. Cf cap. 3, *TMPM* 2, p. 187. Anche il censimento confermerà questa appartenenza di Maria alla casa e alla tribù di Davide: cf cap. 33 (*ivi*, p. 209).

[20] Cf cap. 6: *TMPM* 2, p. 189. L'Autore riprende per Maria il titolo simbolico di «verga regale prodigiosamente fiorita» (cap. 13: *ivi*, p. 193).

regina e figlia, la Madre di Dio», la cui *pienezza di grazia* in qualche modo anticipa - ecco un passo in avanti nella riflessione - quando afferma che «tutta la gloria della figlia del Re sta nel suo interno (*Sal* 45 [44], 14)».[21] Fin dal primo momento della sua vita in ragione della discendenza, e fin nel profondo suo essere a motivo delle doti interiori di cui è ornata[22], Maria è regina.

L'Autore della *Vita* non considera tale prerogativa come qualcosa di statico o di orientato esclusivamente alla maternità divina. Egli ricorda, certo, che fin da quando era nel tempio la *figlia del re Davide* conduceva una vita di fatiche, di preghiere, di buone opere, perché in tal modo il Signore stesso «la conduceva a *diventare la regina dell'universo*, la Madre del Re e Signore, del Dio di tutte le cose; perché era stata *scelta dal Padre* e *preparata in antecedenza dallo Spirito* per contenere nel grembo l'unico Figlio, inseparabile da essi, il Verbo di Dio».[23] Prima ancora della sua divina maternità Maria «appariva come *regina al di sopra di quanto possa la natura*[24], con l'azione, la parola e il pensiero», stava infatti per diventare Madre del vero Re universale, il Re degli angeli e degli uomini.[25]

Un passo più in là, egli entra nel vivo della questione dell'*esercizio* della regalità di Maria, riuscendo a scorgerne i prodromi. Il titolo di *regina dell'universo*, pur legato al fatto che sarebbe diventata la *madre del re dell'universo*, non è una semplice eco onorifica, un riflesso di una dignità che apparterrebbe di per sé esclusivamente al Figlio di Dio.

Atteniamoci al racconto. Quando, dopo la sua permanenza

---

[21] Cf cap. 9: *TMPM* 2, p. 191.

[22] Sulla superiorità di Maria rispetto a tutte le altre donne, cf il cap. 11 (*TMPM* 2, p. 192).

[23] Cap. 12, *TMPM* 2, pp. 193-194. La novità è nell'idea *pedagogica* che accompagna la riflessione sulla regalità di Maria.

[24] Regina *soprannaturale*, si potrebbe forse dire, o regina la cui regalità appartiene ad un altro *ordine* di cose. Allusione al fatto che nemmeno il regno di Cristo è *di questo mondo* (appartiene ad un *ordine diverso*), e al fatto che anche la regalità di Maria è una realtà misteriosa, che supera ogni concetto umano.

[25] Cf cap. 12: *TMPM* 2, p. 192-193.

nel Tempio, Giuseppe la condusse presso di sé, diede prova di riconoscere la dignità regale della "sposa" ponendola come *regina e direttrice* della sua casa: *maestra* delle figlie;[26] una regina, comunque, che pregava, digiunava e lavorava.[27] Allorché Gesù iniziò il suo ministero la madre lo seguì in tutto e per tutto. Esercitò funzioni di *mediazione* già a Cana, perché ella «è la mediatrice di tutti i beni».[28] Cosa singolare: fin dalla vita pubblica di Gesù, Maria fu *a capo del gruppo delle donne* che lo seguivano. Così la suocera e la moglie di Pietro divennero, al seguito del Maestro, «serve e amministratrici della Theotokos»; le figlie di Giacomo e di Giuda divennero sue «discepole»[29]; i figli di Zebedeo unirono la loro madre alle serve della santa Theotokos «al fine di porsi con lei per sempre al servizio del Signore».[30] Anche la Maddalena servì con fede il Cristo e la sua Madre immacolata; discepola e serva, questa donna fu la buona compagna «*sottomessa* alla regina» e si esercitava con lei.[31] Delle numerose donne che seguivano Gesù la santa e gloriosa Madre del Signore «di tutte era *guida*, loro *protezione* e *mediatrice* presso il figlio suo e Signore».[32] Dalla croce Gesù diede per madre al discepolo prediletto, Giovanni, la sua santa madre, «come *signora e regina*»,

---

[26] Accoglie la tradizione secondo la quale Giuseppe aveva più di sessant'anni, era vedovo e aveva alcune figlie, più vecchie di Maria, quando egli la prese nella sua casa. Cf capp. 17 e 18: *TMPM* 2, p. 196.

[27] Cf cap. 18: *TMPM* 2, p. 196.

[28] Cap. 68: *TMPM* 2, p. 236.

[29] Cap. 69: *TMPM* 2, p. 237.

[30] Cf cap. 70: *TMPM* 2, p. 238. Dopo la crocifissione anche il discepolo prediletto sarà al suo servizio, secondo il comando del dolce Re. Mettersi al servizio di Maria per essere con lei, e come lei, *per sempre* al servizio del Signore, è la scelta ideale. Si legge tra le righe l'allusione, sia pure non esclusiva, alla vita monastica come risposta adeguata all'esigenza di dedizione totale a Dio. Ma la questione riguarda tutti i discepoli, senza distinzione.

[31] Cf cap. 71: *TMPM* 2, p. 239.

[32] Cf cap. 69: *TMPM* 2, p. 237. Nel cap. 74 l'Autore dirà che Maria era *guida e tutrice*: *ivi*, p. 241. Siamo di fronte evidentemente ad una mariologia già molto elaborata.

e Giovanni la *serviva* in modo degno, con la grazia di Cristo.[33]

Maria, che fin da Nazareth era il tesoro di tutti i beni, che era *modello e guida*[34] a tutte le cose più sante, fu *guida* prima di tutto della Chiesa, e ciò anche dopo l'Ascensione, con la grazia di suo figlio, il Re della gloria. Fu lei infatti ad *ingiungere*[35] il digiuno e la preghiera agli apostoli in attesa del dono dello Spirito Santo promesso da Gesù, lei in cui ogni promessa si era già compiuta perché «fin dal principio era anche piena di Spirito Santo e rivestita di potenza dall'alto», e aveva cinto ormai «la corona del regno dei cieli e della terra, a *immagine del suo Figlio... che aveva ricevuto ogni potere in cielo e in terra*».[36]

Continuò l'opera del Figlio, riportò vittorie insuperabili sulla stessa natura, scacciò del tutto il nemico dell'umanità ottenendo corone di trionfo così da essere «costituita *Regina di tutte le creature*». Come *Regina di tutti*, durante la sua vita terrena abitava al centro del mondo, serviva instancabilmente Cristo e la sua opera e, in tal modo, anch'ella compiva la sua vita pubblica.[37] Fu lei ad inviare gli altri discepoli. Stava invitta, lottava, intercedeva, era avvocata di grazia e, soprattutto, «esemplare di monaci negli esercizi ascetici».[38] E come al seguito di suo figlio,

---

[33] Cf cap. 82: *TMPM* 2, p. 248.

[34] Non *guida in quanto modello*, ma *guida* in senso vero e proprio, attraverso l'esempio *e* attraverso l'insegnamento. Lo abbiamo ricordato più volte: quella di *guidare* e di *insegnare* sono funzioni che, anche nell'ambito della regalità umana, appartengono tradizionalmente ai sovrani. Così nel pensiero di Filone di Alessandria. Cf A. SERRA, *I Pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2, 8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana*, in: *Nato da donna... ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, CENS-Marianum 1992, pp. 7ss.

[35] Nella Chiesa dunque Maria ha praticamente da subito funzioni di governo.

[36] Cap. 94: *TMPM* 2, p. 257-258.

[37] Cap. 95: *TMPM* 2, p. 259.

[38] Cap. 96: *TMPM* 2, pp. 259-260. Al cap. 20 l'A. dirà che Maria è la prima consacrata di una schiera di consacrati, monache - cf ancora il *Sal* 45 (44) - e monaci; diventando madre-vergine diviene capofila delle donne che vorranno restare vergini.

suo re, era l'osservante, la guida e la *regina di tutti i credenti* e di quanti speravano nel suo nome, uomini e donne suoi compagni e discepoli, così nella Chiesa primitiva si prendeva cura e ansia di tutti, e gli occhi di tutti speravano in lei che *stava al posto di Cristo*.[39] La santa Regina infervorava, confortava, insegnava la pazienza ai beati Apostoli, ma era solidale con loro nella fatica, ricordava loro la ricompensa e la corona del regno dei cieli, e ingiungeva alla Chiesa di pregare.[40] A Gerusalemme era *la guida del popolo* credente:[41] non la Vergine seguiva le direttive degli Apostoli, ma piuttosto gli Apostoli facevano riferimento a lei per la direzione della Chiesa;[42] avendola scelta come *guida e maestra*, tutto compivano secondo le sue direttive.[43] L'idea chiaramente espressa nella *Vita* è che la Chiesa cresceva con Maria, miracoli si compivano per sua grazia e intercessione: i demoni erano cacciati, guarivano i malati, perché Cristo, il re di tutte le cose, glorificava la sua santa Madre[44], la *regina di tutte le creature*, la Madre della misericordia, che visse in questo mondo fino all'età di ottant'anni.[45]

Con il suo beato transito[46] Maria entrò nel regno eterno. Il suo passaggio da questo mondo all'eternità fu un evento trionfale; alla sepoltura del corpo immacolato della benedetta Regina, del santo *trono corporeo* di Dio[47] partecipò un corteo visibile composto da un numero incalcolabile di apostoli[48], seguaci, fedeli,

---

[39] Cap. 96: *TMPM* 2, pp. 259-260.

[40] Cap. 97: *TMPM* 2, p. 260.

[41] A Gerusalemme Maria era la sicurezza, il porto, il sostegno dei credenti che vi si trovavano; consolava e fortificava tutti (cf cap. 98: *TMPM* 2, p. 261).

[42] Cap. 98: *TMPM* 2, p. 261.

[43] Cap. 99: *TMPM* 2, p. 262.

[44] Cap. 101: *TMPM* 2, pp. 263-264.

[45] Cap. 102: *TMPM* 2, p. 264.

[46] Nel racconto del transito l'Autore segue gli Apocrifi: gli alberi si inchinarono fino a terra per *venerarla* (cf cap. 104: *TMPM* 2, p. 266).

[47] Cap. 115: *TMPM* 2, p. 273. Corpo che gli angeli venerano con tremore, che i cherubini guardano con riverenza... (cf cap. 113: *ivi*, p. 272).

[48] Nel cap. 127 dirà nuovamente trattarsi della *loro* Regina (*TMPM* 2, p. 284).

e un corteo invisibile costituito dalle innumerevoli potenze degli angeli.[49] Cristo in persona volle condurla nel regno dei cieli a ricevere la corona della bellezza, la corona eterna. La pose alla sua destra col *manto d'oro* splendidamente tessuto di vari colori, con *lo scettro del regno* e *la nobiltà al di sopra di ogni principato*[50] e la proclamò *Regina di tutto il creato;* la introdusse realmente - non più simbolicamente come nella sua presentazione al Tempio - all'interno del velo per farla abitare nel Santo dei Santi.[51]

Il passaggio alla dimensione della gloria eterna mette questa regina gloriosa[52] nella condizione di essere per i credenti protezione eterna e baluardo da invocare, speranza e intercessione dei cristiani[53]. Ora - prosegue la *Vita* - ella esercita il suo ufficio regale in pienezza *conducendo* sul cammino della vita gli erranti, perché è la colonna di luce[54] che conduce e rischiara chi è nelle tenebre. La Madre di Gesù, che si trova «*sul* trono del Re più alto dei cherubini e dei serafini»[55], che è *il* trono santo - anche nella gloria - di colui che è assiso sui cherubini[56], è stata investita di una regalità eterna: costituita al di sopra dei troni, dei cherubini e dei serafini, rivestita di gloria regale, è celebrata e adorata da tutte le schiere e da ogni ordine di creature che abbia un nome, non solo in questo ma nel mondo futuro. Creatura deificata presso il Dio

---

[49] Cap. 111: *TMPM* 2, p. 271.

[50] Cap. 130: *TMPM* 2, p. 286.

[51] Cap. 103: *TMPM* 2, p. 265.

[52] Cap. 123: *TMPM* 2, p. 279.

[53] Cap. 124: *TMPM* 2, p. 124.

[54] Al cap. 6 Maria è detta «illuminatrice»: ancora un'eco dell'interpretazione popolare del nome? Cf "*stella maris*" tra i significati ad esso attribuiti.

[55] Cap. 1: *TMPM* 2, p. 185. Il riferimento biblico del passo sembra essere *Ez* 1, 4ss; la collocazione della Vergine è nella «gloria» di Dio la cui visione per il profeta è tremenda: «Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra...» (*Ez* 1, 28). Nel cap. 132 ricorre pure il titolo di *trono elevato*. Ricordiamo lo Pseudo-Metodio: «Ecce enim, ceu thronus sublimis et *elevatus, ob eius gloriam qui est fabricatus,* Virgo Mater regi Domino Sabahot...» (cf *Is* 6, 1-9; *sopra,* pp. 253ss).

[56] Cap. 125: *TMPM* 2, pp. 281-282.

incarnato, *seconda vittima della nostra natura presso il Padre dopo la prima Vittima* che si è sacrificata volontariamente una volta per sempre per noi, sta come *secondo intercessore presso il Mediatore*.[57] Cristo ha voluto sceglierla come Madre e ha voluto eleggerla *regina di tutti*, regina benedetta e gloriosa che ha sempre pietà di noi e soffre dei nostri tormenti; mediatrice di grazia e dispensatrice di ogni bene, ci salva e ci libera.[58]

Anche se la *Vita* non cessa di sottolineare che il titolo più alto di Maria è «Madre di Dio», tuttavia mette in grande risalto anche la regalità della Madre del Signore arrivando a definirla, sinteticamente, «regno che riunisce tutti beni»,[59] al cui possesso siamo chiamati anche noi.[60]

L'esistenza assolutamente cristiforme di Maria è tale anche sotto l'aspetto della sua regalità. Come Cristo è un re umile, che serve - e ciò nonostante *realmente* re: colui cioè che possiede lo scettro della provvidenza e della potenza e che, nel modo della sua Incarnazione, combatte per la pace e la giustizia[61] - , così Maria è una regina mite ed umile di cuore, piena d'amore e di compassione verso gli uomini.[62] «Nel cammino del suo faticoso impegno, soffrì e sopportò molte tribolazioni... riportando interamente vittoria e ottenendo corone di trionfo, così da essere costituita *Regina di tutte le creature*». Come il Figlio, dopo la sua risurrezione dai morti, riceve dal Padre ogni potere in cielo e in terra, così Maria

---

[57] Cap. 128: *TMPM* 2, pp. 284-285.

[58] Cap. 129: *TMPM* 2, pp. 285-286.

[59] Cap. 132: *TMPM* 2, p. 287.

[60] Accanto a lei regneremo anche noi (cap. 133: *TMPM* 2, p. 288). Ma come la mèta ultima del nostro cammino terreno è, in definitiva, *possedere* Dio, quando il Nostro definisce Maria "regno" implicitamente suggerisce un'analogia: avere Maria come guida, maestra, madre, e *appartenerle* - è nell'orizzonte della vita cristiana (cf *Gv* 19, 27).

[61] Cf cap. 6: *TMPM* 2, p. 189. A partire dal *Sal* 45 (44) è possibile dire di Maria esattamente quello che si dice di Cristo: ma ciò in base ad una corretta e illuminata interpretazione delle Scritture, più che per l'influenza di modelli culturali soggiacenti.

[62] Cf cap. 12: *TMPM* 2, pp. 192-193. Implicito il titolo di *regina misericordiae*.

dopo l'assunzione della sua anima alla gloria del cielo,[63] «è la Regina dell'universo, che tiene in mano tutto e da una estremità all'altra della terra ogni cosa le è soggetta e la glorifica: regna infatti con il Figlio suo e Signore».[64]

Questa regalità reca in sé - sorprendentemente - un'ulteriore apertura, perché mette la Theotokos in relazione con l'escatologia finale. Sulla scorta di *Pr* 31, 25: «gioisce degli ultimi giorni», 'Massimo' afferma che ella «*più ancora regnerà negli ultimi giorni, quando avverrà la fine e il compimento di questo mondo effimero*: allora regnerà col suo dolcissimo Figlio nel suo regno impenetrabile e senza fine».[65] Mentre fino alla fine del mondo sarà *mediatrice* e *forza* dei credenti.[66]

---

[63] Il pensiero dell'Autore non è esplicito circa l'assunzione anche con il corpo, benché vi propenda. Questo dato non è irrilevante per la datazione dell'opera.

[64] Cf cap. 10: *TMPM* 2, p. 192. Il concetto di regalità umana che sta sullo sfondo è quello che prevede il *dominio* sulle cose e sulle persone (cf, ad esempio, la definizione che del termine *regina* dà M. T. Varrone; nel *De lingua latina* V, 67 parlando di Giunone afferma che è chiamata regina «perché a lei appartengono tutte le cose della terra [quod huius omnia terrestria]»: *Opere di Marco Terenzio Varrone*, a cura di A. Traglia, UTET, Torino 1974, pp. 94-95). Ma la modalità di acquisizione, nel nostro caso, è il *servizio*.

[65] Cap. 10: *TMPM* 2, p. 192.

[66] Cap. 99: *TMPM* 2, p. 261.

PARTE SECONDA

LA “REGALITÀ” DI MARIA: L’ ORIZZONTE BIBLICO

Introduzione

Sono note le difficoltà incontrate dai mariologi del nostro secolo nella ricerca del *fondamento biblico* della "regalità" di Maria.

Nel 1942, in apertura al capitolo "María Reina en la Sagrada Escritura", A. Luis scriveva:

> «Demos principio a este capítulo confesando paladinamente que en la palabra de Dios escrita no se halla, a nuestro juicio, texto alguno que *por sí solo* baste a suministrarnos una prueba directa de este excelso privilegio de María, si tomamos la palabra "Reina" en el sentido propio».[1]

Nel 1956 M. Peinador, riprendendo questa affermazione, precisava:

> «Al subrayar el P. Luis la palabras "por sí solo", al hablar de "prueba directa", parécenos indica se trata en el caso de un argumento propia y exclusivamente escriturístico, prescindiendo de la tradición y deducción teológica. Pero ya hemos indicado otras veces - y no conviene olvidarlo - que la tradición ejerce frecuentemente y de un modo simultáneo dos funciones: la de transmitir de unos a otros una verdad revelada y la de interpretar la palabra de Dios escrita; o mejor: la de transmitir una verdad

[1] A. LUIS, *La Realeza de María*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid 1942, p. 19. Ripeterà lo stesso concetto al termine del suo breve esame dei testi dell'A. T. (cf *ivi*, p. 27). - Il suo pensiero è stato condiviso e divulgato fino a non molti anni or sono: «Sebbene le Scritture affermino esplicitamente che la Vergine è Madre di un re, non ci dicono, altrettanto esplicitamente, che Ella è per se stessa Regina» (L. GALATI, *Maria la Regina*, Edizioni Paoline, Roma 1962, pp. 74-75).

> como contenida en la Sagrada Escritura. En este caso la tradición viene a ser *uno de los criterios exegético-teológicos del cual no se puede prescindir, so pena de no llegar a obtener el verdadero sentido de la Escritura*. Por tanto, en esos casos, la expresión de una verdad por la tradición es la misma formalmente que por la Escritura; habrá alguna diferencia, pero ésta se referirá a la mayor claridad o explicitud con que se exprese la tradición. De que los documentos pontificios encuadren el argumento bíblico dentro del tradicional o expliquen los textos de la Escritura por la tradición, no se debe deducir, como se ha hecho a veces, que la Escritura *por sí sola* no suministra prueba eficaz o que el argumento así presentado no es *escriturístico*. Lo que se debe deducir es que la palabra de Dios escrita no tiene suficiente garantía *para nosotros* sin la explicación de la tradición; que sin ésta, los otros criterios no serán suficientes a establecer el sentido de la verdad que intentamos probar».[2]

Ecco dunque il primo di una serie di scogli. Due le correnti: da una parte quelli che avvertono l'esigenza di poter fondare le affermazioni di carattere dogmatico sulla *'sola' Scriptura*, dall'altra quelli che ritengono impossibile non allegare l'autorità della Tradizione.[3]

Pur convenendo che da nessuna parte del Libro si legge letteralmente: "Maria è regina", E. Rosales additava tuttavia l'esistenza di almeno due testi biblici con valore probante: il *Sal* 45 (44) che tratteggia una regina designandola espressamente come tale ("adstitit *regina*"), e *Ap* 12 che la rivela attraverso chiari e incontestabili attributi regali.[4] Ma la loro lettura in senso

---

[2] M. PEINADOR, *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María*, in *Estudios Marianos* vol. XVII (1956), pp. 27-28. - L'A. cita i pochi contributi esistenti sull'argomento da lui affrontato: quelli di A. Luis, E. Rosales, E. J. Smith.

[3] A proposito di *Gen* 3, 15 c'è chi ammette: «el solo texto no basta para comprender todo el alcance de su sentido literal (E. ROSALES, *La Realeza de María en las Sagradas Escrituras*, in *Itinerarium* 6 [1949] p. 411).

[4] E. ROSALES, *La Realeza de María en las Sagradas Escrituras*, *op. cit.*, p. 426.

regalmariano era controversa, non si imponeva agli occhi di tutti con la forza dell'evidenza.[5]

La riservatezza poi della stessa enciclica *Ad caeli Reginam*, che non si impegna in una definizione vera e propria, rinvia solo *indirettamente* al N.T. (*Lc* 1, 32-33. 43), e non cita nemmeno *Gen* 3, 15 - di cui la bolla *Ineffabilis Deus* e la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* invece si avvalgono nel caso dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria - fa dire a M. Peinador:

> «esta verdad parece o da la *impresión* de hallarse en un plano inferior en la prueba escriturística».[6]

Ma non bisogna - a suo dire - dare troppo peso alle impressioni, basta un *metodo* corretto: occorre partire dalla dottrina insegnata dal Magistero, tenere nel debito conto la Tradizione, i passi paralleli e il contesto generale della Divina Rivelazione. La luce non viene dal singolo testo, bensì dall'insieme.[7]

La validità delle "prove" è fortemente condizionata da

---

[5] Le cose non andavano meglio con gli altri testi biblici solitamente addotti. Sono ricorrenti affermazioni del tipo: «Conocida es la divergencia que reina entre los exegetas con respecto a la interpretación del famoso texto genesiaco» (A. LUIS, *La Realeza de María, op. cit.*, p. 25); «Como se ve, el pensar de los autores no es uniforme» (E. ROSALES, *La Realeza de María en las Sagradas Escrituras, op. cit.*, p. 405).

[6] M. PEINADOR, *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María, op. cit.*, p. 28.

[7] *Ivi*, p. 28. I lettori sono avvertiti che metodo e criteri di lettura del testo sacro sono quelli ordinariamente seguiti dal gruppo di lavoro della rivista "Estudios Marianos" e che risultano essere in sostanza quelli indicati nell'*Istruzione della Pontificia Commissione Biblica* (13 maggio 1950): con una preferenza, ci sembra, per il Magistero, citato per primo. L'*Istruzione* prevede che l'esegeta cattolico per stabilire il senso letterale, cioè quello voluto e inteso da Dio ed espresso dalla parola del sacro autore, deve guardare con diligenza quel che insegna la S. Scrittura in passi paralleli, quale sia la spiegazione di quel testo presso i santi Padri nella tradizione cattolica, che cosa richieda l'*analogia della fede* e infine, se è il caso, quel che ha stabilito il Magistero stesso della Chiesa.

alcuni inestricabili nodi esegetici:

> «Possiamo affermare che la S. Scrittura presenta non pochi elementi in favore della regalità di Maria. *Fino a che punto, però, sarebbe sufficiente da sola a presentarci Maria nel suo splendore regale?* Su ciò non osiamo pronunciarci, perché dovremmo iniziare un discorso ben più impegnativo, quello del dato rivelato *formaliter implicite* o *virtualiter*: e allora le discussioni non avrebbero fine».[8]

I vari studiosi elaborano classificazioni molto articolate al fine di stabilire su quale piano si collochino esattamente i passi addotti, e per provare - rigorosamente per via deduttiva[9] - che la Bibbia contiene la parola decisiva e chiarificatrice sul dato di fede indagato.

Sulle questioni ermeneutiche pesano razionalismo e modernismo.

Un confronto, perciò, tra il modo di ricorrere alla Scrittura proprio dei Padri e degli altri Autori studiati nella prima parte

---

[8] GALATI, *Maria la Regina, op. cit.*, p. 95.

[9] «Comunque, agli effetti della nostra *deduzione*...»: L. GALATI, *Maria la Regina, op. cit.*, p. 80. - In un lavoro riepilogativo di tutte le tematiche sulla regalità di Maria, apparso immediatamente dopo il Concilio Vaticano II, T. M. Bartolomei scriveva: «Sebbene nella S. Scrittura non risulti *espressamente* che Maria sia Regina in *senso proprio*; tuttavia abbondano testi dai quali *si deduce con certezza* questa verità contenuta sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento» (T. M. BARTOLOMEI, *Maria Signora e Regina*, Pia Unione del Preziosissimo Sangue, Roma 1965, p. 9). - «Sebbene la S. Scrittura non esprima *formalmente* la Regalità di Maria, perché varie sono le interpretazioni dei testi, specialmente di quello dell'Apocalisse; tuttavia nei due luoghi di S. Luca (sopra citati) viene *implicitamente* ed *equivalentemente* indicata, poiché ivi la Vergine viene detta *Madre di Cristo Re* e *Madre del Signore*. Questa sembra la ragione per cui nell'Enc. "Ad Coeli Reginam" di Pio XII (11 ott. 1954), il Papa non adduca la S. Scrittura come prova della Regalità di Maria, ma dice che il popolo cristiano e i Padri con facile ragionamento l'hanno dedotta dai luoghi sopra citati del Vecchio e del Nuovo Testamento. La S. Scrittura, interpretata e integrata dalla Tradizione, conduce necessariamente ad ammetterla» (*Ivi*, p. 20).

della nostra ricerca, e il modo di accostarsi al testo sacro tipico del nostro tempo, si impone. Aiuterà a capire l'origine di alcuni problemi, e a precisare meglio l'autentico retroterra biblico del nostro tema.

Articoliamo questa parte in due capitoli:

— *Capitolo primo*: «Lettura antica e recente della S. Scrittura in relazione al tema della "regalità" di Maria».

In questo capitolo:

1) Passeremo in rassegna tutti i passi biblici reperiti nell'esame della letteratura patristica annotando le interpretazioni dei singoli Autori; in un capoverso a parte (così contrassegnato: P —) daremo conto delle letture recenti, accennando in pari tempo alle fonti medievali e all'insegnamento di alcuni pontefici cui singoli studiosi si richiamano[10]. Pur comparendo nell'elenco, le pericopi tratte dal libro di Ester non appartengono alla tradizione antica.

2) Metteremo a confronto quelli che risultano essere sostanzialmente "due" diversi tipi di lettura.

— *Capitolo secondo*: «Testi-chiave del Nuovo Testamento»

In questo capitolo:

1) Ci soffermeremo sul Vangelo di Luca.

2) Rileggeremo Matteo: a nostro parere offre - per dirla con i nostri contemporanei di ieri - una prova inconfutabile della dignità regale di Maria.

3) Indicheremo una possibile via di superamento del dilemma "biblico/non biblico" che sembra gravare sul nostro tema.

---

[10] Per questa parte, oltre che degli articoli e libri già segnalati nelle note precedenti, ci serviremo dell'utile rassegna di J.-M. SALGADO, *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies (1950-1988)*, in *Divinitas* 33 (1989), pp. 178-188.

CAPITOLO I

LETTURA ANTICA E RECENTE DELLA S. SCRITTURA IN RELAZIONE AL TEMA DELLA "REGALITÀ" DI MARIA

Per poter rendersi conto dell'importanza che agli occhi dei Padri della Chiesa riveste la Scrittura sia per il *tema* della "regalità" di Maria, sia per i *titoli* che in vario modo la esprimono, è necessario riconsiderare attentamente tutte le citazioni e le allusioni sparse nelle opere che abbiamo esaminato. Le riportiamo secondo l'ordine materiale dei libri biblici accennando alle diverse interpretazioni: antiche, ma anche - come abbiamo già anticipato - moderne.

§ 1. PASSI TRATTI DALL'ANTICO TESTAMENTO

Gen 1, 2-3: «[2] ... et tenebrae [erant] super faciem abyssi - et spiritus Dei ferebatur super aquas [3] dixitque Deus - fiat lux et facta est lux».

— Senza escludere dalle intenzioni del poeta un richiamo a *Gv* 1, 5 («et lux in tenebris lucet») - che a *Gen* 1, 2-3 certamente si ricollega - possiamo dire che VENANZIO FORTUNATO (*In laudem sanctae Mariae*, vv. 135. 150. 153-154) allude a questo passo affermando che Maria, con la sua divina maternità, richiama il sole, o la luce, nelle tenebre del mondo.

Gen 1, 9-10: « [9] dixit vero Deus - congregentur aquae quae sub caelo sunt in locum unum ... [10] congregationesque aquarum appellavit maria...».

— PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 146, 7) interpreta il termine *mària* come genuino annuncio profetico della Madre di Cristo. Il caso di omografia rappresentato dai vocaboli *maria* e *Maria* - si scrivono e, nel V sec., forse si pronunciano allo stesso modo - gli permette di valorizzare appieno un simbolo che si applica perfettamente alla realtà della "madre" di Cristo, *unico* grembo della rigenerazione universale. Implicito è pure il rinvio all'opera dello Spirito che sulle acque primordiali aleggia (*Gen* 1, 2), sulla Vergine scende ed è ugualmente presente e operante nelle acque del battesimo.

Gen 2, 7: «formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae».

— Dalla terra vergine è stato tratto il primo Adamo, "capo-signore" della Terra; dalla "terra vergine" rappresentata da Maria è stato tratto il secondo Adamo, "capo-Signore" dei cieli: così EFREM (*Nat.* 1, 16). Per lo stesso Autore, oltreché "terra" nuova, Maria è anche nuovo "cielo" (cf *Nat.* 25, 17: «Terra fuit velut novum caelum; quia angeli ascenderunt eumque in ea laudaverunt»; *Nat.* 5, 21: «filia terrae caelum attingit», e simili). La creazione viene ripresa da capo, da *Gen* 1, 1 (cf «recreavit me» di *Nat.* 2, 7). - PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 142, 1) è sulla stessa linea, chiama Maria "arena" e la contempla nel ruolo di "nuova Eva" dalla quale è tratto il "nuovo Adamo" (nel *Sermo* 117, 3 la definisce conseguentemente «mater nova» di coloro che sono rigenerati; cf anche il *Sermo* 146, 7).

Gen 3, 15: «inimicitias ponam inter te et mulierem - et semen tuum et semen illius - ipsa conteret caput tuum - et tu insidiaberis calcaneo eius...».

— Pur rimanendo sullo sfondo l'intero terzo capitolo del libro della Genesi, è soprattutto su alcuni versetti che si concentra l'interesse. - EFREM (*Nat.* 22, 31; *Diat.* 10, 13; 2, 6) vede in Maria colei che ha schiacciato la testa al serpente, e le attribuisce la funzione di "causa" in ordine alla vittoria sul tentatore che non ha potuto imitarla (*Contra haereses* 19, 6) e sul quale essa domina. - L'*Evangelium Bartholomaei* (4, 6) riconosce in Maria la donna che ha tolto, abrogato la prevaricazione di Eva, portando in seno all'umanità la gioia al posto del disonore. - GIOVANNI CRISOSTOMO afferma il ruolo di mediazione e di causa (strumentale) della salvezza proprio della Nuova Eva (*De coemeterio et de cruce*, 2), dalla vittoria della quale siamo stati "coronati" (*In Psalmum* 44, 4). - Sull'*ipsa conteret* poggia verosimilmente l'affermazione di PRUDENZIO secondo il quale «omnia Virgo venena domat» (*Cathemerinon* III, 151-155). - Per GIROLAMO Maria è la donna che ha sciolto la maledizione (*Epistula* 22, 21). - Anche CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 340 [222]) parla di Maria come della creatura che ha deposto Satana dal suo potere tirannico, lo ha sprofondato: la Nuova Eva è considerata come "causa", insieme con il Figlio, della "redenzione", che per l'umanità decaduta significa, in particolare, restituzione alla primitiva libertà ed acquisizione dell'eredità del Regno. - Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 360 AB) enumera, di seguito alla proclamazione della verità della dignità regale di Maria, la serie di atti-operazioni salvifiche che in tale veste compie: distruzione del potere delle tenebre, annichilimento del potere del tiranno, distruzione della morte; a motivo di colui che ha generato. - Anche per ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* IV, 437-442) Maria è la Nuova Eva che sconfigge il male e consente l'accesso alla salvezza eterna; la sua mediazione per il raggiungimento di tale fine è considerata imprescindibile.

P — PIO IX nella *Ineffabilis Deus* (1854) usa il passo per proclamare il grande principio dell' "associazione" di Maria con Cristo: «Etenim Patres ecclesiaeque scriptores ... docuere, divino hoc oraculo *clare aperteque demonstratum fuisse* misericordem humani generis Redemptorem, scilicet unigenitum Dei Filium, Christum Iesum, *ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas*. Quocirca sicut Christus, Dei hominumque Mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci

triumphator affixit: sic sanctissima Virgo, *arctissimo vinculo cum eo coniuncta*, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit». - Nel nostro secolo troviamo alcuni esegeti che seguono da vicino l'insegnamento di Pio IX (ALAMEDA), altri che preferiscono distinguere tra *senso letterale* e *senso tipico*: taluni ritengono che il passo si applichi in senso *letterale e diretto* a Eva soltanto; anche se Maria seconda-Eva è presente in *senso tipico e spirituale* (CEUPPENS) - Il DE GRUYTER ritiene che a seconda dell'opzione abbiamo o meno qui un testo forte: se consideriamo Maria inclusa in senso *letterale* nella profezia, allora disponiamo di un *argomento propriamente detto* a favore della sua regalità. Basterebbe pertanto la Scrittura *da sola* per assegnare a Maria il diadema di regina; in caso contrario non potremmo parlare di una prova puramente ed esclusivamente scritturistica: la Scrittura da sola non basterebbe per costruire un'argomentazione solida e ferma. - La dottrina del nuovo Adamo e della nuova Eva, presa in tutta la sua ampiezza, rappresenterebbe una *interpretazione pratica* del Protovangelo (LE BACHELET). - E. ROSALES si chiede se il nostro passo parli effettivamente di Maria e di Cristo e se abbia forza probatoria in ordine all'esistenza del privilegio mariano. Per quanto rigarda l'identificazione della "donna" egli passa al vaglio le cinque principali opinioni correnti: la donna è Eva e niente più che Eva (protestanti e, tra i cattolici, GOOSENS); la donna in *senso letterale* è Eva, in *senso spirituale o tipico* è Maria (HUMMELAUER, LAGRANGE, CEUPPENS); la Donna si riferisce *letteralmente* a Eva *e* a Maria *però in modi diversi*: a Eva *in forma imperfetta*, a Maria *in senso pieno e perfetto* (HATZENAUER, BEA); la Donna si riferisce a tutte le donne *collettivamente* prese, però *in particolare* a Maria (MURILLO); la donna della profezia è Maria, *in senso letterale e proprio*. Questa opinione, comune tra gli autori antichi, è seguita da alcuni biblisti moderni (VIGOUROUX, FILLION), è l'opinione comune tra i teologi dogmatici (PASSAGLIA, MAZZELLA, BILLOT, JANSSENS); i mariologi la guardano con predilezione speciale (CROMBRUGGHE, TERRIENS, ALAMEDA, BOVER, ROSCHINI). Il Rosales richiama i criteri di validità delle argomentazioni: il significato di un testo non può essere legato solo alla parola, ma deve essere visto alla luce del compimento della profezia che ne fissa il senso letterale in armonia con il dogma. Nettamente contrario alla seconda linea di interpretazione, ritiene la terza e la quarta tentativi di armonizzazione di preoccupazioni diverse se non divergenti

rispetto alla lettera del testo...; la quinta non si allontana dal contesto, ha a proprio favore la Tradizione, sembra eco dell'insegnamento di vari pontefici: Pio IX (*Ineffabilis Deus*), Leone XIII (*Augustissimae Virginis*), Pio X (*Ad diem illum*). Riconosce naturalmente che su questo passo si fonda l'opposizione Eva-Maria agli albori della letteratura patristica e conclude: «Por tanto, es lícito decir que esta opinión está apoyada en la autoridad del la Cátedra de San Pedro; y en la mayor parte de los pensadores antiguos, medioevales y modernos; y que no se aleja o prescinde del sentido literal del texto, sino que, por el contrario, lo explica y perfecciona». Circa la "discendenza", tre sono i tipi di lettura: a) la discendenza della donna è solo la discendenza di Eva (razionalisti, protestanti e qualche cattolico; da rigettare); b) è tutta la discendenza di Eva senza escludere Cristo, incluso al contrario come il principale rampollo di Eva (in questo caso si guarda troppo al testo senza considerare la Tradizione; si sottovaluta il valore totale della vittoria della discendenza della Donna, vale a dire la distruzione completa del *potere o regno* del serpente: questa vittoria è solo di Cristo che la partecipa al genere umano); c) la discendenza è direttamente e principalmente il Redentore: gli altri figli di Eva sono appena indicati in *forma secondaria*, con rispetto alla solidarietà che troverebbero con il Redentore (opinione seguita da tutti coloro che vedono nella donna Maria secondo il senso letterale; è fondata nella Scrittura dal momento che il testo in nessun modo la esclude, ha dalla sua la tradizione patristica: Giustino, Ireneo, Cipriano, Epifanio, Leone Magno). - SMITH nel 1953 afferma che in *Gen* 3, 15 Nostra Signora è *formalmente* introdotta in qualità di associata intimamente a Cristo nell'opera della Redenzione: come Cristo è re per *diritto di conquista*, così Maria condivide il regno *per lo stesso diritto*. - Secondo M. PEINADOR il passo offre un solido fondamento per stabilire la sovranità della Vergine *in quanto cooperatrice all'opera realizzata da Cristo*. - Anche il ROSCHINI ritiene che *Gen* 3, 15 possa essere citato a favore della regalità della Madre di Dio, perché «la redenzione, operata da Cristo, con la cooperazione di Maria, non è altro che la distruzione del dominio o impero di Satana sugli uomini (per mezzo del peccato e della morte), mediante la restaurazione della grazia e della vita». - Fino al Concilio Vaticano II è opinione diffusa che per decidere sul significato del Protovangelo in relazione alla regalità di Maria sia inevitabile ricorrere a fonti extrabibliche (GALATI, 1962). «La S. Scrittura da sé sola non basta a costruire un argomento plausibile per stabilire col testo del Genesi la Regalità di Maria» (BARTOLOMEI, 1965).

Gen 3, 20: «et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava eo quod mater esset cunctorum viventium».

— PIETRO CRISOLOGO pensa a Maria come Nuova Eva quando la definisce "madre dei viventi" (*Sermo* 74, 3; 140, 4), o la considera la sola donna per mezzo della quale la vita è stata ritrovata (*Sermo* 142, 4; 99, 5).

Gen 3, 23-24: «[23] emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis - ut operaretur terram de qua sumptus est [24] eiecitque Adam - et conlocavit ante paradisum voluptatis - cherubim et flammeum gladium atque versatilem - ad custodiendam viam ligni vitae».

— EFREM (*Parad*. 4, 5) sostiene che Maria ha rivestito Adamo, e questi è stato riaccolto in Paradiso; le assegna pertanto il compito di "guida" dell'umanità redenta e di "corredentrice". - Per ROMANO IL MELODE è Maria che riconduce in paradiso coloro che ne sono stati cacciati e che indica la via per il raggiungimento della mèta (*Hymne X. La Nativité [I]* 23; cf anche *Hymne XVII* 10, 6) svolgendo in pari tempo un'azione di protezione e di difesa. - VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 208. 210. 329) loda in Maria la "mediatrice" (cf: *via*, *porta*, *rota*) e la "restauratrice" che riporta i redenti al luogo dell'originaria comunione con Dio.

Es 4, 17: «virgam quoque hanc sume in manu tua in qua facturus es signa».

— IRENEO (*Epideixis*, 59) ricollegandosi a *Is* 11, 1. 10 afferma che il "bastone-ῥάβδος" di Mosè prefigurava la "virga-ῥάβδος" di Isaia in cui è adombrata la regale figura della Vergine davidica; in lei si riconoscono due tratti che sono peculiari del Messia e re davidico: l'autorità e la potenza, attraverso le quali si manifestano (cf *signa* nel testo biblico) la

potenza e la regalità di Dio.

Es 14, 15-31

— PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 146, 7), rifacendosi anche a *1 Cor* 10, 1, legge l'attraversamento del mar Rosso come evento tipo della rigenerazione dei salvati nel grembo di Maria, l'acqua originale da cui tutti riemergono come creature celesti (cf *Gen* 1, 9-10).

Es 15, 20: «sumpsit ergo Maria prophetis soror Aaron tympanum in manu - egressaeque sunt omnes mulieres post eam cum tympanis et choris».

— AMBROGIO (*Ep. ex. coll.* 15, 7) prende Maria, sorella di Aronne, come tipo della "Virgo Regis" che nel N.T. - nel momento in cui diviene "mater Regis" - fa uscire dalla schiavitù il popolo di Dio e lo guida verso la salvezza. - Anche PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 146, 7) coglie il parallelismo: Maria è colei che sempre, nell'Antico come nel Nuovo Testamento, è "previa" alla salvezza e "precede" il popolo nel cantico di gioia e ringraziamento per la liberazione (v. *Magnificat*).

Es 17, 12: «manus autem Mosi erant graves... Aaron autem et Hur sustentabant manus eius ex utraque parte - et factum est ut manus ipsius non lassarentur usque ad occasum solis».

— Vi allude molto probabilmente l'*Evangelium Bartholomaei* (2, 9. 14) per segnalare in Maria, nella sua qualità di "mater caelestis Regis", la "guida" per antonomasia della preghiera della Chiesa, funzione già di Mosè, "tipo" della Vergine.

Es 25, 11: «et deaurabis eam (*sc.*: arcam) auro mundissimo

intus et foris - faciesque supra coronam auream per circuitum».

— Questo passo (parallelo a *Es* 37, 2 - *Vulg*. 37,1) sembra presente a EFREM quando definisce la Vergine Madre "foederis Arca" che porta il sigillo del Re dei re (*Nat.* 12, 2-3); egli associa tale simbolo a quello del "tempio" onde indicare nella "sacralità" e "consacrazione" i caratteri distintivi di Maria. - L'aureo "splendore" dell'Arca è nella mente di MASSIMO DI TORINO (*Sermo* 42, 5) allorché si sofferma a contemplare lo splendore - verginale e regale - di tutta la persona di Maria. - Anche VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 154. 211) guarda all'Arca come simbolo degli attributi regali della Vergine, in particolare della sacralità, preziosità, e ancora dello splendore.

Es 25, 22: «inde praecipiam et loquar ad te - supra propitiatorio scilicet ac medio duorum cherubin - qui erunt super arcam testimonii - cuncta quae mandabo per te filiis Israhel».

— Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 349 A) contempla Maria come l'Arca viva ed animata sulla quale appare il legislatore: la nuova legge viene comunicata da questo trono regale.

Es 26, 31: «facies et velum de hyacintho et purpura - coccoque bis tincto et bysso retorta - opere plumario et pulchra varietate contextum ...»

//Es 36, 35: «fecit et velum de hyacintho purpura vermiculo ac bysso retorta - opere polymitario varium atque distinctum».

— Vi si riferisce il *Protovangelo di Giacomo* (X, 1-2) per designare indirettamente la dignità regale di Maria (che non perde mai di vista lungo tutto il racconto), e la maestà ugualmente regale del Figlio che ella darà alla luce.

Es 34, 29: «cumque descenderet Moses de monte Sinai - tenebat duas tabulas testimonii - et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei»; i LXX: «...Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ...».

— BJ commenta: «Les vv. 29-35 ... rapportent une tradition sur le rayonnement du visage de Moïse, exprimé par le verbe *qaran*, dérivé de *qeren*, “corne”, d’où la traduction littérale de la Vulg.: “son visage avait des cornes». - VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 225. 228) allude quasi sicuramente a questo passo quando parla del volto “splendente” di Maria.

Nm 17, 23 (*Vulg.* 17, 8): «sequenti die regressus [Moises] invenit germinasse virga Aaron in domo Levi - et turgentibus gemmis eruperant flores - qui foliis dilatatis in amigdalas deformati sunt».

— Un ANONIMO del V sec. (*Contra haeret.*) definisce “virga virens” la βασιλικὴ παρθένος che dà alla luce la Salvezza del mondo.

Nm 24, 17: «videbo eum sed non modo - intuebor illum sed non prope - orietur stella ex Iacob et consurget virga (שֵׁבֶט: i LXX hanno ἄνθρωπος) de Israhel - et percutiet duces Moab vastabitque omnes filios Seth».

— L’oracolo di Balaam è spesso agganciato - almeno implicitamente - a *Is* 11, 1 e 10 (cf, qui sotto, GIUSTINO, IRENEO, IPPOLITO, TERTULLIANO, GIROLAMO, ecc.). Anche la stella, non solo lo scettro, per l’antico oriente è un simbolo regale. Se Maria è per IRENEO e GIROLAMO la *virga*, implicitamente è anche la stella, stante la struttura parallelistica del testo.

Il simbolo, che primariamente rappresenta il Messia, emergerà nell'Apocalisse in chiaro riferimento alla "donna", la "partoriente" del cap. 12, 1.

1 Sam 1, 6. 11: « [6] adfligebat quoque eam aemula eius et vehementer angebat - in tantum ut exprobaret quod conclusisset Dominus vulvam eius». - «[11]et votum vovit dicens - Domine exercituum - si respiciens videris adflictionem famulae tuae - et recordatus mei fueris nec oblitus ancillae tuae - dederisque servae tuae sexum virilem - dabo eum Domino omnes dies vitae eius - et novacula non ascendet super caput eius».

— Il *Protovangelo di Giacomo* (II, 1-2) volutamente richiama, attraverso un prestito letterario, l'analogia tra la situazione di Anna moglie di Èlkana e quella di Anna moglie di Gioacchino; entrambe sterili sperimentano la misericordia di Dio che interviene in modo straordinario in loro favore. Samuele sarà *consacrato al Signore degli eserciti* per tutti i giorni della sua vita (cf *1 Sam* 1, 11), sarà *profeta* ed instaurerà la *monarchia* in Israele. Maria sarà *consacrata al Signore* ugualmente fin dalla nascita; come il Signore è con Samuele, così Maria è rivestita di grazia fin dal suo insediamento nel Tempio dove - cf *1 Sam* 2, 22 - "cresce presso il Signore". Come il profeta instaura la monarchia in Israele, così Maria instaura il Regno di Dio definitivo attraverso il Messia. Il *Protov.* unisce all'interpretazione tipologica del testo sacro il ricorso a dati extrabiblici.

1 Sam 16, 1-13: « [1] dixitque Dominus ad Samuhel ... imple cornu tuum oleo et veni ut mittam te ad Isai Bethleemitem - providi enim in filiis eius mihi regem ... [10] adduxit itaque Isai septem filios suos coram Samuhel - et ait Samuhel ad Isai - non elegit Dominus ex istis [11] dixitque Samuhel ad

> Isai - numquid iam conpleti sunt filii - qui respondit adhuc reliquus est parvulus et pascit oves - et ait Samuhel ad Isai - mitte et adduc eum - nec enim discumbemus priusquam ille huc venerit -[12] misit ergo et adduxit eum - erat autem rufus et pulcher aspectu decoraque facie - et ait Dominus - surge ungue eum ipse est enim [13] tulit igitur Samuhel cornu olei - et unxit eum in medio fratrum eius - et directus est spiritus Domini in David a die illa et in reliquum...».

— Davide è il modello sul quale l'autore del *Protovangelo di Giacomo* (X, 1-2) disegna la figura di Maria: come Davide è l'ottavo figlio quasi dimenticato di Iesse al quale Samuele conferisce l'unzione regale, così Maria è l'ottava fanciulla scelta dalla "sorte", cioè da Dio, a tessere "il velo per il Tempio" (ovvero "la carne al Verbo": cf *Eb* 10, 20). La porpora e lo scarlatto esplicitano l'intenzione remota del racconto midrashico: affermare insieme "davidicità" (che però è formalmente attestata, sia pure una sola volta, nell'apocrifo), "elezione", "regalità" di Maria e del figlio che da lei nascerà.

1 Re 3, 12 (*Vulg.*: III Reg.): «... et dedi tibi cor sapiens et intelligens - in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit - nec post te surrecturus sit».

— AMBROGIO utilizza il passo per sottolineare la singolarità del parto verginale che pone Maria al di sopra di ogni altra creatura («numquam autem ante, numquam postea virgo generavit»: *De inst. virg.* 5, 39). - Vi si richiama SEDULIO per dire l'unicità di Maria ("Sola sine exemplo placuisti femina Christo": *Carmen Paschale* 2, 68). - Lo cita VENANZIO FORTUNATO per evidenziare regalità grandezza e singolarità della Vergine Madre («qualis nulla fuit, nulla futura venit»: *In laudem*, v. 48).

Gdt 10, 3: «[2] vocavit abram suam - et descendens in domum suam abstulit a se cilicium - et exuit se vestimentis viduitatis suae [3] et lavit corpus suum et unxit se myrro optimo - et discriminavit crinem capitis sui et inposuit mitram (μίτρα significa anche διάδημα: così la versione C.E.I.) super caput suum - et induit se vestimentis iucunditatis suae induitque sandalia pedibus suis - adsumpsitque dextraliola et lilia et inaures et anulos - et omnibus ornamentis suis ornavit se».

— La figura di Giuditta che depone le vesti del lutto e si cinge del diadema offre un doppio spunto all’estensore del *Protovangelo di Giacomo* (II, 1-2): da una parte suggerisce che Anna deve deporre la tristezza e far posto alla gioia (la sua liberazione dalla sterilità è imminente), dall’altra che Maria porterà un segno regale (mitria-diadema) di vittoria-dominio come Giuditta. Esiste un’analogia tra la missione di Giuditta e quella di Maria: la prima taglia la testa al nemico che opprime Israele, la seconda debella il principale nemico del genere umano (cf *Gen* 3, 15). In entrambi i casi si sottolinea una grazia di Dio che infonde coraggio e dà forza ad una donna: essa riporta la “vittoria” e diviene “liberatrice” del suo popolo (cf Maria *causa salutis* in diversi Autori).

Est 2,17: «adamavit eam rex plus quam omnes mulieres - habuitque gratiam et misericordiam coram eo super omnes mulieres - et posuit diadema regni in capite eius - fecitque eam regnare in loco Vasthi».

Est 5,3: «dixitque ad eam rex - quid vis Esther regina - quae est petitio tua - etiamsi dimidiam regni partem petieris dabitur tibi».

P — Ester come “figura” di Maria è nell’insegnamento di Benedetto XIV: «Haec, enim, est speciosissima Esther quam adeo supremus Regum rex adamavit, ut ad salutem populi sui, non tam dimidiam regni sui partem, quam totum quodam modo imperium suum et potestatem cum ea communicasse videatur» (Bolla *Gloriosae Dominae*, dic. 1748).

Est 15,4-7: « [4] die autem tertio deposuit [Hester] vestimenta ornatus sui et circumdata est gloria sua [5] cumque regio fulgeret habitu et invocasset omnium rectorem et salvatorem Deum adsumpsit duas famulas [6] et super unam quidem innitebatur quasi prae deliciis et nimia teneritudine corpus suum ferre non sustinens [7] altera autem famularum sequebatur dominam defluentia in humum indumenta sustentans».

P — CORRADO DI SASSONIA afferma che Maria è *Domina angelorum*: «ipsa enim signata est in Domina Esther Regina, de qua legitur quod super unam famulam deliciosa innitebatur, altera autem famularum sequebatur dominam Esther Reginam, intellige Mariam Reginam: duae famulae quarum Domina est Regina Maria, sunt angelica et humana creatura». Anche s. TOMMASO nel prologo al suo commentario alle Lettere canoniche ci presenta proprio in questo episodio Ester come *figura* di Maria che chiama “Regina misericordiae” in quanto “Madre del Re di giustizia”. A favore del *senso tipico*, sia pure con diversi “distinguo”: TERRIEN (Maria è ascesa al trono *per salvarci tutti dalla terribile condanna*) e ALAMEDA (Ester è la principale *figura* di Maria, figura spirituale della liberatrice...). - L. GALATI

pensa che la regalità di Ester *potrebbe* essere un'ottima figura della regalità misericordiosa e salvatrice di Maria, ma - sulla scorta del Luis e di altri - dice che *non lo è in senso stretto*; gli scrittori che ne hanno parlato lo hanno fatto intendendo i termini "tipo" "simbolo" "figura" solo in senso lato; il senso *tipico o spirituale* ha lo stesso valore di quello letterale se preso nel senso scientifico e differenziato che ad esso danno gli esegeti, è un significato aggiunto: per poterlo riconoscere devono però intervenire, come insegna s. Tommaso, Scrittura e/o Tradizione: «Orbene ... non possiamo basarci su alcun luogo della Sacra Scrittura per considerare Ester tipo di Maria, nel senso stretto. La stessa Tradizione non è costante: solo nel Medio Evo gli scrittori (RICCARDO DI S. VITTORE, RICCARDO DI S. LORENZO, CORRADO DI SASSONIA, RAIMONDO GIORDANO, GIOVANNI GERSON, GABRIEL BIEL, BERNARDINO DE BUSTIS, S. PIER CANISIO) cominciano a parlare in questo senso ma non è detto, anche in questo caso, che essi lo applichino nel senso proprio: per cui non si può assolutamente risolvere in maniera positiva la questione del significato tipico di Ester. Tanto meno quindi possiamo parlare di Ester tipo di Maria nella formalità specifica della Regina». - M. PEINADOR riconosce la presenza solo del senso *accomodatizio.*

Sal 2, 7-12: « [7] Dominus dixit ad me filius meus es tu - ego odie genui te [8] postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam - et possessionem tuam terminos terrae [9] reges eos in virga ferrea - tamquam vas figuli confringes eos [10] et nunc reges intellegite - erudimini qui iudicatis terram [11] servite Domino in timore - et exultate ei in tremore - [12] adprehendite disciplinam nequando irascatur Dominus et pereatis de via iusta».

— Sant'ILDEFONSO (*De virginitate* VII, 784-788; IX, 1175) utilizza i vv. per provare agli avversari la regalità annunciata del Messia, fondamento della regalità di Maria che a quella di Cristo è ordinata. All'uno e all'altra è dovuto il *servizio* da parte dei redenti.

Sal 8, 5-8: « [5] quid est homo quod memor es eius - aut filius hominis quoniam visitas eum - [6] minuisti eum paulo minus ab angelis - gloria et honore coronasti eum - [7] et constituisti eum super opera manuum tuarum [8] omnia subiecisti sub pedibus eius ...»

— PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 148, 4) ricorda la regalità dell'uomo creato a immagine Dio in termini di dominio e potere sugli esseri viventi e sulle cose: il ruolo di Maria risultante dalle sue omelie è quello di riportare l'uomo riverginizzato alle origini, restituendogli la regale libertà e dignità.

Sal 19 (18), 6: «in sole posuit tabernaculum suum - et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo - exultavit ut gigans ad currendam viam suam».

— MASSIMO DI TORINO (*Sermo* 42, 5) afferma che Davide ha annunciato profeticamente Maria, la sposa di Cristo, il quale esce come sposo dalla stanza nuziale. - AGOSTINO (*Sermo* 264, 4: «... totus in utero Virginis, ad induendam carnem, ad coniungendam sibi tamquam sponsam, *ut* procederet de thalamo suo sponsus, *ut* desponsaret Ecclesiam virginem castam») è dello stesso avviso, anche se ritiene che la dimensione sponsale di Maria sia orientata al mistero della Chiesa-sposa; di questa però Maria è l'inizio e il momento di mediazione necessario: Cristo non potrebbe avere nella Chiesa la "casta" sua Sposa, se tale non fosse Maria. - PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 141, 1-2) allude al *Sal* 18, 6 pur usando espressioni quali "cubiculus regalis" e "aula imperialis" (Maria è "sponsa Christi regis" - oltreché "sponsa Dei": *Sermo* 140, 2). - VENANZIO FORTUNATO attinge al medesimo passo per rilevare la dimensione

sponsale-regale di Maria in rapporto all'*herus* (il termine designa il padrone-sposo-sovrano: *In laudem*, v. 27), al *gigante* (v. 155) o a *Dio* (vv. 29-32) - Similmente ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* III, 350-351).

Sal 23 (22), 4: «nam et si ambulavero in medio umbrae mortis - non timebo mala quoniam tu mecum es - virga tua et baculus tuus - ipsa me consolata sunt».

— Un ANONIMO (*Ep. ad amicum aegrot.* 7) della fine del IV sec. identifica la "mater Domini" (data l'epoca: la "domina") nella "virga-ῥάβδος (cf LXX)": colui che sostiene e regge il mondo proviene dalla Vergine perché noi possiamo ritessere nuovamente l'intera storia della nostra redenzione.

Sal 24 (23), 7-10: «[7] adtollite portas principes vestras - et elevamini portae aeternales - et introibit rex gloriae - [8] quis est iste rex gloriae - Dominus fortis et potens Dominus potens in proelio - [9] adtollite portas principes vestras - et elevamini portae aeternales - et introibit rex gloriae - [10] quis est iste rex gloriae - Dominus virtutum ipse est rex gloriae».

— NILO ABATE (*Ep.* 1, 266) definisce Maria "madre del Κύριος τῆς δόξης" (cf *Gc* 2, 1); la formula è molto vicina a quella, più arcaica, dei LXX: βασιλεὺς τῆς δόξης. - AMBROGIO (*De inst. virg.* 5, 39) cita questi vv. per indicare il mistero nascosto del parto verginale che supera il miracolo della resurrezione, ed esprime bene la posizione regale di Maria nell'*historia salutis*: ella è la madre del Re e Signore di cui parla il salmo, ed è in stretta relazione con la forza, la potenza e il regno definitivo da lui instaurato. - Anche ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* X, 1393-1395) cita questo passo per sottolineare la regalità di Cristo, da cui proviene la regalità di Maria.

Sal 45 (44), 3: «speciosus forma prae filiis hominum - diffusa est gratia in labiis tuis...»

— Vi allude EFREM (*Carmina Nisibena* 27, 8) nel cantare la bellezza e immacolatezza di Maria e di Cristo: tratti indubbiamente regali. - CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 336 [218]) aggancia il versetto a *Lc* 1, 28 per dire che il "Rex (cum ancilla)" è il più bello tra i figli dell'uomo, sulle sue labbra è diffusa la grazia; egli, il santificatore di tutte le cose, è con la più bella tra le donne (cf v. 12: "concupiscet rex decorem tuum").

Sal 45 (44), 10: «filiae regum in honore tuo - adstitit regina (ἡ βασίλισσα - שֵׁגַל - *uxor regia, regina*) a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate» [*iuxta LXX*] | «filiae regum in honore tuo - stetit coniux in dextera tua in diademate aureo» [*iuxta Hebr.*].

— Già il *Protovangelo di Giacomo* (VII, 2) lo riferisce implicitamente a Maria, dal momento che esplicitamente cita - sia pure nella forma narrativa che gli è propria - il versetto seguente del salmo; ma ciò significa che già nel II secolo βασίλισσα è titolo mariano. - NILO ABATE, riprendendo una tradizione presente nel più famoso degli apocrifi, identifica nella regina del salmo la *Deipara* che «mostrò una tale capacità e conoscenza dell'arte del ricamo, da rivestire della lana dell'Agnello da lei generato tutti i credenti con gli indumenti della incorruttibilità e liberarli dalla invisibile nudità. Infatti, ogni vero ceto di cristiani è presente alla destra del re del cielo con addosso un vestito d'oro, dotato di multiforme varietà per le innumerevoli e virtuose qualità» (*Ep.* 1, 267: *TMPM* 1, 447): è il tema Maria-Chiesa "regina alla destra del re". - Il passo del salmo è ripreso da ROMANO IL MELODE (*Hymne XIII. La Nativité [IV]* 5, 4) per descrivere il seguito regale (θυγατέρες βασιλέων) della Regina-Madre alla nascita di Gesù, in un quadro di adorazione e venerazione che il poeta desidera universale. - Anche VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 265) si riferisce al v. 10 quando

contempla Maria nella gloria celeste «iuxta genitum Regem»: la regina madre del Re è ugualmente regina sposa. L’espressione «circumdata varietate» è ripresa dallo stesso Autore (v. 304) per descrivere il rito di intronizzazione nella gloria celeste in cui una parte importante ha l’abbigliamento (cf: «fulguribus variis pectora pura tegens»); il v. 301 del poema pone tra gli ornamenti della vestizione di nuovo il *diadema*, termine presente nella *Vulgata* quando traduce il testo ebraico. - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* I, 100-107) definisce Maria “regina inter sorores”, nel senso di “regina virginum”; è ancora il v. 10 ad offrirgliene lo spunto. - Lo PSEUDO-BASILIO DI CESAREA (*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi*, il cui testo originario è in copto) cita questo passo mentre si sofferma su alcuni particolari dell’abbigliamento della gloriosa Theotokos: frange lavorate in oro, diadema d’oro sul capo... - GIOVANNI MOSCO nel *Prato spirituale* racconta la visione della “donna degna di venerazione” e “vestita di porpora” che egli invoca abitualmente con il titolo di Δέσποινα: tra i significati principali del termine ci sono *domina* e *regina*.

P — A. Luis cita una serie di testimonianze antiche favorevoli a una interpretazione mariana del versetto, avvertendo però che è difficile stabilire in quale senso i singoli autori leggano il salmo, se cioè in senso *letterale*, *tipico* o *accomodatizio*. Lo Ps.-ATANASIO (VII-VIII sec.) si esprime così: «Siquidem is ipse, qui ex Virgine natus est, Rex est, et ipse Dominus Deus. Eiusque gratia, quae ipsum genuit, Regina, Domina et Deipara proprie ac vere praedicatur...»; segue la citazione del v. 10 (*Sermo in Annunt. Deip.*) - S. TOMMASO: «Potest exponi totum de B. Virgine, quae regina et Mater regis est, quae stat super omnes choros in vestitu deaurato, id est, deaurato divinitate, non quod sit Deus, sed quia est Mater Dei» (*Expositio in Ps. 44*, v. 7). - S. BONAVENTURA: «Ipsa tamquam Regina caeli sedet ad dexteram Regis aeterni, secundum illud Psalmi: “Adstitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato” et coronata est corona consimili coronae Regis aeterni» (*Sermo V de Assumpt.*). - PIO X: «Sedet ille [Christus] ad dexteram Maiestatis in excelsis (*Hebr.* 1, 3); Maria vero adstat Regina a dextris eius, tutissimum cunctorum periclitantium perfugium et fidissima auxiliatrix, ut nihil sit timendum nihilque desperandum ipsa duce, ipsa auspice, ipsa propitia, ipsa protegente» (*Ad diem illum*).
— Di diverso avviso L. Galati: «Dalle parole di S. Pio X e di S. Tommaso non possiamo pretendere di avere un argomento per affermare o negare

un qualsiasi senso letterale o rigorosamente tipico, perché le loro parole sono *alquanto generiche* e *non certo destinate a definire la questione*. A nostro avviso non è possibile parlare di senso letterale - il che è evidente - e nemmeno di senso tipico, perché non c'è nessuna ragione plausibile, fondata sulle fonti della rivelazione che autorizzi questa tipologia. Si tratterà allora di pura e semplice accomodazione, come vogliono molti autori? In verità non ci sentiamo di sottoscrivere tali affermazioni, e saremmo portati a definire con il Lagrange: "accomodazione figurativa" il senso e l'interpretazione mariana del *Sal* 44, 10». E si chiede: «È legittimo fare di questo versetto uno dei fondamenti scritturistici per la tesi della regalità di Maria? A noi non pare. - *La sana esegesi ... pur applicando questo versetto a Maria, non lo riferisce mai alla sua regalità*».

Sul v. 10, ripreso anche dalla Liturgia di s. Giovanni Crisostomo al momento della preparazione delle oblate, due le posizioni: SCHAEFER, LE BACHELET, DE LA BROISE ritengono che tale versetto si possa applicare a Maria solo in senso *accomodatizio* (il *tipico* e il *conseguente* andrebbero esclusi); SCHEEBEN, CALÉS, VACCARI non esitano a credere che i concetti del salmo possano e debbano applicarsi a Maria in base al *significato implicito*. - «Nel Salmo messianico 44, insieme alla Regalità di Cristo si descrive anche quella di Maria. Infatti nel v. 11 <sic> si canta: "Alla tua destra (cioè alla destra di Cristo Re) sta la Regina (Maria) in manto d'oro con ogni varietà d'ornamenti". Nei versetti seguenti Maria viene detta *Figlia del Re* e si descrive venerata da una schiera di vergini. Alle sue glorie *esteriori* vanno congiunte le glorie *interiori*: "Tutta la gloria della Figlia del Re è interiore" (v. 15)» (BARTOLOMEI).

Sal 45 (44), 11: «audi filia et vide et inclina aurem tuam - et obliviscere populum tuum et domum patris tui (*iuxta Hebr.*: et obliviscere populi tui et domus patris tui)».

— Il *Protovangelo di Giacomo* VII, 2 - ma cf anche VII, 1 - lo utilizza per narrare l'elevazione di Maria alla dignità regale di Sposa del Signore (cf *Mt* 25). Nel salmo, dopo questo versetto, si trovano le espressioni "figlia del re" (v. 14), "presentata al re" (v. 15), "entrano nella stanza del

re" (v. 16). - Secondo ATANASIO è Davide stesso a chiamare Maria "figlia" perché oriunda della sua discendenza (*Ep. ad Marcellinum*, 6). - In EFREM ricorre «filia *regis Davidis*» (*Diat.* 1, 4, 31; cf *Lc* 1, 31-32); altrove (*Nat.* 14, 1) Davide e Maria, da cui discende Cristo secondo la carne, sono definiti "reges"; il titolo "filia Regis" equivalente a "regina" lo troviamo in *Nat.* 5, 21. - CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 339 [221]) nel commento al v. 11 evidenzia sì la davidicità - aspetto comunque che incomincia ad apparire "marginale": lungo la linea di discendenza puramente umana si incontra infatti la colpa originale - , mette in giusto risalto il legame della Vergine con colui che era un grande "profeta" (aspetto strettamente correlato a quello regale), ma la proclama "sposa del grande sovrano", del *rex-dominus*, "sposa del Padre", madre di quel sovrano che è Signore di scettri non terreni, e le annuncia che sarà "trasformata" (cf EFREM *Nat* 16, 11) in "celeste regina" (cf PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 117, 3). Il "lieto annuncio" di Davide è in sostanza una profezia concernente una sua "figlia": predestinata a divenire *Regina - Madre di Dio*.

Sal 45 (44), 12: «et concupiscet rex decorem tuum - quoniam (*iuxta Hebr.*: quia) ipse est dominus tuus et adorabunt (*iuxta Hebr.*: adora) eum».

— Vi allude implicitamente EFREM (*Carmina Nisibena* 27, 8) cantando la bellezza della Sposa.

Sal 45 (44), 14-16: «[14] omnis gloria eius filiae regis ab intus - in fimbriis aureis (*iuxta Hebr.:* omnis gloria filiae regis intrinsecus - fasceis aureis vestita est) [15] circumamicta varietatibus - adducentur regi virgines post eam - proximae eius adferentur tibi (*iuxta Hebr.*: in scutulatis ducetur ad regem - virgines sequentur eam - amicae eius ducentur illuc) [16] adferentur in laetitia et exultatione - adducentur in templum

regis (*iuxta Hebr.*: ducentur in laetitiis et exultatione - ingredientur thalamum regis)».

— AMBROGIO (*De inst. virg*. 1, 2) apre il suo trattato citando questi versetti, leggendoli in prospettiva ecclesiale: le vergini sono "spose del Re"; ma la prospettiva ecclesiale discende da quella mariana. - In particolare il **v. 14** è richiamato da MASSIMO DI TORINO (*Sermo* 42, 5) per ricordare lo "splendore" di Maria, paragonabile a quello dell'Arca ("regale", diranno CRISIPPO e lo PSEUDO METODIO: cf *Es* 25, 11), che porta l'erede testamentario del regno di Israele. - Sul fondamento del **v. 15** EUSEBIO DI EMESA (*Sermo* 6, 16) considera le vergini nella Chiesa alla stregua di "spose del Re" mentre CYRILLONA definisce decisamente Maria "*dux* virginum" (*Carmen* 4, 59-68). È possibile che l' *Evangelium Bartholomaei* (4, 61) dipenda dal medesimo versetto quando usa il titolo "regina virginum". - Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna..., PG* 18, col. 351) mette al seguito della Vergine Madre uno stuolo di spiriti vergini (Simeone, Anna, ma nella celebrazione anche quelli celesti e nella Chiesa i monaci); implicito il titolo "regina virginum", che appare formalmente - all'interno dell'omelia - solo nel momento in cui l'Autore giunge a contemplare l'Arca.

P - Che il *Sal* 45 (44) sia messianico è opinione comune (LE BACHELET, D'ALÉS, DE LA BROISE); ma c'è chi non vede allusione alcuna a Maria. E. ROSALES invece - in linea con il pensiero dei papi (Pio IX, Pio X) - è dell'avviso che se nella prima parte si descrive una persona reale, concreta e fisica, il Cristo, perché si dovrebbe dire che nella seconda c'è solo un essere giuridico, senza esistenza propria, un conglomerato di tutti i fedeli? Crede più logico e naturale considerare la persona descritta nella seconda parte del salmo come una persona singolare, concreta, e fisica, conformemente al senso della prima parte: questa persona non può essere altro che la Vergine Maria. La mentalità orientale, poi, mai dissocia la donna dall'uomo; per di più è nota la tendenza del piano divino ad associare a tutte le sue grandi opere la donna: «Por eso creo que no está fuera de ese plan suponer *a priori* que toda vez que surge alguna mujer al lado de Cristo, esa mujer es la Virgen benditísima, vinculada a El según la carne como Madre, ya que no cabe otra vinculación, y que lo sigue a El desempeñando en la acción de Cristo el papel de Esposa mística. La Iglesia, más que esposa cooperadora, es la acción portentosa de Cristo en la humanidad; por lo mismo, el termino "esposa" tiene

sentido en cuanto indica el amor y predilección de Cristo a la humanidad redimida y vinculada a la vida divina por El. Todo lo demás suena a poésia». Ciò supposto dobbiamo accettare che se sicuramente il salmo parla di Cristo, parla anche certamente, e nello stesso senso, di Maria. L'eccellenza della Vergine Madre ben merita le lodi che le intona il salmista. La sua opera cooperatrice merita che i beneficati la ricordino di generazione in generazione, e che i popoli le tributino lodi per sempre: *Memores erunt nominis tui in omni generatione et generatione*... Si potrà dire che questa interpretazione non trova molto appoggio nei Padri, ma nemmeno vi si oppone. Testimonianze più favorevoli sono frequenti invece nel medioevo. In questo salmo vediamo una bella descrizione della regalità di Maria, intronizzata in anima e corpo al fianco del Re dei Re e Signore dei Signori. - Il *Sal* 45 (44) nei documenti pontifici ha solo valore *accomodatizio e illustrativo dei dogmi* (PEINADOR). - Interpretazione ecclesiologica e mariologica non si escludono (ROSCHINI).

Sal 60 (59), 10: «Moab olla / aula[1] spei meae».

— L'oracolo, che presenta "il potere di un sovrano su regni e territori vassalli", è interpretato da AMBROGIO come allusivo del dinamismo regale di cui Maria è al centro, poiché riempie attivamente il mondo dello Spirito sopravvenuto in lei (*De inst. virg.* 12, 79-80).

Sal 68 (67), 10: «pluviam voluntariam segregabis Deus hereditati tuae...»

— AMBROGIO (*De inst. virg.* 13, 82) invita le vergini a seguire chi le precede, perché Maria è "guida", ad accoglierla e a farsi plasmare da lei, a ricevere l'unguento dell' "olla moabitica" (*De inst. virg.* 13, 83: cf *Sal* 60 [59], 10), che è anche "pioggia che purifica", "nube", "fonte".

[1] Entrambe le varianti sono attestate nei codici della versione preieronimiana utilizzata da s. Ambrogio.

Sal 72 (71), 18-19: «et benedictum nomen gloriae eius in sempiternum - et implebitur gloria eius universa terra...» (*iuxta Hebr.*); «et benedictum nomen maiestatis eius in eternum - et replebitur maiestate eius omnis terra ... » (*iuxta LXX*).

— Lo PSEUDO METODIO vede in Maria la *causa* dell'irrompere della gloria di Dio - che avvolge anche lei - nel Tempio e nel mondo; la maestà regale di Dio è introdotta da un'arca vivente che l'A. definisce "vera regina" (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 352 C). - Si appoggia qui ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* IV, 363-366) per sottolineare la mediazione universale di Maria (*per hanc virginem*: cf V. B. García, p. 68 dell'ed. critica da noi utilizzata); per mezzo suo si realizza il dominio di Dio sulle genti.

Sal 110 (109), 1: «Dixit Dominus Domino meo sede a dextris meis».

— Vi fa riferimento lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 369 A). Maria è madre del "Signore e Dio di Davide". Oltreché "regina" (cf qui *sopra*, l'annotazione a *Sal* 72 [71], 18-19) Maria è "domina" e "mater Domini Dei".

Sal 110 (109), 3: «ex utero ante luciferum genui te».

— TERTULLIANO spiega con "ex solo utero" il significato del versetto, a significare lo straordinario ruolo di Maria nel concepimento di Cristo (*Adv. Marc.* 5, 9, 8).

Sal 132 (131), 8: «surge Domine in requiem tuam - tu et arca sanctificationis tuae».

— CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*:

PO 19, p. 338 [220]) riconosce, nell'Arca, Maria e la definisce "arca *regale*", preziosissima, che ricevette il tesoro di tutta la santità: Cristo, il *Rex*, l'ἡγεμών. - Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna*..., *PG* 18, col. 355, con probabile allusione ad *Ap* 1, 5-8) vede nell'Arca davidica che viene portata al Tempio il "simbolo" o "tipo" della Madre di Dio - "vera" Regina - che porta sul suo seno castissimo come su un "trono regale" il Figlio per consegnarlo al Padre.

Sal 132 (131), 11: «iuravit Dominus David veritatem et non frustrabit eum - de fructu ventris tui ponam super sedem tuam» (*iuxta LXX*). | «iuravit Dominus David veritatem non avertetur ab ea - de fructu ventris tui ponam super sedem tuam» (*iuxta Hebr.*).

— IRENEO (*Adv. Haer.* 3, 21, 5. 9) identifica nel "frutto del grembo di Davide" il "frutto del grembo della Vergine (davidica)", cioè il "re": Maria è "mater Regis".

Pr 9, 2: «[1] sapientia aedificavit sibi domum ...] 2 ... miscuit vinum».

— Per AMBROGIO (*De inst. virg.* 14, 96) Maria è il cratere nel quale *la Sapienza* ha versato il suo *vino*: di questa è dunque la "fonte". Velata allusione a *Gv* 2, 3ss.

P — Le due correnti interpretative già incontrate per *Sal* 45 (44), 10 interessano da vicino anche i testi sapienziali (cf *Sap* 8, 22-36; *Sir* [Vulg.: *Eccli.*] 24, 11-13. 19. 25. 30, ecc.): si propende vuoi per il senso accomodatizio vuoi per «una especie de ampliación del sentido literal o ... de deducción lógica, llamada por lo común sentido consecuente (implícito)» (LUIS).

Ct 1, 2: «fraglantia unguentis optimis - oleum effusum

nomen tuum - ideo adulescentulae dilexerunt te».

— AMBROGIO (*De inst. virg.* 13, 83) salda *Ct* 1, 2 al *Sal* 68 (67). Collocando nella stessa area semantica i concetti di "grazia", "benedizione", "unguento" propri del Cantico e quelli di "nube", "pioggia", "fonte-celeste" propri del salmo, giunge ad esaltare efficacemente il ruolo chiave di Maria nel trasfondere-traspirare la verginità, il profumo del Verbo e dello Spirito.

Ct 3, 11: «egredimini et videte filiae Sion regem Salomonem - in diademate quo coronavit eum mater sua - in die disponsionis illius et in die laetitiae cordis eius».

— EFREM cita il passo in *Nat.* 2, 5 per dire che Maria ha offerto la corona a Cristo, lo ha costituito re e lo ha coronato, come fece la "madre del re" Salomone. - AMBROGIO riprende (*De inst. virg.* 16, 98) lo stesso pensiero: corona di Cristo è la Chiesa, ma è per le mani di Maria che gli viene offerta. Per il vescovo di Milano *Ct* 3, 11 afferma, assieme alla maternità *universale*, anche la mediazione *universale* di Maria (cf J. M. BOVER., *La mediación universal de María según San Ambrosio*, in *Gregorianum* 5 [1924] pp. 36s).

Ct 7, 2-3 (1-2): Il testo usato da s. Ambrogio « [1] ... moduli femorum tuorum similes torquibus operi manuum artificis - [2] umbilicus tuus crater tornatilis non deficiens mixto - venter tuus sicut acervus tritici minuti inter lilia».

— AMBROGIO, interpretando i vv. in senso spirituale, afferma che la nascita di Cristo dalla Vergine, perfetta in se stessa sotto ogni punto di vista, ha sollevato il nostro giogo per coronare il collo dei fedeli con gli ornamenti della virtù, come i vincitori delle battaglie di questo mondo sogliono ornare il collo dei combattenti valorosi, donando loro corone;

dal suo grembo si è diffuso nel mondo il "mucchio di grano minuto fra i gigli" (*De inst. virg.* 14, 89; cf 14, 90. 94). In *De inst. virg.* 14, 96 Maria è - lo abbiamo già ricordato - il "*cratere*" nel quale la Sapienza ha versato il suo vino (cf sopra, *Prov.* 9, 2). Non va dimenticato che in *Ct* 7, 2 (*Vulg.* 7, 1) la "sposa" - ma i protagonisti sono entrambi "pastori" - è chiamata θύγατερ Ναδαβ, «filia principis».

Ct 7, 6 (5): «caput tuum ut Carmelus et comae capitis tui sicut purpura regis vincta canalibus».

— Per AMBROGIO (*Exp. Ps. CXVIII* 17, 21[Pe]) la porpora dei capelli dello Sposo è il sangue di Cristo che impregna-ricopre le anime dei santi e costituisce regina la Chiesa (con i tratti connessi dello splendore, della *potestas*, del possesso del regno): ma ciò che è della Chiesa è prima di Maria.

Is 6, 1ss: «[1] in anno quo mortuus est rex Ozias - vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum - et ea quae sub eo erant implebant templum - [2] seraphin stabant super illud - sex alae uni et sex alae alteri - duabus velabant faciem eius et duabus velabant pedes eius et duabus volabant - [3] et clamabant alter ad alterum et dicebant - sanctus sanctus sanctus Dominus exercituum plena est omnis terra gloria eius [4] et commota sunt superliminaria cardinum a voce clamantis et domus impleta est fumo [5] ... et Regem Dominum exercituum vidi oculis meis».

— Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 349 CD) riconosce nel trono della visione profetica il simbolo della Vergine *madre* e *regina* (cf *PG* 18, col. 352 D); questo trono davvero "regale", "superiore all'umana natura" (*ivi*, col. 356 B), sale al Tempio per

presentare e offrire Gesù al Padre. Il Tempio, ad opera della Vergine, sta per essere riempito della gloria del Re e Signore degli eserciti. - Sembra riferirsi alla stessa pericope ILDEFONSO DI TOLEDO: «Ecce impleta est omnis terra *per hanc* virginem gloria Dei» (*De virginitate* IV, 363-366) - Lo PSEUDO BASILIO (*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi*) pare dipenda da *Is* 6, 1-9 quando contempla Cristo che, nella visione, ritorna con la propria Madre seduta sullo stesso "trono di gloria". Il motivo è ricorrente nell'epoca in cui emerge con forza la prospettiva assunzionistica.

Is 6, 4 in particolare allude, secondo lo PSEUDO METODIO, alla rivelazione dell'Arca-Maria, "vera regina"; è il sommovimento tellurico a consentirne la visione (*De Simeone et Anna..., PG* 18, col. 357 CD; cf *Ap* 11, 19). Ma la realtà oggetto di prefigurazione è incomparabilmente più degna di venerazione del simbolo che l'annunciava (*ivi,* 360 A).

Is 7, 14: «... ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel»

— IRENEO (*Adv. Haer.* 3, 21, 5) addita nel "re" il "frutto del grembo" promesso da Dio attraverso il profeta: Maria è "mater Regis". - A partire da qui AMBROGIO celebra Maria - il cui Nome significa "Dio dalla mia discendenza" - come apice del progresso della donna, ne riconosce l'origine celeste (cf "aula caelestis"), la definisce "fonte" della verginità, le attribuisce non solo il ruolo di *exemplum* ma anche un'azione diretta sulle vergini - cf "provocat" (*De inst. virg.* 5, 33). Ne mette in risalto, attraverso il "*per se*" (cf *De inst. virg.* 6, 44), la "mediazione" e l' "indefettibilità", che è quanto dire la "regalità". - MASSIMO DI TORINO pensa anche a questo passo quando identifica nel figlio della Vergine il *rex* (*Sermo* 61, 2, 2). - Così PELAGIO, quando vede nel figlio promesso il "Dominus totius maiestatis" (*Ep. de castitate* 6, 1-2). - CROMAZIO DI AQUILEIA (*Sermo* 23, 3) sottolinea l'aspetto paradossale e sovrumano dell'evento quando asserisce che "contra naturam" la Vergine generò il Re-Cristo. - GAUDENZIO DA BRESCIA contempla nel figlio di Maria il "Dominator omnium" (*Sermo* 12, 5). - Per PAOLINO DI NOLA (*Ep.* 23, 15) è il "rex regum" ad essere concepito e dato alla luce dalla Vergine. - Nella partoriente ATTICO DI COSTANTINOPOLI legge il segno e la causa dell'imminente vittoria completa sul male e sulla morte (*In Natali Domini*). - PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 146, 8; ma altrove similmente)

traduce il "[pariet] *filium*" con "Deum caeli, regem terrae, orbis Dominum, reparatorem mundi" e più volte ribadisce la dignità e adeguatezza della "virgo" ad essere "mater regis" (*Sermo* 15, 4; 117, 1; 103, 6). - VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 15-16) coglie la realizzazione della "promessa" nella Vergine che diviene madre del Re-Giudice-Signore. Lo stesso (*In laudem*, v. 8: cf. vv. 68. 177) non trascura il ruolo di mediazione regale di Maria nel donare l'Emmanuele ed ogni ricchezza insita in Dio.

P — E. ROSALES sostiene trattarsi di un testo chiaro alla luce del N. T., se si penetra il suo significato intrinseco, conforme all'interpretazione dei Padri e dei teologi della Chiesa. Ci sono sempre stati i negatori del suo valore messianico: la vergine sarebbe la sposa di Acaz e l'Emmanuele il figlio di entrambi (di questo avviso alcuni non cattolici come LAGARDE e CURIE; s. Girolamo provò l'errore di tale interpretazione); oppure l'Emmanuele sarebbe il figlio del profeta e la vergine-madre la sposa di Isaia (giudei posteriori a Girolamo e protestanti, mentre i razionalisti moderni parlano di persone indeterminate; opinione condannata da Pio VI). Non sono mancati fin dal tempo di Girolamo quelli che ne hanno colto il *senso tipico*: l'Emmanuele sarebbe il figlio di Isaia, da intendersi però come "tipo" di Cristo Redentore. I più pensano che l'Emmanuele, letteralmente parlando, designi il Messia Redentore e che la vergine-madre, pure in senso letterale, designi la Ss.ma Vergine Madre del Messia. Questa posizione «armoniza con las ideas mesiánicas del profeta, el cual nos presenta al Redentor como oriundo de David, heredero y sostén de un trono, y con cualidades propiamente divinas. Al mismo tiempo, anuncia la maternidad de María como un hecho portentoso, el de una concepción y un alumbramiento virginales. Debemos además aceptar este sentido porque ninguna profecía ostenta una interpretación tan unánime, por parte de la Tradición patrística y teológica, como esta (CEUPPENS). Para terminar, la S. Escritura da la última palabra, máxime S. Mateo 1, 18-25, donde explícitamente dice que esta profecía se cumplió al concebir y dar a luz la Virgen María. La Virgen, pues, que concebirá y dará a luz sin perder la flor de su virginidad, es María; y el *Emmanuel* es Cristo. Luego, la correspondencia del hecho con la profecía *se establece sin recurrir a un sentido típico, ni menos a meras acomodaciones, sino al sentido real, al sentido literal-profético*; "*hoc autem totum factum est ut adimpleatur*" ... Donde la Escritura afirma, la mente humana aprenda y adore». - Posizione analoga in CAZELLES di cui

va ricordato il prezioso contributo riguardante la figura della regina-madre nell'Oriente antico (la *'almah*/*gabîrah*, madre dell'eroe / *geber*: il re; ne troveremmo i tratti precisi in Luca, là dove evoca *Is* 7, 14).

Is 9, 5 (6): «parvulus enim natus est nobis filius datus est nobis - et factus est principatus super umerum eius - et vocabitur nomen eius Admirabilis consiliarius Deus fortis Pater futuri saeculi Princeps pacis».

— VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 91) lo cita a proposito della dignità regale di Maria, che dichiara "madre del Principe dei secoli".

Is 11, 1. 10: «[1] et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet». — « [10] in die illa radix Iesse qui stat in signum populorum - ipsum gentes deprecabuntur et erit sepulchrum eius gloriosum».

— Maria è per GIUSTINO la "radice" di Iesse (*Prima Apologia per i Cristiani*: 32, 12-14). Ma per IRENEO (*Epideixis*, 59) e per GIROLAMO (*In Is*. 4, 11, 1-3)) è la "virga" (cf ῥάβδος-scettro, nei LXX) della radice di Iesse: entrambi i due ultimi autori leggono nel simbolo un'allusione non solo alla davidicità di Maria ma anche alla sua regalità; il simbolo infatti esprime l'autorità e la potenza di chi è chiamato a regnare: Cristo, ma implicitamente (benché oscuramente), Maria, che trasmette lo scettro al Figlio. - Identificano in Maria la "virga" anche IPPOLITO (*De benedict. patr*. 16), TERTULLIANO (*Adv. Marc*. 5, 8, 4), FORTUNATO DI AQUILEIA (*Comm. in Ev*.) e CROMAZIO DI AQUILEIA il quale precisa appunto che Maria è *de regali genere* (*Hom. Matt.* 5). - Abbiamo già ricordato (cf sopra, *Nm* 17, 23) l'ANONIMO dell'inizio del V sec. che definisce "virga virens" la βασιλικὴ παρθένος da cui proviene la Salvezza del mondo (*Contra haeret.*). - GREGORIO DI ELVIRA (*Tract. Origenis* 6, 36) riconosce in Maria la "virga" che genera il fiore (il *princeps* - *dux* di *Ez* 44, 1ss). - *Is* 11, 10 è ripreso dall'AMBROSIASTER (*In Ep. ad Romanos*

15, 12) per dire che Maria è la "virga" della radice di Iesse che ha generato il Re. - CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 336 [218]) riprende il tema della "virga-ῥάβδος", proclamandola "sempervirens" nella prospettiva anche celebrativa che bene esprime l'attualità di una funzione perennemente in atto nella vita della Chiesa e nella liturgia. - VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 10) parlando della "virgo Iessea" si allinea a una lunga tradizione interpretativa.

P — «Estas palabras son como el encabezamiento de la bellísima descripción del reino futuro que ve Isaías alzarse de en medio de las ruinas de otro reino, cuya destrucción él está contemplando con sus ojos...». La profezia costituisce un tutto con quelle enunciate in 7, 14 e 9, 1-7. Razionalisti e protestanti cercano di eluderne il senso messianico. Ma in campo cattolico c'è consenso pressoché unanime, è l'interpretazione tradizionale, di tutti i Padri e i teologi. La figura di Maria, in questa profezia, non appare in forma rilevante. Senza dubbio, se la uniamo a quella del cap. 7, 14 nella quale occupa un posto simile a quello del suo frutto benedetto, l'Emmanuele, dobbiamo dire che essa non era assente dalle intenzioni del profeta, soprattutto se si mette in conto che il Messia è legato alla discendenza di Iesse mediante sua Madre. Maria è compresa nel concetto collettivo di "radice di Iesse": vale a dire, Iesse dà origine al Messia perché dalla sua discendenza nasce Maria; «ésta es el brote de oro que vincula al Mesías con Jessé. Acomodando al caso la ley del paralelismo bíblico, bien podríamos tomar las palabras de San Jerónimo como resumen del pensamiento católico en cuanto se refiere a la inclusión de María: *Nos autem virgam de radice Jessé sanctam Mariam Virginem intelligamus* ... En síntesis: esta profecía se refiere al Mesías en *sentido literal* y expresa a María, su Madre, en *sentido literal implícito*» (ROSALES).

Is 19, 1: «ecce Dominus ascendet super nubem levem...»

— Ricollegandosi forse a *Is* 45, 8 e a *Sal* 72 (71), 6 («descendet ut pluvia super vellus... ») AMBROGIO applica a Maria il simbolo della "nube" (*De inst. virg.* 13, 81); il vocabolo ebraico che la designa appartiene al campo semantico della regalità. Il simbolo appare particolarmente adatto ad esprimere l' "altezza" e la "superiorità" proprie

di chi detiene funzioni regali. Dunque, in quanto Vergine, Maria ha innalzato il mondo dalla situazione di peccato, in quanto "pioggia" lo ha lavato, perché ha "portato" colui che toglie il peso dei peccati del mondo; questa "olla" (cf *Sal* 60 [59], 10), elevando gli spiriti attratti dalla verginità, e smorzando il fuoco del corpo, dà prova di operare direttamente nelle persone.

Is 49, 23: «et erunt reges nutricii tui et reginae nutrices tuae».

— ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* III, 308-311) lo utilizza a conferma della dignità regale di Maria, chiamata ad essere *mater regis*.

Is 52, 7: «quam pulchri super montes pedes adnuntiantis et praedicantis pacem - adnuntiantis bonum predicantis salutem - dicentis Sion regnavit Deus tuus».

— AMBROGIO (*De inst. virg.* 14, 88) vi si riferisce quando afferma che Maria *precede tutti* nell'evangelizzazione.

Is 56, 3-5: « [3] ... et non dicat eunuchus ecce ego lignum aridum [4] quia haec dicit Dominus eunuchis - qui custodierint sabbata mea et elegerint quae volui et tenuerint foedus meum [5] dabo eis in domo mea et in muris meis locum et nomen melius a filiis et filiabus - nomen sempiternum dabo eis quod non peribit».

— Nel *De inst. virg.* 6, 45 AMBROGIO trae spunto da questi vv. per mettere in rilievo la maggiore dignità riservata dal Signore a Maria, l'indefettibilità ed il *magistero perenne* da lei esercitato in seno alla Chiesa-vergine (il ruolo di "guida", su cui in vari modi egli insiste, è

senza dubbio funzione “regale”).

Ger 23, 5: «ecce dies veniunt ait Dominus et suscitabo David germen iustum - et regnabit rex et sapiens erit - et faciet iudicium et iustitiam in terra».

— VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 17-18) cita *Ger* 23, 5 per affermare la discendenza regale davidica di Maria, e la riconosce come il “germen iustum” che ha dato alla luce il Re.

Ez 7, 10: «ecce dies venit - egressa est contractio floruit virga germinavit superbia».

— Testo molto oscuro che in ebraico suona così: “la couronne est venue, est sortie, le bâton a fleuri” (BJ). Il tema della “virga” (BJ: *bâton*) che fiorisce è ripreso da GREGORIO DI ELVIRA (*Tract. Origenis* 6, 36-37: «ecce dies veniunt et virga florebit») per evidenziare la dignità regale di Maria.

Ez 44, 1-3: «[1] et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris quae respiciebat ad orientem et erat clausa - [2] et dixit Dominus ad me - porta haec clausa erit non aperietur et vir non transiet per eam - quoniam Dominus deus Israhel ingressus est per eam eritque clausa - [3] principi - princeps ipse sedebit in ea ut comedat panem coram Domino - per viam vestibuli portae ingredietur et per viam eius egredietur».

— EUSEBIO DI CESAREA (*Demonstratio evangelica* 2, 3, 148. 150) legge nel “partum virginis” il “princeps” (ἡγούμενος - ἄρχων) di cui la Vergine è madre (cf *Mi* 5, 2-3). - GREGORIO DI ELVIRA (*Tract. Origenis*

6, 36) riconosce nel *princeps-rex* e *dux* il fiore germogliato da Maria: la "virga-ῥάβδος" di *Is* 11, 1. - AMBROGIO (*De inst. virg*. 8, 52) individua in Maria la porta, "elevata" ed "unica" - anche perché "separata", "consacrata" al Signore - per la quale "passa" o "si siede" come su un trono regale il *dominus-dux*, colui che il mondo non può sostenere; Maria è il punto di appoggio per Dio nell'instaurazione del suo regno. Agli stessi vv. Ambrogio forse ancora si ispira quando (*De inst. virg*. 8, 56) parla della Vergine come di colei che ha generato l'Oriente (cf *Zc* 3, 8). Altrove (*De inst. virg*. 12, 79-80) il linguaggio della regalità è presente con maggiore intensità: Maria è madre del *rex Israel*, del *dux;* di lui l' «aula regalis uteri virginalis» è il "trono". - Con tutta probabilità si ispira ad *Ez* 44, 1-3 l' ANONIMO ARIANO (*Tract. in Lucae Evangelium* 1, 24) che traduce "mater Domini" con "mater caelestis imperatoris". - Il "principe" che passa per la "porta orientale" fa dire a GIROLAMO che Cristo e Maria sono "*principia* virginitatis" per entrambi i sessi (*Epistula* 49, 21). - CRISIPPO nel tradurre il saluto angelico di *Lc* 1, 28 non dimentica l'importante passo profetico: Maria è la "porta sigillata che si apre soltanto al Re" (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 337 [219]) e "trono regale" sono le sue braccia materne (*PO* 19, p. 343 [225]): implicito richiamo forse a *Is* 6, 1.

Dn 2, 34: «videbas ita donec abscisus est lapis sine manibus...».

— Viene utilizzato da IRENEO, prezioso testimone della tradizione apostolica, come annuncio della cooperazione unica di Maria con Dio («sola Maria cooperante dispositioni»: *Haer*. 3, 21, 7): la pietra che si stacca dal monte - simbolo forte e aperto ... - è il *re* eterno.

Os 2, 21-22 (*Vulg*. 2, 19-20): «[19]et sponsabo te mihi in sempiternum - et sponsab

o te mihi in iustitia et iudicio et in misericordia et miserationibus - [20] et sponsabo te mihi in fide et scies quia ego Dominus».

— La Vergine che partorirà (cf anche *Mi* 5, 2 [*Vulg*. 5, 3] e *Mi* 4, 7: «...

et regnabit Dominus super eos in monte Sion ex hoc nunc et usque in aeternum», dove il Signore viene chiamato βασιλεύς) è il segno della riconciliazione di Dio con il suo popolo: essa, in quanto "fidanzata/sposa del Κύριος" diviene centro di unità nella comunità alla quale appartiene (cf *Mi* 5, 2); con una creatura "nuova" Dio stabilisce la "nuova alleanza", contrae un matrimonio nella benevolenza-*hesed* e nella fedeltà. CIRILLO DI GERUSALEMME (*Cathechesis* 12, 26) legge così il passo, adducendo a conferma della sua lettura anche *Os* 9, 12 (σάρξ μου ἐξ αὐτῶν: solo nei LXX) che richiama l'interpretazione ambrosiana del Nome di Maria.

Mi 5, 1-2 (*Vulg.* 5, 2-3) « [2] et tu Bethleem Ephrata parvulus es in milibus Iuda - ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel - et egressus eius ab initio a diebus aeternitatis [3] propter hoc dabit eos usque ad tempus in quo parturiens pariet - reliquiae fratrum eius convertentur ad filios Israhel».

— Per CIRILLO DI GERUSALEMME (*Cathechesis* 12, 26), che collega il passo a *Os* 2, 21-22, la Sposa del Κύριος-βασιλεύς (cf *Mi* 4, 7) diviene centro di raccolta dei fratelli dispersi. - EUSEBIO DI CESAREA (*Demonstratio evangelica* 2, 3, 148. 150) legge nel "partum virginis" il "princeps" (ἡγούμενος - ἄρχων) di cui la Vergine è madre. - DIDIMO ALESSANDRINO se ne serve per evidenziare la "singolarità" di Maria (*Commentarii in Ps 20,* 1).

P — Che qui sia da vedere Maria, la Madre del Redentore, è conforme al senso *ovvio* del passo, e pertanto al *senso genuino* della Scrittura: è l'opinione che rispetta il contesto, che sembra un'eco dell'*Ecce Virgo concipiet et pariet,* e ne rafforza il valore (ROSALES).

Zc 3, 8: «ecce ego mittam servum meum, Oriens nomen est ei».

— È la lezione ambrosiana, attestata nell' *ep.* 46, 11. È Maria che ha generato l'Oriente e pertanto "irradia" la luce (*De inst. virg.* 8, 56 - con

rinvio anche a *Ml* 3, 20 [*Vulg*. 4, 2] e *Sap*. 5, 6).

Al termine di questa prima parte della nostra rassegna vogliamo ricordare - come esempio delle esitazioni moderne - quella che era l'opinione di A. Luis rispetto ai passi anticotestamentari ordinariamente presi in considerazione agli inizi degli studi teologici sulla regalità di Maria: «De donde se colige con toda evidencia que el A. T. no irradia luz suficiente para alumbrar por sí solo este gran privilegio de Maria: *no tenemos prueba neta y exclusivamente escrituristica*. Los textos aducidos no proyectan sobre nuestra tesis sino una luz indirecta y refleja que, si puede realzar y abrillantar la belleza del cuadro, convenientemente dibujado, no logra darle la luminosidad y perspectiva que exigiría un riguroso razonamiento científico».[2]

§ 2. PASSI TRATTI DAL NUOVO TESTAMENTO

Mt 1, 1: «liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham».

— Già IGNAZIO DI ANTIOCHIA (*Trall., Esm*.) vi ricorre per affermare implicitamente l'appartenenza di Maria alla stirpe di Davide. Con lui e dopo di lui tutti quelli che riprenderanno la genealogia per "provare" ciò che dalla lettera del testo sacro non appare così immediato ed evidente (cf, ad es., l'impegno argomentativo di un ANDREA DI CRETA, nella II e III delle *Omelie Mariane*) - Il fatto che Cristo provenga dalla stirpe di Davide fa dire all'AMBROSIASTER (*In Ep. ad Romanos* 1, 3) sia pure in modo indiretto, che Maria è regina per nascita: «ut ... *ex rege ortum*

[2] A. LUIS, *La Realeza de María, op. cit.,* p. 27.

regium caperet». Nel commento alla lettera di Paolo sono in parallelo "ex rege" ed "ex Maria".

Mt 1, 20: «... quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est».

— SEVERIANO DI GABALA (*In Psalmum 96*, 3) considerando l'opera dello Spirito che ha plasmato in Maria il tempio del Verbo rimane colpito soprattutto dalla "grandezza" della Vergine.

Mt 2, 11: «et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius - et procidentes adoraverunt eum - et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera aurum tus et murram».

— DIDIMO ALESSANDRINO (*In Zachariam* 3, 305) all'interno di un commento sui doni offerti al bambino nato da Maria, afferma che certamente questi è Dio, e Maria "Mater Dei", ma nello stesso tempo egli è anche un "re", e Maria implicitamente "Mater Regis". - EFREM (*Nat.* 15, 4) canta la meraviglia di Maria nel vedersi "circondata" dagli adoratori del Figlio e ricolmata di doni. - Secondo PRUDENZIO (*Apotheosis*, vv. 642-645) Maria è madre di colui che detiene la "summa potestas": i Magi «submittunt colla ante pedes Mariae»; la Vergine-Madre è sorpresa degli onori che riceve, e ancor più del fatto che ha messo al mondo il "re sommo" (*Dittochaeum* XXVII). - ROMANO IL MELODE (*Hymne X. La Nativité [II]*, 7) guarda alla fonte: la Madre del Re, madre del "bambino nuovo", Dio da prima della creazione, "possiede un Tesoro" che i re sono venuti a vedere.

P — La presenza di Nostra Signora è qualcosa di più che una mera associazione o coincidenza (SMITH). - La dignità regia di Cristo è fortemente sottolineata nel racconto dell'adorazione dei Magi... Gesù-re, ricevendo unitamente a sua Madre l'omaggio dei Magi evoca la «pareja real» dell'A.T. (GARCÍA DEL MORAL). - Maria è la regina-madre del neonato re-messia: le sue ginocchia sono il trono naturale ove siede la maestà regale del bambino (SERRA).

Mt 2, 13-14: «[13] ... ecce angelus Domini apparuit in somnis Ioseph dicens - surge et accipe puerum et matrem eius - et fuge in Aegyptum - et esto ibi usque dum dicam tibi - futurum est enim ut Herodes quaerat puerum ad perdendum eum [14] qui consurgens accepit puerum et matrem eius nocte et recessit in Aegyptum».

— Lo PSEUDO TEOFILO (*Omelia sulla fuga in Egitto e sul monte Coscam*), indugia nella descrizione della regalità in atto della madre e del figlio profughi nella terra dell'antica schiavitù: all'arrivo di Maria con il bambino in braccio gli idoli cadono, la creazione adora e ubbidisce. Non va perso di vista il movimento di "ritorno" che qui l'Autore implicitamente evidenzia: l'antico popolo di Dio visse in Egitto come schiavo; ora, attraverso i suoi membri più eminenti, rientra da vincitore e trionfatore.

Mt 20, 21: «qui dixit ei - quid vis - ait illi - dic ut sedeant hii duo filii mei unus ad dexteram tuam et unus ad sinistram in regno tuo» (// *Mc* 10, 36-37).

— È richiamato da *LR* V, 135 (cod. A) a proposito della parola segreta detta dal *Dominus noster* al serafino in occasione dell'ingresso di Maria nella gloria. Le migliaia di angeli che immediatamente affluiscono intorno a lei recando un trono, la segnalano implicitamente come "regina angelorum". Gli apostoli presenti sono incaricati invece di annunciare al mondo ciò di cui sono testimoni: l'intronizzazione di Maria per volontà del *Dominus*.

Mt 25, 1-12: «[1] tunc simile erit regnum caelorum decem virginibus quae accipientes lampadas suas exierunt obviam sponso et sponsae [...] [4] prudentes vero acceperunt oleum in vasis suis

cum lampadibus [...] [6] media autem nocte clamor factus est ecce sponsus venit exite obviam ei [7] tunc surrexerunt omnes virgines illae et ornaverunt lampades suas [...] [10] ... venit sponsus - et quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias - et clausa est ianua [...]».

— Il *Protovangelo di Giacomo* VII, 1-2 utilizza la parabola per descrivere l'offerta di Maria al Signore come l'offerta della "sposa" allo "sposo". *Mt* 25, 1 è oggetto di vera e propria citazione attraverso il verbo "portare" e il sostantivo designante, nel racconto, le "lampade-fiaccole". L'avvento del regno di Dio nella sua fase iniziale-terrena è descritto mediante uno sposalizio; ma il rinvio, facilmente intuibile, è all'avvento definitivo del regno (cf *Ap* 19, 6s. 9: «ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente». - Particolare curioso: in *Ap* 19, 12 si parla del Verbo e dei suoi molti *diademi*...). L'apocrifo contiene un'allusione al *Sal* 45 (44), 11 (cf *sopra*); al testo di Matteo è affidato il compito di suggerire soprattutto la dimensione "sponsale" di Maria, al salmo quella "regale".

Lc 1, 26-27: «[26] missus est angelus Gabrihel a Deo ... [27] ad virginem...».

— EFREM (*Diat.* 1, 11) rileva la superiorità di Maria rispetto all'angelo: in lei abita il Signore degli angeli.

Lc 1, 27: «ad virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph de domo David - et nomen virginis Maria».

— Già IGNAZIO DI ANTIOCHIA (*Trall., Esm.*) utilizza *Lc* 1, 27 per assegnare Maria alla stirpe di Davide; come lui anche altri autori (Cf *sopra*, le note a *Mt* 1, 1). - EUSEBIO DI CESAREA dirà che il discorso dell'angelo (cf *Lc* 1, 28) sarebbe incomprensibile se Maria non fosse una "figlia di Davide" (*Quest. Ev. ad Steph.*, 9). - L' AMBROSIASTER, oltre

che di *Mt* 1, 1 si avvale anche di questo passo per insinuare che Maria è di discendenza regale (*In Ep. ad Romanos* 1, 3). - Il fatto di avere dato alla luce il figlio dell'Altissimo fonda l' "eccellenza" di Maria: in quanto donna è "senza paragoni" (*De singularitate clericorum* 26).

Lc 1, 28: «et ingressus angelus ad eam dixit - have gratia plena Dominus tecum - benedicta tu in mulieribus».

— Il *Liber Graduum* spiega che la Vergine è dichiarata dall'angelo "benedetta tra le donne" perché "la più umile" (*Sermo* 21, 16: «Dixit angelus Mariae: *Pax tibi, benedicta mulierum*, id est *humillima mulierum*»). - Se l'angelo la proclama "piena di grazia" ciò significa che la Vergine è assolutamente "degna" di Dio: così tra gli altri ORIGENE (*In Luc. hom*. 7) e GAUDENZIO (*Sermo* 9, 14). - Sembra che tale "pienezza di grazia" sia considerata da EFREM (cf *Nat*. 2, 7) come il frutto della ri-creazione di Maria. Lo stesso autore è in sintonia con il *Liber graduum* quando afferma che il *dux angelorum* ha dato a Maria "la pace": di qui la nuova realtà personale della destinataria dell'annuncio, resa "terra nuova" e "nuovo cielo" (cf *Gen* 1, 1; 2, 7); questo cielo è caratterizzato dalla presenza degli angeli a motivo del re che lo abita: Maria è di conseguenza "mater regis angelorum" (cf *Nat.* 25, 17). Qui, data la presenza del macarismo che sarà anche di Elisabetta (*Lc* 1, 42), poggia l'affermazione di Efrem circa il "primato" di Maria tra tutte le donne create (*Nat*. 2, 7): implicitamente "domina omnium matrum". - AMBROGIO (*De inst. virg*. 7, 50) accenna alla straordinaria grazia propria della Vergine, Madre del *Dominus*, come alla fonte del dono dell'unzione spirituale (in termini di gioia, integrità...) che ella conferisce a coloro che visita (cf *Lc* 1, 44) e a coloro cui è affidata (cf *Gv* 19, 27-28). - GIROLAMO non fa che ripetere i concetti efremiani quando sostiene che Maria «inter omnes mulieres principatum tenet» (*In Dominicam Paschae*). - Nel "Dominus tecum", ma poi anche in quel che segue nel racconto dell'annunciazione, PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 142, 1; cf *Sermo* 117, 2-3; 140, 6) vede l'avvio dello "scambio" tra la carne offerta al Verbo e la gloria ricevuta da Maria (concetto molto presente già in Efrem). Nel commento a *Lc* 1, 28 (*Sermo* 143, 7) esalta la regalità di lei: nel contesto dell'affermazione della maternità divina compaiono i termini

"gloria", "dignità", "grazia", "corona", "regina", "grandezza", e il "portare"... Maria si vede conferita la gloria che appartiene al Figlio e viene collocata in una posizione fontale e regale rispetto ad ogni altra persona casta. - Rifacendosi anche a *Is* 7, 14 CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 336 [218]) traduce l'espressione "Dominus (Κύριος) tecum" con "Rex (βασιλεύς) cum ancilla": in ciò consiste la pienezza di grazia della "mater *Domini-Regis*". - Sembra alludere a *Lc* 1, 28 ROMANO IL MELODE (*Hymne XI. La Nativité [II]* 15, 6) mentre canta Maria che riceve da Cristo ogni titolo di gloria: sullo sfondo ancora lo "scambio". Nello stesso inno (2, 1-44) egli interpreta la "grazia" come un dono che trasforma Maria in "regina del mondo": la potenza dello Spirito ricevuta nel concepimento (cf *Lc* 1, 35) è quella che la rende idonea e soprattutto la impegna a dominare l'universo. Il "rallegrati" del vangelo è oggetto di allusione nell'*Hymne XI* (18, 5-6): di nuovo la grazia abilita immediatamente la "regina piena di gioia" all'annuncio della buona novella. L'andarle incontro (*Hymne IX. L'Annonciation*, 1), atto di omaggio cui siamo chiamati anche noi, è seguire il comportamento dell'Angelo: il comandante si reca a salutare una Regina che nonostante la sua altissima dignità e posizione rimane accessibile agli umili. A partire dal κεχαριτωμένη il poeta mette in bocca a Gabriele una lunga sequenza di lodi attraverso le quali illumina l'eccezionalità-singolarità della persona, e suggerisce le ragioni per cui Dio la sceglie e la innalza al rango e al ruolo di βασιλίς: madre e nutrice della nostra vita. Il "cambiamento" avvenuto in Maria spiega la sua capacità di "rovesciare" le situazioni, di "dominare" la storia. - Per VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 203) Maria "supera" le madri di tutto il mondo.

Lc 1, 30: «... ne timeas Maria...».

— PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 142, 2) interpreta il Nome di Maria come l'equivalente di "Domina": la sua dignità appare già dal nome che egli traduce con «genetrix dominantis»: è l'autorità del Figlio all'origine di questa dignità (cf «fecit et imperavit» e «*missus est* angelus Gabrihel *a Deo*» di *Lc* 1, 26). Nel "ne timeas" - *Sermo* 142, 1 - egli vede l'incoraggiamento dell'angelo di fronte al ruolo tremendo cui è chiamata la natura umana in Maria: quello di portare senza soccombere la gloria divina, cosa impossibile senza l'aiuto dello Spirito.

Lc 1, 31-32: «[31] ecce concipies in utero et paries filium - et vocabis nomen eius Iesum [32] hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur - et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius».

— Commentando questo passo, ma tenendone presenti anche altri, certamente, EFREM SIRO parla di Maria come della "figlia del re Davide", già titolo regale (*Diat.* 1, 4, 31); ad esso aggiunge quello simbolico di "aula regalis", equivalente in sostanza a "mater regis" (*Nat.* 12, 2-3. 5), ma aperto a significare la presenza perenne del Re in Maria, "tempio" di Dio (cf *Es* 25, 11). - ZENO DI VERONA (*Tractatus* I, 59, 8) allude probabilmente a *Lc* 1, 32 quando parla della "caelestis proles" presente nell'*aula,* la reggia: discretamente Maria è definita Regina-Madre di Dio. - Per PAOLINO DI NOLA Maria è stata "innalzata" al di sopra delle altre creature in quanto Madre di colui che regge tutte le cose e le governa col solo cenno del capo, ossia con la sua sola volontà (*Carmen* 6, 130-131) - Agganciandolo probabilmente qui (e in *Lc* 1, 38) PIETRO CRISOLOGO riprende il concetto efremiano di "trasformazione" in relazione a Maria: « ... virginem sibi Deus in matrem, servam sibi *verteret* Dominus in parentem» (*Sermo* 140, 5). Come già Agostino nel *Sermo* 184, 3 il metropolita di Ravenna nel *Sermo* 62, 8 vede in Maria colei che "regit regem".

P — «Parlant directement à la mère du Messie, l'ange *évoquait ce qu'était la mère du Roi, associée à son fils. C'est ainsi que ces paroles recèlent une théologie mariale de la royauté de Marie*» (CAZELLES).

Lc 1, 33: «et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis».

— CROMAZIO DI AQUILEIA (*Sermo* 23, 3) parla di Cristo come di colui che è re per nascita, ma è il Re *eterno*: di un tale re Maria è madre. Allusione a *Dn* 2, 34?

Lc 1, 35: «Et respondens angelus dixit ei - Spiritus Sanctus superveniet in te - et virtus Altissimi obumbrabit tibi - ideoque et quod nascetur sanctum vocabitur Filius Dei».

— GIOVENCO chiama Maria, per bocca dell'angelo, «lectissima virgo» (*Evangeliorum libri* IV, 1, 69): un'elezione senza precedenti né paragoni. - EFREM sottolinea la sacralità-regalità e lo splendore della gloria che contraddistinguono ora anche lei, grazie all'effusione dell'ungento costituito dal Corpo di Cristo (*Nat.* 28, 7). La "virtus Altissimi" (δύναμις ὑψίστου) secondo Efrem le consente di portare-sostenere colui che porta-sostiene tutte le cose (*Nat.* 4, 182): ella è trono di Dio (cf *Nat.* 21, 6). - Anche GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Genesim* 49, 2) trattando del parto verginale giunge a parlare di "sublimità", "eminenza", "eccellenza" di un evento che la colloca in una posizione unica rispetto ad ogni altra creatura. - PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 142, 1) legge nell'adombramento dello Spirito il momento in cui la Vergine riceve la forza per portare tutta intera la gloria di Dio. - Lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 353 C) la contempla elevata alla condizione di "sposa dello Spirito Santo". - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* I, 100-107) parafrasando questo versetto - ma senza dimenticare *Is* 9, 5 (*Vulg.* 9, 6) - la definisce "madre del re dei secoli".

Lc 1, 38: «dixit autem Maria - ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum...».

— Maria è "evangelizata ... ut portaret Deum, obediens eius verbo", e il genere umano è "salvato (σωτήρ, σωτηρία, σῴζω dicono regalità) *per mezzo* della Vergine: così IRENEO (*Haereses* 5, 19, 1). L'*obbedienza* fa dell'umile ancella la *causa*, il *principio* (cf il termine ἀρχηγός in Epifanio) della salvezza per il genere umano (*Haereses* 3, 22, 4). - EFREM (*Nat.* 5, 20-21) fonda qui la duplice dignità cui è innalzata Maria: "Signora" in quanto Madre del *Dominus* che le è anche figlio, e "*serva*" della divinità. Come il Signore, "filius Regis", umilia se stesso e si fa servo, così a motivo di lui la serva diventa "filia Regis"; il ragionamento efremiano ricalca la teologia arcaica del Magnificat. La dignità acquistata da Maria è anche la sovranità originaria della creatura che ora in lei viene

restituita (*Nat.* 9, 2): perciò la Vergine può diventare la "veste" offerta a Dio nel momento in cui depone la sua dignità (*Nat.* 4, 188). Nel versetto lucano Efrem vede ancora il contributo della volontà della destinataria dell'angelico saluto; il suo "fiat" è "causa" della sua elevazione (*Nat.* 28, 1). Il momento del concepimento di Gesù è per lei anche quello della "seconda nascita" - secondo una modalità diversa da quella naturale; in cambio della veste offerta in dono a Cristo, ella riceve la gloria regale, quella propria del "filius caelestis Regis" (*Nat.* 16, 11), una veste che "basta per tutti" (*Nat.* 17, 4). La maternità "universale" è maternità "regale". - L'*Evangelium Bartholomaei* (4, 61) associa, perché evidentemente li considera strettamente interdipendenti, i titoli di "ancilla", "mater" e "*regina* virginum": costituita tale già nell'annunciazione. - In PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 140 *ter*, 2) il *servitium* che Maria - *domicilium castitatis* - offre a Dio è quello di essere "reggia" per il Re, "tempio" per Dio, "talamo" per lo Sposo celeste. - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* I, 100-107) da "ancilla domini" ricava "domina inter ancillas". La riflessione sul termine "ancilla" lo porta a sviluppare (XII, 1649-1652; 1710-1716) l'idea del servizio alla gloria della regina. "Ancilla Domini" diviene subito "Domina mea". L'obbedienza di Maria è il fondamento della sua "corredenzione": cf «opus redemptionis meae» (XII, 1637-1639). Di qui l'intuizione del servizio alla regina come via maestra per la redenzione di ciascuno (XII, 1662-1669).

P — «En cuanto al mensaje del arcángel S. Gabriel, anunciando a María su elección para Madre del Mesías, Rey de Israel, no cabe duda alguna que ofrece margen suficiente para una argumentación tan sencilla como convincente a favor de la Realeza de María. Un doble titulo a la Realeza parece flotar en la palabras del ángel: María será Madre de Jesús, Rey de los siglos, y Esposa del Espíritu Santo, Rey con el Padre y el Hijo desde la eternidad. ... María será, por consiguiente, *Madre verdadera del Rey* más excelso que han visto los siglos: luego será a su vez la Reina más excelsa de todos los tiempos. He aquí el timbre más sublime de su Realeza. Pero, al mismo tiempo ... María será Esposa del Espiritu Santo, por cuya virtud concebirá al Hijo de Dios». In Luca ci sono *due indizi* a favore della Regalità di Maria: *il primo* e principale è la sua divina maternità: come madre del Messia-Re sarà ugualmente regina «y esto por un doble motivo, tomando el término *reina* en sentido analogíco, en cuanto que su dignidad la encumbra inmensamente por encima de todas

las demás criaturas, y en cuanto que el apelativo de *Reina* le corresponde como a *Madre del Rey*, como es norma vigente en todos los pueblos y en todos los tiempos»; *il secondo* «puede cifrarse en el hecho de ser María Esposa del Espíritu Santo, es decir, de una persona divina, a la que, lo mismo que a las otras dos, va ciertamente vinculado el concepto de Realeza. ... A María corresponderà, por tanto, la cualidad de "Reina" en cuanto que con esta palabra designamos a la *Madre* y a la *Esposa* del Rey» (LUIS che rinvia a COUBÉ). - A proposito del secondo indizio c'è chi invita alla cautela, intuendo il pericolo di indebite appropriazioni trinitarie (SALGADO). Il "fiat" fonda la regalità di Maria per diritto di conquista (GALATI). - Maria è costituita regina in ragione della sua unione con il Verbo Divino che assume il carattere regale del trono di Davide nel preciso momento in cui è concepito nel grembo di lei (SMITH). - Il saluto dell'angelo richiama il vaticinio diretto alla Figlia di Sion per l'avvento del suo Re: vera figlia di Sion - disegnata già nell'AT con tratti regali - è Maria. «Si por María recibe Cristo su humana naturaleza y procedencia de David, por ella recibe *también la realeza inherente a ella según la promesa divina*» (PEINADOR).

Lc 1, 39-40: « [39] exsurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Iuda - [40] et intravit in domum Zachariae et salutavit Elisabeth».

— Secondo ORIGENE Maria è la "superiore" che va dall'inferiore (*In Ioh*. 6, 49). - Così anche EFREM (*Diat*. 1, 27).

Lc 1, 41-42: «[41] et factum est ut audivit salutationem Mariae Elisabeth - exsultavit infans in utero eius - et repleta est Spiritu sancto Elisabeth - [42] et exclamavit voce magna et dixit».

— ORIGENE (*In Ioh*. 6, 49) intravede una "causalità" di Maria nel sollevare nella gioia coloro che visita, conferendo il dono dello Spirito, partecipandone la potenza, conferendo la grazia della profezia a Giovanni

che a sua volta ne rende partecipe la madre Elisabetta (*In Ioh.* 6, 49).

Lc 1, 42: «... benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui».

— IRENEO (*Adv. Haer.* 3, 21, 5) riconosce nel “fructus ventris” il “re” partorito dalla vergine di *Is* 7, 14, oggetto della promessa divina.

Lc 1, 43: «et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me».

— Il *Liber Requiei* dimostra che il nucleo probabilmente primitivo da cui sono sorti i titoli regali più comuni è proprio *Lc* 1, 43. *LR* 4, 99 (cod A) attesta: «domina nostra et mater domini nostri», nonché «regina nostra»; all’interno di questo documento “domina” e “regina” appaiono sinonini, ed affermano il dominio di Maria sulle creature del mondo ultraterreno così come il suo grande potere di intercessione presso il Figlio (il titolo “vita e madre degli apostoli” si trova in questo stesso contesto e vale di fatto “regina apostolorum”: cf *Transitus R* 16 dove “vite fruttifera, madre dei dodici rami” ha lo stesso significato, e *LR* 73 dove si parla di “lectum coronatum” dagli apostoli che stanno “intorno” al lettino funebre della Vergine). - Molti autori muovono ugualmente da qui per attribuire il titolo di “domina-regina” a Maria nella sua qualità appunto di “mater domini”: punto chiave del testo lucano è «τοῦ Κυρίου μου». Κύριος è certo il nome nuovo del Messia risuscitato, ma di fatto è sinonimo e sostitutivo di βασιλεύς. - L’ANONIMO autore del *De Verbi Incarnatione* (v. 18) parla di Maria come di colei che è «mundi Dominum paritura». - ZENO DI VERONA, commentando *Lc* 1, 39ss (*Tractatus* 2, 8, 8) definisce Maria come “madre del re” - cf «genuit maiestatem» - , del “giudice”, di Dio. - Per GIROLAMO la “mater Domini” è “domina” già a partire dal suo stesso nome (*Liber interpret. Hebraeorum nominum*). - Certamente “domina nostra” nel *Transitus W*, 14 (con le varianti successive fino a s. Ildefonso) è desunto da questo passo lucano. - In ROMANO IL MELODE (*Hymnus XXXV*, 7 - Alvarez Campos IV/2, 4095) Anna, madre di Maria, attesta una lettura di «mater Domini mei» che suona “madre del dominatore-Δεσπότης eterno” e proclama implicitamente la propria

figlia Δέσποινα-dominatrice (cf di nuovo s. Ildefonso), "reine" come traduce J. Grosdidier de Matons (*Hymne IX. L'Annonciation [I]*, 14); in una parola, potremmo dire, Κυρία. - Anche per VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 66. 105. 113. 175. 343) Maria è *Domina* in quanto "Mater Domini-dominatoris" (cf *dominatrix* di ILDEFONSO: *De virginitate* I, 83) e *regina* in quanto "Mater Regis" (altra possibile traduzione - come abbiamo già detto - del sostantivo Κύριος usato da s. Luca). - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate*, pref.; I, 83-88) attinge qui il titolo di "madre del dominatore dell'universo" e di "domina" che ne consegue. Nel *De virginitate* XII, 1630-1632 richiama "mater domini" per sottolineare l'ineffabile unicità e superiorità di Maria. - Lo PSEUDO BASILIO (*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi*) usa un'espressione che sembra quella tradizionalmente considerata come origeniana: "O mia sovrana, e madre del mio sovrano".

P — «È vero che corre differenza tra *Re* e *Signore*; ma, come avverte l'Angelico ... la S. Scrittura attribuisce *indistintamente* a Dio i titoli di *Re* e *Signore*, perché entrambi indicano la stessa relazione tra Dio e le sue creature, che egli regge e governa, in quanto sono assolutamente soggette al suo dominio. Maria, dunque, che viene chiamata *Madre del Signore*, è veramente e propriamente *Regina*, perché il Signore è essenzialmente Re. Ella, quindi, per virtù dello Spirito S., dando l'umanità al Verbo, lo inserisce nella stirpe di Adamo e gli comunica per ciò stesso la regalità ereditaria di David. Di rimpatto Gesù, Uomo-Dio, viene da Dio stesso costituito Re e Giudice dei vivi e dei morti, e comunica alla sua Madre la sua Regalità. Perciò Maria è *Regina* per *diritto ereditario limitato*, come discendente della famiglia di David, e per volontà divina è *Regina universale*. E siccome le parole di S. Elisabetta vanno riferite a Cristo Re, successore di David, l'espressione "(Maria) Madre del Signore" equivale all'altra "Madre del mio Sovrano, del mio Re, cioè *Madre Regina*» (BARTOLOMEI). - È *evidente* che se il Signore, suo figlio, è Re, anche la madre di lui sarà Signora-Regina (ROSALES). - Se si pensa al valore di *Kyrios* nel N.T. non sarà difficile, riconoscendo colui che Maria portava come Signore, riconoscere la Madre di lui come Signora (PEINADOR). - Elisabetta vede in Maria una eccellenza e dignità singolari; le sue parole costituiscono il riconoscimento formale della regalità di Maria, effettivamente contenuta nell'annuncio dell'Arcangelo (SPADAFORA). - Elisabetta saluta la *madre del re*-messia (SERRA).

Lc 1, 44: «ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis - exultavit in gaudio infans in utero meo».

— AMBROGIO (*De inst. virg.* 7, 50) al seguito di Origene assegna a Maria il potere di conferire l'integrità, ossia l'unzione spirituale, a coloro che da lei sono visitati; nel comportamento di Giovanni Battista, «obsecutus» prima ancora di nascere, egli legge il riconoscimento dell'*autorità* della «mater Domini».

Lc 1, 45: «et beata quae credidit - quoniam perficientur ea quae dicta sunt ei a Domino».

— CIRILLO DI GERUSALEMME (*Cathechesis* 12, 24) utilizza il versetto come conferma delle profezie riguardanti la Vergine "sposa" e "madre" nella quale avviene la riconciliazione fra Dio e il suo popolo, mediante un evento sponsale: cf *Os* 2, 21-22 (*Vulg.* 2, 19-20) e *Mi* 5, 2 (*Vulg.* 5, 3).

Lc 1, 46: «magnificat anima mea Dominum».

— «In suum vitae hortum intrabo; et ubi occubuit Eva, eum volo *laudare*»: EFREM (*Nat.* 2, 7) legge la lode di Maria come segno del suo rientro trionfale nel giardino della vita, come creatura nuova e nuovo inizio, con il Figlio, della creazione. Secondo lui (*Diat.* 1, 28) tutto il cantico del *Magnificat*, nel suo insieme, rappresenta l'inizio della predicazione del nuovo regno iniziata da Maria, la quale dunque appare "prima" nella missione dell'annuncio.

Lc 1, 48: «quia respexit humilitatem ancillae suae - ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes».

— ORIGENE (*In Luc. hom. 8*: Campos I, 170) spiega l'*humilitas* come

somma di virtù quali la giustizia, la temperanza, la fortezza, la sapienza. - Il *Liber Graduum* (*Sermo* 21, 16) legge nell'incomparabile umiltà la radice di ogni benedizione riversata su Maria. - EFREM (*Nat.* 5, 20-21) utilizza questo passo congiuntamente a *Lc* 1, 38 (cf *sopra*) - AMBROGIO (*Exhort. virginitatis* 4, 26-27 - 5, 28) collega il «beatam me dicent» con la verginità e con il fatto che Maria è madre di un numero incalcolabile di vergini; tradizionalmente la verginità è considerata una condizione regale, che in Maria viene esaltata dal fatto di essere all'origine della verginità *per tutti* i salvati: c'è anche qui un ruolo "universale" che è, proprio in quanto tale, "regale". - ROMANO IL MELODE (*Hymne IX. L'Annonciacion [I]*, 14), tenendo presente anche *Lc* 1, 38 definisce Maria "grande ed umile", "dominatrice" [o "regina": cf la citata traduzione di J. Grosdidier de Matons] e "serva". - A *Lc* 1, 48 (ma anche a *Lc* 1, 52) sembra guardare VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 300) quando afferma che Maria ha ricevuto il trono di gloria dove siede Regina alla destra del Re in cielo, per avere ospitato nel suo grembo il Figlio di Dio. - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* I, 110-112) considera il «beata me dicent» fondamento del "servizio *dovuto* alla regina": il credente deve dare gloria a Dio glorificando Maria e le opere da Dio compiute in lei.

Lc 1, 52: « ... et exaltavit humiles».

— "Magna", "eximia", "respecta" esprimono in un ANONIMO Ariano (*Tract. in Luc. Ev.* 45) l'innalzamento di Maria. - ROMANO IL MELODE (*Hymne XI. La nativité [II]* 2, 5-6) cita il versetto (cf ἐταπείνωσας, ὕψωσας nell'inno e ὕψωσεν ταπεινούς in Luca) per parlare di una "trasformazione-esaltazione" personale e della stirpe di Maria, evento che si lascia interpretare ancora una volta come una "rinascita" o una "nuova creazione" (cf *ivi* 12, 5). - VENANZIO FORTUNATO ha in mente quasi certamente *Lc* 1, 52 là dove canta l'innalzamento della stirpe davidica e umana di Maria (*In laudem*, v. 204).

Lc 1, 69: «et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui».

— EFREM forse vi allude soffermandosi sulla fanciulla umile e disprezzata nella casa di Davide che raggiunge il cielo e diviene celeste come il figlio che genera (*Nat*. 5, 21).

Lc 2, 7: «et peperit filium suum primogenitum - et pannis eum involvit - et reclinavit eum in praesepio quia non erat eis locus in diversorio».

— GREGORIO NAZIANZENO (*Poem. dogm*. 18, 58) scrive che nel presepio Maria diede alla luce il "sovrano (ἄναξ) del mondo intero". Nel V sec. NONNO DI PANOPOLI chiamerà Maria ἄνασσα: sovrana. - SEDULIO (*Carmen Paschale* 2, 63-66) afferma la maternità regale di Maria esaltando la puerpera che ha dato alla luce il Re; il "re" è detto anche "princeps" (*Hymn*. 2, 1-4). - SEVERIANO DI GABALA (*In Natali Domini* 1) parla dell'Unigenito come del "solus ex sola Virgine" per dire la centralità di Maria nel mistero dell'Incarnazione. - Spiegando il significato di "primogenito" DIDIMO ALESSANDRINO (*De Trinitate* 3, 4) sostiene che essendo Maria *semper Virgo* è perciò stesso «summe prae omnibus honoranda et maxime inclita». - Per il CRISOLOGO (*Sermo* 140 *ter*, 2) il parto verginale fa di Maria, l'*intrepida famula*, la *victrix* del suo sesso. - In ROMANO IL MELODE (*Hymne XI. La Nativité [II]* 6, 9-11) la *Mater Regis* è guardata dai nostri progenitori come misericordiosa e benigna, perché "piena di grazia". All'interno dell'inno, il Figlio in persona chiarisce a Maria che la sua straordinaria maternità è in funzione della salvezza dell'umanità: Maria è mediatrice («per mezzo di te e in ragione di te io li salvo, e tu mi porti tra le braccia»). - Il momento della nascita di Gesù è per lo PSEUDO TEOFILO (*Omelia sulla fuga in Egitto e sul monte Coscam*) il momento in cui la "regina e madre del Re della vita" riceve il riconoscimento della sua dignità, attraverso l'omaggio del cielo che adora il Bambino e lei congiuntamente. Da lei viene la salvezza al mondo. L'Autore si sofferma a sottolineare il servizio alla Regina e al Figlio di lei da parte di tutti gli umili e di tutta la creazione. - Anche s. ROMANO ammira il "Bambino portato sulle braccia" come su un trono, e il dono di benedizioni e grazie che accompagna l'inaugurazione dei tempi nuovi. - Sembra ricordare *Lc* 2, 7 ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* XII, 1630-1632) quando sottolinea l'unicità di Maria («sola opus Incarnationis Dei mei, sola inventa mater domini mei»).

Lc 2, 19. 51: «[19] Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo» - « [51] et descendit cum eis et venit Nazareth - et erat subditus illis - et mater eius conservabat omnia verba haec in corde suo».

— VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 241-242) ha certo presenti queste espressioni lucane quando sostiene che Maria conosce i misteri: la conoscenza dei misteri è componente della sua dignità e posizione regale. - ILDEFONSO DI TOLEDO (*De virginitate* III, 308-311; XII, 1662-1669) cita l’obbedienza del Figlio ai genitori terreni per sottolineare l’effettiva “auctoritas” di Maria che è «Dei administratrix»: dall’autorità esercitata sul Figlio discende anche quella che esercita su tutti i salvati.

Lc 2, 27: «et ipse accepit eum in ulnas suas...».

— Simeone accoglie dalle braccia di Maria - trono veramente regale - il Bambino, che è anche il Legislatore: lo PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna..., PG* 18, col. 349 A) suggerisce che Maria è il “luogo”, l’Arca viva e animata, da cui esce la nuova legge. - Anche VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, v. 187-188) parlando di Maria-trono ha presente *Lc* 2, 27.

Gv 1, 14: «Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis».

— Secondo AMBROGIO (*De inst. virg*. 12, 79-80) il momento in cui il Verbo si è fatto carne è il momento in cui il Re di Israele è passato attraverso la porta orientale vista da Ezechiele (cf *sopra*, le note a *Ez* 44, 1-3), si è seduto in essa prendendo dimora (ἐσκήνωσεν: piantò la tenda) nel regale palazzo del grembo verginale di Maria: e di qui nella Chiesa.

Gv 2, 5: «dicit mater eius ministris - quodcumque

dixterit vobis, facite».

— APOLLINARE DI LAODICEA (*In Ioan.* 2, 5) nota il ruolo regale di Maria che *ordina* ai servi di fare quello che il Signore dirà. - Anche ROMANO IL MELODE allude alla caratteristica di "domina" evidenziatasi in Maria a Cana (*Marie à la Croix*, 5; cf *Gv* 19, 25-27).

P — SPADAFORA riconosce la reale *cooperazione salvifica* di Maria, la *socia* che agisce con il Redentore a favore dell'umanità (*prevede, prepara, dispone i cuori, intercede*); la Regina del Regno e Regina degli Apostoli, è vera *guida* a Cristo e *donatrice* di Cristo ai seguaci di lui. - Gesù non si manifesta a Cana come Re con la madre associata a lui: «Giovanni dice semplicemente *manifestavit gloriam* [!] *suam*» (SALGADO).

Gv 2, 9: «... acquam vinum factam ...».

— EFREM ha in mente probabilmente qualcosa di analogo al miracolo dell'acqua tramutata in vino quando a proposito di Maria afferma: «ordinem invertit alvus Mariae tuae»: Maria è il luogo dove avviene il prodigio (*Nat.* 11, 6-7; *Diat.* 5, 6) per cui senza intervento umano, mantenendo intatto lo strumento, il Signore si fa servo, la serva diviene Signora, la divinità si abbassa, l'umanità viene elevata al cielo. Sulla stessa linea si trova PIETRO CRISOLOGO allorché riprende il concetto efremiano: «Quamvis ... virginem sibi Deus in matrem, servam sibi verteret Dominus in parentem, turbata sunt tamen viscera...» (*Sermo* 140, 5).

Gv 2, 19: «... solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud».

— A partire da *Gv* 2, 19 AMBROGIO (*Ep.* 4, 12, 3) sviluppa una considerazione: l' "uterus virginis" è la "sacra aula" in cui il "re del cielo" si è costruito il tempio indistruttibile del proprio corpo per procedere alla redenzione universale: tale "aula-tempio" si prolunga nella Chiesa e nei credenti (Cf *1 Cor* 3, 17; *2 Cor* 6, 16) attraverso i quali

Cristo procede alla redenzione di tutti.

Gv 11, 31: «Regina Austri ... venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis...».

— AMBROGIO (*exp. Luc.* 7, 96) a partire dalla figura della regina di Saba che si muove verso Salomone (cf *3 Reg* 10, 1-3) vede come ruolo regale della Chiesa quello di radunare tutti i popoli intorno a Cristo, che è più di Salomone (ma commentando il Cantico dei Cantici il vescovo delinea chiaramente il ruolo regale di Maria in rapporto al Figlio; se regina è la Chiesa, a maggior ragione lo è Maria).

Gv 12, 13: «acceperunt ramos palmarum et processerunt obviam ei - et clamabant - osanna benedictus qui venit in nomine Domini rex Israhel».

— Il passo è implicitamente richiamato dal *Transitus R* quando narra l'assegnazione della palma a Maria nell'imminenza del suo beato transito (*R* 2. 3. 4); tale consegna equivale al riconoscimento della regalità di lei nel momento del suo ingresso trionfale nella Gerusalemme celeste che raduna tutte le nazioni (cf *R* 29) così come significavano il riconoscimento della regalità del Messia le palme all'ingresso *trionfale* di Gesù nella Gerusalemme terrena. La palma è di fatto un "dono del Re" (come lo è, forse, nell'intenzione dell'autore del *Protovangelo di Giacomo* il diadema - cf, *sopra*, il rinvio ad *Ap* 19, 12 di *Gdt* 10, 3).

Gv 19, 25-27: «[25] stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius et soror matris eius Maria Cleophae et Maria Magdalene [26] cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem quem diligebat - dicit matri suae - mulier ecce filius tuus [27] deinde dicit discipulo - ecce mater tua - et ex illa hora accepit eam discipulus in sua».

— L’affidamento del discepolo prediletto di Gesù alla Madre viene letto da EPIFANIO DI SALAMINA come espressivo del ruolo fontale (cf ἀρχηγός) - regale di Maria rispetto alla verginità (*Haer*. 78, 10). - È possibile che l’*Evangelium Bartholomaei* 4, 61 abbia in mente questo passo allorché definisce Maria “regina virginum”. - EFREM vede in Maria la madre del “re delle vergini” (*Nat* 2, 2) consegnata e preposta ai vergini nella Chiesa (*Diat*. 20, 27). - AMBROGIO (*De inst. virg*. 7, 49; *exp. Luc*. 10, 132) sottolinea l’indefettibilità di Maria “aula regalis”: «stabat intrepida» davanti alla croce del Figlio «fugientibus viris (*sc*.: Apostolis)»; Maria è fondamento incrollabile *della* e *nella* Chiesa. Nell’assegnazione della madre al discepolo (*De inst. virg*. 7, 50) s. Ambrogio segnala il ruolo di “guida” proprio della Vergine: ella “introduce nel mistero” più degli altri coloro cui è affidata e che l’accolgono. - La scena di Maria sul Calvario è ripresa da ROMANO IL MELODE (*Hymne XXXV. Marie à la Croix* 5, 5) per affermare, accanto ai ruoli di “nuova Eva” e “corredentrice”, il ruolo-dignità di “regina sposa del re” propri di Maria. Il poeta addita nei presenti, discepoli del Figlio, i servi di lei; può chiamarli, ed essi prontamente accorreranno. Dal fatto di avere dei servi - per volontà del Figlio - si evince la condizione di *Domina* propria della Madre del Signore. Su questo punto s. Romano è in perfetta sintonia con il Crisologo.

P — Un interessante accostamento: è evidente, se si confronta *Gv* 18, 37 «*Tu dicis quia Rex sum Ego*» con *Gv* 19, 25 «Stabat autem iuxta crucem Jesu mater eius», che Maria è Regina (ROSALES). - Nell’episodio narrato da Giovanni c’è chi vede possibile fondare la regalità di Maria sulla cooperazione alla *conquista* del regno (GALATI).

At 10, 14: «ait autem Petrus - absit Domine - quia numquam manducavi omne commune et inmundum».

At 11, 8: «dixi autem nequaquam Domine - quia commune aut inmundum numquam introivit in os meum».

— Il passo in cui Pietro protesta di non aver mai assunto niente di “profano” e di “impuro” sembra utilizzato dal *Protovangelo di Giacomo*

(VI, 1) per sottolineare l'assoluta purità di Maria: il dato ha valenza anche culturale e connota la regalità.

Rm 10, 15: «quomodo vero praedicabunt nisi mittantur - sicut scriptum est - quam speciosi pedes evangelizantium pacem evangelizantium bona».

— AMBROGIO (*De inst. virg*. 14, 88) cita s. Paolo, ma nello stesso tempo rinvia ad Isaia e implicitamente a *Lc* 1, 36 dove l'angelo invita la Vergine a guardare ad Elisabetta, presso la quale di fatto si reca "in fretta". Maria è stata "mandata" davanti a tutti con il compito di evangelizzare.

Rm 11, 16: «quod si delibatio sancta est et massa - et si radix sancta et rami».

— Il concetto di "sacra radice" è ripreso da ATANASIO ALESSANDRINO (*Fragmentum anonymi operis*) con riferimento sia alla discendenza davidica di Maria, sia alla verginità: sacralità, verginità, purezza, sono tratti della regalità.

1 Cor 9, 24: «nescitis quod hii qui in stadio currunt - omnes quidem currunt - sed unus accipit bravium - sic currite ut conprehendatis».

— La "corona incorruttibile" - di fatto lo "scettro" - appare nelle mani di Maria nel *Transitus R* (2. 3. 4. 8-9); la palma-βραβεῖον proviene dal paradiso, dall'albero della vita, ed è destinata alla "madre della vita".

1 Cor 10, 1-2: « [1]nolo enim vos ignorare fratres - quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt - et omnes mare transierunt - [2] et omnes in Mose baptizati sunt in nube et in mari».

— PIETRO CRISOLOGO allude anche a questo passo paolino quando, citando *Es* 14, 15-31, parla della Vergine come dell'unica acqua in cui tutti siamo stati generati (*Sermo* 146, 7). Ma il punto forte della sua concezione del ruolo di Maria emerge nel commento a *Gen*. 1, 9-10.

2 Cor 6, 16: «... vos estis templum Dei vivi - sicut dicit Deus - quoniam inhabitabo in illis et inambulabo - et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus».

— AMBROGIO (*De inst. virg*. 12, 79-80) lega il passo paolino a *Gv* 1, 14. Cf *sopra*.

Fil 3, 14: «ad destinatum persequor ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu».

— Il "premio-*bravium*" è richiamato dal *Transitus R* (2. 3. 4. 8-9) in relazione alla glorificazione di Maria.

1 Ts 4, 17: «deinde nos qui vivimus qui relinquimur - simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Domino in aera - et sic semper cum Domino erimus».

— Un generico riferimento all'essere sempre con Cristo e al regnare con lui appare sullo sfondo del *Transitus R* (2. 3. 4. 8-9).

Eb 10, 19-21: «[19] habentes itaque fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi [20] quam initiavit nobis viam novam et viventem - per velamen id est carnem suam [21] et sacerdotem magnum super domum Dei...».

— Vi allude il *Protovangelo di Giacomo* (X, 1-2) attraverso il simbolo

del "velo" tessuto da Maria; il "velo" indica "la carne" attraverso la quale passa il Verbo per poter entrare come gran sacerdote nel Santo dei Santi.

Gc 1, 17: «omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est - descendens a Patre luminum - apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio».

— Il trattato *De margarita sive Adversus Haereticos* (Assemani 2, 271) sottolinea la prossimità a Dio, e implicitamente la superiorità rispetto ad ogni altra creatura, che sono proprie di Maria: in ragione sia della verginità perpetua che della maternità verginale, entrambe significative di una immutabilità che non appartiene alle realtà di questo mondo.

Ap 1, 6: «et fecit nostrum regnum sacerdotes Deo et Patri suo...».

— Nello PSEUDO METODIO (*De Simeone et Anna...*, *PG* 18, col. 381 A) si parla del regno di sacertoti costituito dal popolo di Dio, di cui Cristo è il fondamento; ma si accenna velatamente al ruolo sacerdotale di Maria che entra nel Tempio per offrire il Figlio al Padre: nell'omelia, un'icona.

Ap 3, 21: «qui vicerit dabo ei sedere mecum in throno meo - sicut et ego vici et sedi cum Patre meo in throno eius».

— Viene richiamato da *LR* V, 135: Maria, che ha in mano la palma, siede, cioè regna, vittoriosa presso il Figlio.

Ap 5, 6: «et vidi et ecce in medio throni et quattuor animalium et in medio seniorum - agnum stantem tamquam occisum...».

— Cristo Re è l' *Agnus purpureus* nato da Maria, secondo CROMAZIO DI AQUILEIA (*Sermo* 23,3).

Ap 7, 9: «post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat - ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis - stantes ante thronum et in conspectu agni - amicti stolas albas - et palmae in manibus eorum».

— I salvati che stanno davanti al trono, e regnano con Cristo, portano la palma in mano: simbolo di vittoria e di premio, ma insieme contrassegno della regalità: cf *Transitus R* (2. 3. 4. 8-9).

Ap 11, 19: «et apertum est templum Dei in caelo - et visa est arca testamenti eius in templo eius - et facta sunt fulgura et voces et terraemotus et grando magna».

— VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 153-154) descrive Maria come "sorgente" della luce e ne riconosce il simbolo nell'Arca oggetto di contemplazione da parte del veggente dell'Apocalisse.

Ap 12, 1: «et signum magnum paruit in caelo - mulier amicta sole et luna sub pedibus eius - et in capite eius corona stellarum duodecim».

— VENANZIO FORTUNATO (*In laudem*, vv. 214. 223. 240) sembra dipendere da qui per le sue affermazioni circa l' "elevatezza" (cf *celsa*) di Maria, specialmente al v. 200: «lunaque sub pedibus quaeret esse tuis». Il v. 122 («generare diem») e il v. 134 alludono al suo straordinario "splendore" (cf anche *In laudem*, vv. 153-154). - Lo PSEUDO BASILIO (*Omelia sulla consacrazione della Chiesa di Filippi*) contempla, in estasi, Maria "splendente" come il sole.

P — A parte chi esclude assolutamente Maria dalle intenzioni dell'agiografo e vede nella Donna dell'Apocalisse solo la Chiesa (FILLION, SALES, SICKENBERGER, WIKENHAUSER, CODALUNGA), questa Donna - sia pure *secondariamente*, *in senso spirituale* - rappresenta Maria anche agli occhi di alcuni esegeti moderni (BOVER, PRADO, TERRIEN, ALLO, LUIS). ALLO, ad esempio, crede che nel senso *letterale primario* si tratti della Chiesa, nel senso *letterale secondario* di Maria; similmente JACONO, BLANC, FONK, PERRELLA, SCHEEBEN, per il quale la Donna *in recto* sarebbe la Chiesa, *in obliquo* (nel *significato indiretto-implicito-mediato*) Maria: questa sarebbe la posizione da preferirsi, perché avrebbe a suo favore una più solida e numerosa tradizione... Si ammette che nella questione intervengono ragioni "di *convenienza*", perché «Cierto es que *primaria, directa y literalmente* el pasaje en cuestión se refiere a la Iglesia» (LUIS). D'altra parte si ritiene che l'applicazione liturgica alla Vergine Maria non sia meramente di tipo *accomodatizio*. Maria non è assente dalle intenzioni dell'autore sacro, «porque la Iglesia, virgen y madre, supone a María, madre y virgen; porque la una está hecha a imitación de la otra; porque los hijos de la Iglesia son aun más hijos de María; porque el gran signo, apareciendo en el cielo, la *mujer* revestida del sol, con su corona de doce estrellas, nos pone, naturalmente, antes los ojos, a la Reina de los Apóstoles y a la Soberana del mundo. Es la Iglesia, pero la Iglesia como destello de María, porque la una es el ejemplar y la otra la copia». Il *sensus plenus* porta a leggere nel segno "la Chiesa *e* Maria" oppure "Maria *e* la Chiesa" (TERRIEN).

- Per una lettura esclusivamente mariana: BONNEFOY, SCHUTH, DI FONZO, VITTI, LANDUCCI, ROMEO. Quest'ultimo rileva che i simboli esprimono il dominio e l'impero della Donna sopra l'intero creato, i cui più splendenti rappresentanti sono umilmente destinati al suo servizio; è la Madre del Re, del Dominatore del mondo. Sovraeminenza rispetto al creato e maternità regale in rapporto a Cristo fanno di lei la «trascendente figura di regina e di madre che s'innalza sul cosmo e determina il corso degli eventi sui quali si innesterà, come sanzione di salvezza o di annientamento, il giudizio di Dio». - A proposito della Tradizione antica invocata per l'interpretazione mariana, il Bartolomei rammenta: «Se i Padri più antichi nell'intero testo dell'Apocalisse (12, 1-17) vedono prefigurata la Chiesa, dal secolo V in poi, però, allorché il culto mariano divenne pubblico e la loro attenzione si rivolse verso la Vergine Madre, appariscono dei padri che interpretano il c. 12

dell'Apocalisse in senso mariologico. Tra questi spiccano specialmente i Greci, che vedono nella Donna dell'Apocalisse in senso *letterale* la *Chiesa* (cf S. ANDREA vescovo di Cesarea, ARETA, ECUMENIO TRICCESE...; anche esegeti recenti sono su questa linea: BICKEL, SANSI...[3]). - Accanto a chi sostiene che il testo di *Ap* 12 deve intendersi in senso *scritturistico letterale*, non *tipico* - perché quest'ultimo non conviene né alla Chiesa rispetto a Maria né a Maria rispetto alla Chiesa - c'è chi sostiene il contrario: Maria è *tipo* della Chiesa (DE LA BROISE). - «Tra Maria e la Chiesa più che di *precedenza temporale* si dovrebbe parlare di *compenetrazione*, perché si implicano a vicenda, in guisa che non è dato concepire l'una senza l'altra. A noi sembra che nel discusso luogo dell'Apocalisse *letteralmente e primariamente* venga descritta la Vergine come Madre della Chiesa: la Donna, quindi, ivi descritta è in senso *letterale scritturistico primario Maria*» (BARTOLOMEI). Che Maria sia simbolo della Chiesa lo dicono DI FONZO (siccome si tratta di un simbolo peculiare la b. Vergine rientra nel *senso letterale esplicito simbolico*, in guisa che il *senso letterale esplicito secondario specifico* si riferisce alla Vergine...), RIVERA, BOVER. Corredentrice del genere umano, la Donna, «la gran señal de salud, es Sacramento eminente, Sacramento de Redención».

- E. ROSALES aggiunge qualche altra considerazione. Se potessimo *provare* che questo passo del Veggente dell'Isola di Patmos si riferisce a Maria, avremmo una testimonianza esplicita della regalità della Vergine madre, però, «sin embargo, ello *no es fácil*»: si tratta di una visione profetica nella quale è difficile distinguere il principale dall'accessorio. Occorre usare un criterio simile a quello che si usa nell'interpretazione delle parabole, ossia prestare attenzione al sostanziale, senza chiedere ai particolari più di quello che possono dare. Tra gli elementi importanti vanno annoverati: gli attributi regali della *Mulier amicta sole* (ce la presentano come una regina unica e di sublime eccellenza, perché usa come ornamento il più splendido della creazione visibile); l'atto di dare alla luce un figlio che deve reggere tutte le nazioni e che fu rapito verso Dio e verso il suo trono; l'audacia del dragone che non potendo divorare il figlio perseguita la donna che neppure può toccare, e deve

[3] Ma andrebbero ricordati anche Epifanio (sec. IV), Quodvultdeus (metà del sec. V), Cassiodoro e Teofilo Alessandrino (VI sec.). E poi Bernardo (*Dominica infra octavam Assumptionis*; cf J. LECLERCQ - C. H. TALBOT [edd.], *Sancti Bernardi Opera*, vol. V, H. M. Rochais, Rome 1968, pp. 262-274).

accontentarsi di far guerra agli altri della sua discendenza. Chi è il Figlio? Nessun altro che Cristo... Ancora. Se si esclude Maria per lo stesso motivo si potrebbe escludere la Chiesa. Rispetto a coloro che vedono nel testo riferimenti *spirituali* o *accomodatizi* a Maria, escludendo il senso *letterale* anche *implicito*, sarebbe opportuno prendere le distanze (non è provato che si possano derivare dal testo e non concordano con la tradizione). Più accettabili le altre posizioni in quanto permettono di dire che la regalità di Maria risplende, con tutti gli attributi della sua gloria, in questa magnifica visione[4]. Insistere tanto sulla Chiesa porterebbe a dire che il rampollo è figlio della Chiesa. Cristo è il personaggio centrale che con la sua nascita suscita tutto il dramma lì narrato. Questo passaggio è essenzialmente mariano, questa donna è Maria *in senso letterale e principale*, e lo Spirito Santo, riassumendo quanto di lei ha detto nella Sacra Scrittura, la presenta di nuovo nella sua eccelsa dignità di Madre con gli attributi regali che la sua divina maternità esige. Così si pronuncia Pio X (*Ad diem illum*): "Vidit igitur Ioannes Sanctissimam Dei Matrem aeterna iam beatitudine fruentem"». - «Una vez más la *Madre del Rey* se ofrece a nuestros ojos ostentando los atributos de su excelsa Realeza» (LUIS). - Nel passo sono certamente espresse le prerogative della regalità (SMITH). - Malgrado il parere di autori di valore (ROSCHINI, ROMEO, JUGIE) secondo SPADAFORA *Ap* 12 non è probante per la regalità della Santa Vergine. - GARCÍA DEL MORAL (1962) legge il passo in senso mariano: saremmo di fronte a un *indizio* neotestamentario della regalità di Maria e della venerazione nei suoi riguardi.

È particolarmente evidente il conflitto delle interpretazioni. Così il Rosales le riassume: «Todos estos autores ven a María en la mujer del Apocalipsis, si bien en sentidos distintos. Para unos aparece en sentido "*asignificado*" (Terrien); para otros en sentido "*literal complementario*" (Bover). Y hay quienes dicen: "*sentido literal adaptado*" (Zarb), quienes, "*sentido comprensivo*" (Buzy); unos en "*sentido implícito*" (Perella); otros, "*sentido simbólico explícito*" (Di Fonzo)».

Ap 12, 2: «et in utero habens et clamat parturiens et cruciatur ut pariat».

[4] Ma - aggiungiamo noi - nemmeno gli attributi "regali" vedono tutti d'accordo...

— Il *Transitus R* (11. 12) accenna alla Vergine che prima ha generato il Salvatore, l’erede del regno, e poi tutti gli altri che sperano in lui, il popolo messianico: la sua maternità è universale. Nell’ambiente giovannita di origine del *Transitus R* la donna incinta dell’Apocalisse - che ricorda ovviamente Isaia - coronata di dodici stelle (cf *Nm* 24, 17) è sia Maria, sia la Chiesa.

Ap 12, 9: «et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas - qui seducit universum orbem - proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt».

— Un’allusione in CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*: *PO* 19, p. 340 [222]); egli parla del ruolo di Maria come di colei che ha deposto Satana dal suo potere tirannico, lo ha sprofondato (i composti di βάλλω in Crisippo richiamano proprio questo passo). In tal modo Maria è *causa* (αἰτία) della vittoria di Cristo: la Nuova Eva è *causa* nell’opera della redenzione: di fatto *corredentrice*.

Ap 17, 14: «hii cum agno pugnabunt et agnus vincet illos - quoniam Dominus dominorum est et rex regum - et qui cum illo sunt vocati et electi et fideles».

— L’espressione “genetrix dominantis” usata da PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 42, 2) è desunta, pare, da qui, se non da *Ap* 19, 16 («et habet in vestimento et in femore suo scriptum - rex regum et Dominus dominantium»). Beatitudine, potenza, regalità appartenengono a Cristo; ma nelle omelie crisologhiane questi tratti ritornano anche a proposito di Maria.

§ 3. LETTURE A CONFRONTO

3.1 La testimonianza biblica sulla "regalità" di Maria: la lettura patristica

Quando in epoca patristica si guarda alla Bibbia per parlare della dignità e del ruolo regale di Maria, lo si fa all'interno della più ampia riflessione sulla *storia della salvezza* di cui si ricercano, si comprendono, si vivono le dinamiche.

Nel considerare il movimento di avvicinamento del Creatore alla creatura - che segue la logica della misericordia, del perdono, della riconciliazione - i Padri scoprono un punto di incontro: un "sì" reciproco a partire dal quale inizia il ritorno alle origini (la condizione paradisiaca) che coinvolge tutto il genere umano. Nell'orizzonte del compimento finale della salvezza che viene da Dio, si intravedono «uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione» costituiti in «*regno* di sacerdoti» che «*regneranno* sopra la terra» (cf *Ap* 5, 9-10) grazie al sangue dell'Agnello immolato per il loro riscatto: il Verbo di Dio «qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto, *ex Maria Virgine*».

Il primo interesse di questi evangelizzatori, pastori, teologi, è di carattere "vitale": incessantemente meditano sul *modo* in cui ogni persona giunga in definitiva a mettersi efficacemente in relazione con Dio, e ad appropriarsi della salvezza che viene solo da lui. In questa prospettiva additano costantemente ai membri della Chiesa *il* punto chiave della *storia* della salvezza di *ogni* persona che entri a far parte della Nuova Alleanza. Questo punto chiave è la santissima Theotokos, vera anima della Chiesa, "*aula regalis*", "trono" del Salvatore, sola Semprevergine, Sposa di Dio, Madre dei viventi.

La Chiesa - chiamata da Cristo, suo Sposo, ad essere a sua volta "vergine", "sposa", "madre" - si scopre in perenne comunione vitale "*in primis*" con Maria, da cui attinge la grazia della propria dignità e missione verso tutte le creature. Nel suo disegno grandioso Dio ha posto colei che si autodefinisce « ἡ δούλη Κυρίου» come «σημείον μέγα». Di lei la Scrittura parla

abbondantemente; l'Antico Testamento in termini di anticipazione, prefigurazione, profezia; il Nuovo Testamento in termini di attuazione delle promesse, di compimento, di fondazione: l'uno e l'altro in perfetta consonanza, continuità, profondità. Non ci sorprende perciò che molti siano i passi in cui i Padri trovano spunti di contemplazione, motivi di lode alla Madre di Dio: per le grandi opere che il Signore ha compiuto in lei, e per il servizio incessante che ella rende al Corpo di Cristo, di cui è membro sovraeminente, inizio, e compimento anticipato. La Chiesa-Sposa riconosce di essere essa stessa *corpo* di Maria (cf Efrem Siro). Nel cammino verso la salvezza definitiva si riconosce *guidata* da Maria (nel ruolo - anche lei come il Figlio - di Mosè della nuova economia). Nel pensiero dei Padri il raggiungimento della meta è ritenuto tanto più certo quanto più intima e vitale è la relazione con colei che il *Re*-crocifisso - nel compiere l'opera della nostra redenzione - ha donato all'umanità *come* e *perché* Madre e Regina di tutti (*universorum*).

Le *modalità* di accostamento alla Parola di Dio sono varie. L'importanza della "lettera" del testo è ampiamente testimoniata (in un caso, in particolare, abbiamo incontrato un tipo di lettura sottoscrivibile anche dagli spiriti più esigenti del nostro tempo, per l'importanza data alla forma del testo: alla struttura, al parallelismo). Ma attraverso la lettura rigorosa sul piano formale, i Padri mirano poi a cogliere il valore spirituale (ricordiamo soltanto s. Ambrogio alle prese con *aula* / *olla* del salmo 60 [59], 10)[5]: la lettura in senso spirituale e/o tipologico (qualche volta anche allegorico) viene avvertita *in continuità* con la prima: non ci sono salti. La fede garantisce che è lo Spirito Santo a suggerire lettura e comprensione del Libro, lettura e comprensione del "mistero" della salvezza.

Soprattutto non perdono mai di vista il significato *per noi*,

[5] Esso rappresenta comunque uno dei sensi della Scrittura stessa. Cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 73-75.

in quell' "*oggi*" *salvifico* che accade ordinariamente nell'azione liturgica. Mentre conservano intatto il *deposito della fede* su questo preciso versante, restando pienamente aderenti alla Fonte, dimostrano in pari tempo di saper cogliere nella Bibbia i risvolti "pastorali", per certi aspetti "primari"[6] del tema. Coerentemente perciò indicano ai fedeli la "porta regale" attraverso la quale accedere a Cristo: che si può infallibilmente incontrare per mezzo dell'«*aula caelestium mysteriorum*» in cui egli abita con la sua potenza, della Regina che agisce nella storia e nella vita della Chiesa con la potenza dell'Altissimo. Mai ricorrono alla Scrittura per *fornire la prova* dell'esistenza di una realtà in cui fermamente credono e che proclamano, cantano, celebrano, soprattutto vivono. Anche quando approfondiscono in tutti i modi possibili un testo, lo fanno per mettere in luce la verità che esso racchiude; scoperta la quale non resta che l'adorazione. Naturalmente la verità sulla dignità e ruolo regale di Maria essi la cercano e la constatano presente nella divina rivelazione: dal libro della Genesi all'Apocalisse, passando attraverso alcuni libri storici e profetici, attraverso i salmi e, per il Nuovo Testamento, soprattutto i vangeli di Matteo, Luca e Giovanni. Sulla scorta però di quell'intuizione che è sostenuta, più che dalla filosofia, dalla contemplazione orante.

Il vangelo dell'infanzia di Luca è certamente - anche per gli Autori che abbiamo studiato - un testo di capitale importanza; ad esso Oriente e Occidente hanno concordemente guardato, da sempre, per decifrare la dignità regale della Vergine.[7] Prendendo le mosse da queste pagine neotestamentarie che focalizzano in modo mirabile il mistero dell'Incarnazione, numerosi Autori sacri, in opere ascrivibili a generi letterari diversi, attingono

---

[6] Molti degli autori citati sono Vescovi.

[7] « ... il convient de reprendre l'enquête par la base et de nous reporter, ni plus ni moins, au chapitre premier de l'Évangile selon saint Luc. Là est le point de départ de tous les développements ultérieurs»: H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neufs premiers siècles,* in *Recherches de Science Religieuse* 29 (1939), p. 132.

dall'inesauribile tesoro della Parola[8] molteplici spunti utili a meglio comprendere i *tratti* che sostanziano una realtà e rendono giustificato il titolo di *Signora* e *Regina* per la Madre di Dio: la davidicità[9], l'elezione[10], la novità creaturale[11], la singolarità[12], l'eccellenza[13], lo splendore[14], la centralità[15], la mediazione[16], la

[8] «Io ho certo fretta di raccontare i successivi avvenimenti della Vergine divinamente adorna, ma i miei pensieri non possono gareggiare con le parole del beato profeta Davide: per questo, ritornando un po' indietro, richiameremo e mediteremo la profezia che il glorioso re e profeta ci ha comunicato in anticipo a riguardo della sua beata regina e figlia, la Madre di Dio. Infatti, nel Salmo 45, per la prima volta egli fa allusione al suo figlio Re, perché riferisce come lo Spirito Santo abbia delineato gli aspetti della sua gloria: la bellezza del suo volto e dei suoi fianchi, l'effusione della grazia dalle sue labbra, lo sgorgare della sapienza, l'unzione della felicità, il ricettacolo della potenza, la salvaguardia dell'arco, la posizione della spada ai suoi fianchi, lo scettro della provvidenza e lo scettro della potenza, che preannunciano il modo della sua Incarnazione, con la quale egli veramente combatte per la pace e per la giustizia; e al di sopra di tutto questo, il suo universale successo, la sua vittoria e il suo regno eterno. *Tali superbe profezie egli le ha viste compiute nel nostro Signore Gesù Cristo, ma subito le ha armonizzate in bellezza con la sua santissima Madre.* Che se alcuni commentatori hanno inteso queste parole come se si riferissero alla Chiesa, non c'è nessuna difficoltà di interpretarle come riguardanti la santa Madre di Dio: *perché le parole che vengono dallo Spirito Santo non devono mai essere intese in maniera univoca, ma secondo diverse sfumature: esse infatti sono tesori di beni,* e anche i Padri che le hanno commentate a riguardo della Chiesa hanno detto bene. *Ma anche interpretare la profezia come riguardante la Madre di Dio, è vero e senza errore*» (*Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore: *TMPM* 2, p. 189).

[9] *1 Sam* 16, 1-13; *Sal* 45(44), 11; 132 (131), 11; *Is* 11, 1. 10; *Ger* 23, 5; *Mt* 1, 1; *Lc* 1, 27. 31-32; 2, 7; *Rm* 11, 16.

[10] *1 Sam* 16, 1-13; *Lc* 1, 31-32; 1, 52.

[11] *Gen* 2, 7; *Os* 2, 21-22; *Lc* 1, 46. 1, 52.

[12] *1 Re* 3, 12; *Sal* 109, 3; *Dn* 2, 34; *Mi* 5, 2 (3); *Lc* 1, 28. 43; 2, 7; *1 Cor* 10, 1-2.

[13] *Lc* 1, 27. 28. 31-32. 35. 39-40. 43. 52. 69; *Gc* 1, 17; *Ap* 12, 1.

[14] *Es* 25, 11; 34, 29; *Sal* 45 (44), 3. 12. 14; *Ap* 12, 1.

[15] *Sal* 60 (59), 10; *Ez* 44, 1-3; *Lc* 2, 7.

[16] *Gen* 3, 15. 23-24; *Sal* 71, 18; 109, 3; *Ct* 3, 11; *Is* 6, 1ss. 7, 14; *Lc* 1, 38. 41-42; 2, 7.

missione[17]; il ruolo di Nuova Eva[18] vittoriosa sul male[19] e perciò liberatrice[20], riconciliatrice[21], restauratrice[22], corredentrice[23], chiamata a difendere il popolo di Dio[24] con potenza[25] e a guidarlo[26] con autorità[27]; nella Scrittura ancora i Padri vedono disegnata la sua condizione di Sposa[28] - generatrice[29] e rigeneratrice[30] dei viventi -, e finalmente, in una parola, di Regina[31]: sacra[32], degna di venerazione[33], cui non mancano il carisma profetico[34] e sacerdotale[35] e alla quale è dovuto il servizio da parte di ogni credente[36]. Il ruolo "sacramentale" di Maria - il grembo che, per la

---

[17] *Is* 52, 7; *Lc* 1, 28. 41-42. 46ss; *Gv* 19, 25-27; *Rm* 10, 15.

[18] *Gen* 2, 7; 3, 15. 20. 23-24; *Sal* 45 (44), 10; *Gv* 19, 25-27.

[19] *Gen* 3, 15; *Gdt* 10, 3; *Ct* 7, 2-3 (1-2); *Mt* 2, 13-14; *Lc* 1, 28. 38. 44. 46. 48; 2, 7. 19. 51; *Gv* 2, 5. 9; 12, 13; 19, 25-27; *1Cor* 9, 24; *Fil* 3, 14; *Ap* 3, 21; 7, 9; 12, 9.

[20] *Es* 15, 20; *Gdt* 10, 3; *Sal* 8, 5-8; *Is* 19, 1.

[21] *Lc* 1, 45.

[22] *Gen* 3, 23-24; *Sal* 8, 5-8; *Lc* 1, 44. 46.

[23] *Gen* 3, 15. 3, 23-24; *Gv* 2, 19. 19, 25-27; *Ap* 12, 9.

[24] *Gen* 3, 23-24; *Lc* 2, 7.

[25] *Es* 4, 17.

[26] *Gen* 3, 23-24; *Es* 15, 20; 17, 12; *Sal* 45 (44), 15; 68 (67), 10; *Ct* 7, 2-3 (1-2); *Is* 56, 3-5.

[27] *Es* 4, 17; *1 Re* 3, 12; *Is* 11, 1.10; *Lc* 1, 26. 39-40. 44; 2, 19. 51.

[28] *Sal* 18, 6; 45 (44), 11. 14-16; *Os* 2, 21-22; *Mi* 5, 2 (3); *Mt* 25, 1-12; *Lc* 1, 35. 38.

[29] *Gen* 1, 9-10; 2, 7; 3, 20.

[30] *Os* 2, 21-22.

[31] *Gen* 1, 9-10; 2, 7; 3, 20; *Es* 14, 15-31; *Nm* 24, 17; *1 Sam* 1, 6. 11; 16, 1-13; *1 Re* 3, 12; *Sal* 2, 7-9; 18, 6; 23 (22), 4; 24 (23), 7-10; 45 (44), 10-11. 15; 68 (67), 10; 109, 1; 132 (131), 8. 11; *Ct* 1, 2; 3, 11; 7, 2-3 (1-2). 6 (5); *Is* 6, 1ss; 7, 14; 9, 5 (6); 19, 1; 49, 23; 52, 7; 56, 3-5; *Ez* 7, 10; 44, 1-3; *Dn* 2 ,34; *Os* 2, 21-22; *Mi* 5, 2 (3); *Mt* 1, 1. 20; 2, 11; 20, 21; *Lc* 1 ,27. 28. 30. 31-32. 33. 35. 38. 42. 43. 48. 69; 2, 7. 27; *Gv* 1, 14; 2, 5; 11, 31; 12, 13; *Gv* 19, 25-27; *At* 10, 14; 11, 8; *Rm* 10, 15. 16; *1 Cor* 9, 24; *2 Cor* 6, 16; *1 Ts* 4, 17; *Eb* 10, 20; *Ap* 1, 6; 3, 21; 5, 6; 12, 2; 7, 14.

[32] *Gen* 1, 9-10; *Es* 25, 11; *1 Sam* 1, 6. 11; *Gv* 2, 19; *Rm* 11, 16.

[33] *Sal* 45 (44), 10; *Is* 6, 4; *Mt* 2, 11; *Lc* 2, 7.

[34] *1 Sam* 1, 6. 11.

[35] *Gen* 1, 9-10; *Es* 25, 11; *Nm* 17, 23 *1 Sam* 1, 6. 11; *Gv* 2, 19; *Rm* 11, 16.

[36] *Lc* 1, 28. 38. 44. 48; 2, 7. 19. 51; *Gv* 2, 5; 19, 25-27.

potenza dello Spirito, rigenera tutti gli uomini in Dio - è chiaramente intuito e in certa misura evidenziato tramite il ricorso a diversi simboli, anche cosmici: come l'acqua[37], la terra, la luce[38].

3. 2 La tradizione biblica sulla "regalità" di Maria: la lettura moderna

I teologi del XX secolo, a partire dagli anni Trenta, per ragioni legate all'interesse legittimo di dare il giusto risalto a quello che è indiscutibilmente un punto irrinunciabile della fede, e nell'intento di sollecitare il Magistero a un pronunciamento se possibile di tipo dogmatico, hanno prestato molta attenzione ai passi scritturistici ritenuti idonei a *fondare* e *dimostrare* come giustificata l'affermazione della *dignitas regia* propria della Madre di Dio: di qui una scelta rigorosa e quasi sempre essenziale[39]:

> «Nous avons vu que certains exégètes pour l'Ancien Testament faisaient appel au Protévangile et au Ps. 44; par contre presque tous voient exprimée la Royauté de la Sainte Vierge dans les Oracles d'Isaie 7, 14 et de Michée 5, 2-3. Pour ce qui est du Nouveau Testament tous les auteurs s'appuient unanimement sur

---

[37] *Gen* 1, 9-10.

[38] *Gen* 1, 2-3. 9-10; 2, 7; *Es* 14, 15-31; 25, 11. 22; 26, 31; *Nm* 24, 17; *Sal* 23 (22), 4; 68 (67), 10; *Pr* 9, 2; *Is* 7, 14; *Ez* 44, 1-3; *Zc* 3, 8; *1 Cor* 10, 1-2; *Ap* 11, 19; 12,1.

[39] È risaputo che l'enciclica *Ad caeli Reginam* si limita a citare pochi testi, senza tuttavia attribuire ad essi un carattere di evidenza vincolante per la teologia (*Lc* 1, 32-33. 43; *Gv* 19, 25-27; *Is* 9, 6; *Ap* 19, 16; *1 Pt* 1, 18-19; *1 Cor* 6, 20). Un articolo ben documentato come quello di M. Peinador - *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María, op. cit.*, pp. 27-48 - pur muovendo da alcuni luoghi "classici" (*Lc* 1, 28-33; 42-43*; Gen* 3, 1ss; *Ap* 12) - raccoglie poi un numero considerevole di passi minori in qualche modo ad essi relazionati e considerati probanti rispetto all'intento principale: *dimostrare l'esistenza nella Scrittura della regalità di Maria*. Questa *preoccupazione*, che dal punto di vista della storia della fede ha di sicuro un suo significato, fino a tutto il VI sec. quasi non si nota.

> les textes de s. Luc (1, 32-38; 1, 43), cités par l'Encyclique. Quelques uns valorisent aussi le chapitre XII de l'Apocalypse ainsi que Mt 1, 16; 1, 22-23; 2, 5».[40]

Come si vede, una decina di passi in tutto. La loro modesta quantità è, già da sola, un segnale.

Bisogna riconoscere che un certo tipo di ricerca e di riflessione intorno al tema della regalità di Maria viene a cadere in un'epoca di grandi sfide per la Chiesa, chiamata a dialogare con il mondo anche sul piano scientifico. L'esegesi biblica è direttamente coinvolta; deve dimostrare di essere una scienza, di saper muoversi con un metodo rigoroso, di saper riconoscere le *leggi* che presiedono all'oggetto del suo studio.[41]

Interpretazione "scientifica" e interpretazione "pratica" (sembra di capire: "pastorale" e "liturgica") vivono una sorta di dissociazione, sono avvertite in qualche caso come contrapposte.

Sulla questione del "*senso* del testo" le cose si complicano, perché la scienza distingue e classifica.[42] Così sentiamo parlare di:

- senso "letterale": *propriamente* letterale, letterale *primario* o *principale*, letterale-*diretto* ("*in recto*") ed *esplicito*; senso *stretto*, *formale*, *specifico*; senso letterale *esplicito-simbolico*, senso-*profetico*, senso letterale-*complementare-adattato*; senso *implicito*, *mediato*; senso *lato* (*comprensivo*, *secondario*), senso *imperfetto*, *allusivo*, *conseguente*, *indiretto* ("*in obliquo*");

- senso "*tipico*" e/o "*spirituale*": l'uso storico dei vocaboli "*simbolo*" "*tipo*" "*figura*" non contribuisce alla chiarezza; bisogna pur distinguere tra il significato "rigorosamente" ("scientificamente") tipico, e il significato che "rigorosamente" ("scientificamente") tipico non è!

---

[40] J.-M. SALGADO, *La royauté ou souveraineté universelle de la très sainte Vierge Marie. Bilan des dernières décennies (1950-1988)*, *op. cit.*, 187.

[41] Ad es.: occorre tenere conto della *legge* (!) del parallelismo biblico.

[42] Bisogna, ad es., stabilire *di chi* parla *effettivamente* il testo sacro; se ne parla in senso *collettivo* o *individuale* (*particolare*).

- senso "*accomodatizio*" e illustrativo dei dogmi; ma si parla anche di "accomodazione figurativa", di senso *adattato*;

- senso "*pieno e perfetto*", "ovvio e genuino".

Non basta. C'è il problema dell'*argomentazione.* Il ragionamento deve essere ineccepibile; bisogna verificare di volta in volta se il testo biblico può essere addotto come "argomento" propriamente detto (o "prova" propriamente detta). Uno dei criteri di validità dell'argomentazione è l'evidenza, da cui dipende la sua forza probatoria; perciò si deve ricorrere ad argomenti semplici, convincenti, solidi, fermi. Vale la pena rileggere alcune righe di A. Luis: una piccola sintesi dei problemi or ora esaminati. Parlando dei testi sapienziali tradizionalmente letti in chiave ecclesiale, e della possibilità di applicarli a Maria, egli scrive:

> «Trátase ... a nuestro modo de entender, de una suerte de ampliación o extensión implícita del sentido literal o del sentido típico, según los casos. Si ahora se nos pregunta qué valor demostrativo atribuímos a esta aplicación extensiva de los textos aludidos, responderemos que no pueden en modo alguno esgrimirse como argumentos teológicos directos; pero, una vez que de la verdad discutida nos conste por otros procedimientos de valor probativo plenamente demostrado, todos aquellos pasajes bíblicos, que por sí solos no ofrecen punto de apoyo ni base de argumentación científicamente irrecusable, se visten de luz insospechada y pueden servir para el esclarecimiento de la cuestión examinada en todo su conjunto y amplitud».[43]

Che posto ha nell'argomentazione l'analogia della fede? Quale peso va riconosciuto al Magistero e, più in generale, alla Tradizione? L'integrazione dei dati culturali - segnatamente della visione "politica" della regalità - condiziona e limita la lettura del testo biblico: si arriva a parlare di *diritto ereditario limitato*, di *diritto di conquista*, si intende "regalità" *soprattutto* come "dominio".

---

[43] A. LUIS, *La Realeza de María, op. cit.*, p. 24.

Interpretazione ecclesiologica e mariologica sono spesso sentite come concorrenziali, se non incompatibili. La riflessione dotta, scientifica, sembra in difficoltà nel focalizzare il rapporto Maria-Chiesa.

Le stesse discipline teologiche vivono dissociate. Se si guarda alla liturgia, è solo per trarne una "prova" da usare sul piano argomentativo. Manca l'interesse "vitale", l'attenzione "*pastorale*".

Per i Padri non c'è mai stato il problema di una "festa" della regalità di Maria: l'attenzione alla presenza regale della madre del Signore nella vita della Chiesa è una corda che vibra in ogni celebrazione liturgica,[44] il cui suono viene amplificato in coincidenza con il Natale del Signore, e nelle festività mariane di cui gradualmente si arricchisce il calendario liturgico.[45]

Tra le "letture" recenti possiamo collocare quella prettamente *liturgica* propria del *Lectionarium pro missis de b. Maria Virgine*. Il Lezionario contiene una serie di passi che, all'interno dei singoli formulari, vengono impiegati per affermare o alludere alla regalità di Maria. Alcuni sono gli stessi della Tradizione[46], altri sono nuovi.[47]

---

[44] Su questa linea si pone oggi la *Collectio missarum de B. M. V.* che di fatto itera la memoria di Maria Regina lungo tutto il corso dell'anno liturgico.

[45] L'Annunciazione, la Dormizione/Assunzione, la Natività, la Presentazione al Tempio, ecc.

[46] Anche se, talvolta, usati in modo diverso.

[47] A mero titolo indicativo segnaliamo in neretto i passi che abbiamo incontrato nella prima parte della ricerca. La seguente suddivisione rispecchia i paragrafi in cui abbiamo articolato la sintesi finale della teologia patristica sulla regalità di Maria.

§ 1: *Gen* 28, 12. 17 - *1 Sam* 2, 5. 7 - *2 Sam* 7, 1-5. 8-11. 16 - *1 Cr* 15, 3-4. 15-16; 16, 1-2 - *Sal* 103 (102; 145 (144) - *Pr* 8, 22-31 - *Sir*^{Vg} 24, 1-2. 5-7. 12-16. 26-31 - *Is* 61, 10a-d. f. 11; 62, 2-3 - ***Lc* 1, 28** - *Ef* 1, 5 - *Ap* 21, 1-5a.

§ 2: *Gen* 28, 17 - ***Ez* 44, 1-3** - 47, 1-2. 8-9. 12 - ***Mt* 2, 12**.

§ 3: ***Sal* 45 (44)**, **11**. **14**; **132 (131)** - ***Mt* 1**, **16**. **20** - ***Lc* 2**, **4-5**.

§ 4: *1 Sam* 1, 28 - *2 Sam* 7, 2 - *1 Re* 8, 1. 4-6. 11 - *1 Cr* 15, 3 - *Sal* 24 (23), 1 - *Ct* 4, 12.

§ 5: ***Sal* 45 (44)**, **11-12**. **15-16** - *Ct* 4, 8-9. 12. 15 - *Is* 61, 10 - *Sof* 3, 14-

18a - ***Mt* 25, 1-13** - ***Gv* 2, 1** - *Ap* 21, 2.

§ 6: ***Gen* 3**, **13-16**; 28, 17 - *Gdt* 15, 8-10. 14; 16, 13-14 - *Ct* 4, 15 - *Sir*^{Vg} 24, 6 - *Ez* 47, 1-2 - ***Mt* 1**, **16**. **18-25** - ***Lc* 1**, **35**. **38**; **2**, **7** - ***Ap* 12**, **1-3a**. **7-12ab**. **17**.

§ 7: *2 Sam* 7, 16 - *1 Re* 8, 11 - *1 Cr* 15, 3 - ***Sal* 24 (23)**, **7-10**; 85 (84), 10; **132 (131)**, **13** - ***Is* 9**, **5-6a**; 7, 14 - ***Mi* 5**, **1-4a** - *Sof* 3, 14-18a - *Zc* 2, 14 - ***Mt* 1**, **16**. 21. 23; **2**, **1-12** - ***Lc* 1**, **31-33**. **43**; **2**, **11** - ***Gv* 19**, **25-27**.

§ 8: ***1 Sam* 1**, **7-8** - *1 Re* 8, 10-11 - *Gdt* 13, 18; 15, 9-10; 16, 13 - ***Sal*** 15 (14), 4; 19 (18), 10-11; **45 (44)**, **3**. **12**. **14**; 119 (118), 2. 14; 145 (144), 1-2 - *Pr* 8, 1. 18-21 - *Ct* 2, 10. 13-14; 4, 7. 9. 11. 13. 14 - *Sir*^{Vg} 24, 12-13; 22. 24-25; 51, 20 - Is 9, 2; 12, 6; 60, 1; 61, 10; 62, 3 - *Mt* 5, 2; 12, 50 - ***Lc* 1**, **28**. **30**. **35**. **38**. **39-45**. **46-55**; **2**, **19**; 11, 27 - *Gv* 12, 46 - *At* 2, 2-4 - *Rm* 8, 30 - *Col* 3, 12 - ***Ap* 12**, **1**.

§ 9: ***Gen*** 3, 1-6. 13-**15**. **20** - *1 Cr* 16, 1 - *Gdt* 13, 17. 18. 20; 15, 8-10. 14; 16, 13-14 - *Est* 8, 3 - *2 Mac* 7, 20 - *Sal* 72 (71), 12; 87 (86), 1-2. 5-7; 116 (115), 16 - 132 (131), 18; 147, 13. 20 - Pr 8, 34 - *Is* 9, 3; 60, 4-5; 61, 10a-d. f. 11; 62, 2-3 - *Ger* 31, 11 - ***Mi* 5**, **2** - *Sof* 3, 20a - *Zc* 9, 10 - ***Mt* 2**, **11** - ***Lc* 1**, **43**. **51**; 2, 34-35 - ***Gv* 2**, **1-12**; 3, 4-5; **19**, **25-27** - ***At* 1**, **14** - *1 Cor* 15, 57 - ***Ap* 12**, **1-3**. **7-12ab**. **17**; 21, 1-5a.

§ 10: ***Gen* 3**, 1-6. 13. **15**; 28, 12-17 - *Es* 19, 3-8a - *Gdt* 13, 17-18b. 20b - *Est* ^{Vg}4, 17; 8, 3-6 - *2 Mac* 7, 1. 20-29; *Sal* 34 (33), 12; 40 (39), 10-11; 63 (62), 3; 113 (112), 9 - *Pr* 8, 17-18. 20-21. 34-35 - *Ct* 4, 7. 12. 15 - *Sir*^{Vg} 14, 22-27; 24, 2. 12-13. 15-16. 26-27. 29-31 - ***Is* 11**, **10**; 61, 1-3; 62, 3; 66, 13 - *Ger* 31, 10. 12. 14 - *Ez* 47, 1-2. 8-9 - ***Mi* 5**, **2-3** - *Zc* 2, 15 - *Ml* 3, 3 - *Mt* 5, 7; 12, 46-50 - *Mc* 3, 34-35 - ***Lc* 1**, **28**. **38**. **39-56**; **2**, **19**. 22-40; **41-52**; 8, 21; 10, 42; 24, 45-53 - ***Gv* 2**, **1-11**; 8, 31; 11, 52; 15, 9-10. 12; 17, 20-26; **19**, **25-27** - *At* 1, 8. 13-14; 2, 2-4 - *2 Cor* 1, 3-7; 5, 17-18 - *Ef* 5, 27 - *Col* 3, 3 - ***Ap* 12**, **1-3a**. **7-12ab**. **17**; 21, 2. 5.

§ 11: ***Gen* 3**, **15**; 28, 17 - *Est* ^{Vg}4, 17; 8, 3-7 - ***Sal* 8**, **6**. **7**; 72 (71), 8 - *Ct* 4, 15 - *Sir*^{Vg} 24, 15-16 - ***Is* 9**, 2-4. **6**-7; 12, 3; 62, 2-3 - *Ez* 47, 1-2. 8-9 - *Mt* 5, 10. 12 - ***Lc* 1**, **26-38**. **48** - ***Gv* 2**, **1-11**; 17, 24 - *At* 1, 8 - *1 Cor* 15, 24-26 - *Ef* 2, 6 - ***Ap* 12**, **1-3**. **7**. **10-11**. **17**; 21, 1-4.

§ 12: *Gen* 28, 14 - *1 Re* 8, 4-7. 11 - *1 Cr* 16, 1-2 - *2 Sam* 7, 2 - *Gdt* 13, 18-19; 15, 9-10 - *Pr* 8, 22-31 - *Sir*^{Vg} 24, 1-2. 5-7. 12-16. 26-31 - ***Mt* 2**, **8**. **11** - ***Lc* 1**, **42**. **45**. **48-49**.

Compaiono per la prima volta - in ragione anche dello sviluppo ulteriore della riflessione sulla regalità di Maria avvenuto nel medioevo - passi tratti dai libri di Giuditta, Ester, 2 Maccabei, Siracide...

CAPITOLO II

TESTI-CHIAVE DEL NUOVO TESTAMENTO

Riprendiamo, dunque, anche noi da *Lc* 1, 26-55; passeremo successivamente a *Mt* 2, 1-12 e *Mt* 1, 16 che riteniamo meritevoli della più grande attenzione; sfioreremo appena, infine, *Gv* 18-19.

§ 1. Lc 1, 26-38. 43: un testo impegnativo.

M. Peinador, nel suo studio sui fondamenti scritturistici della regalità di Maria, dopo un accurato esame dei testi lucani dell'Annunciazione e della Visitazione scrive:

> «De los textos del tercer evangelio que acabamos de examinar, cotejados y explicados por otros paralelos de la Sagrada Escritura, podemos concluir: que el hijo que se le anuncia a María se presenta como Jefe y Señor del nuevo reino que se promete; que su dominio y realeza le competen en cuanto hombre, hijo de David, en virtud de la divina promesa. María, al aceptar el mensaje del ángel, entra en la promesa y participa en esa realeza y soberanía del nuevo reino y así es saludada por su santa prima.
>
> Exegéticamente no podemos urgir más los textos; éstos, sin embargo, nos proporcionan al menos un firme apoyo para establecer la realeza de María. Si en esta cuestión ha de decir algo la Escritura, han de ser estos textos primera y principalmente. Justamente, pues, los ha recogido la Encíclica en pos de la antigua tradición».[1]

Un primo elemento utile, a suo dire, è da ricercarsi in *Lc* 1, 28

[1] M. PEINADOR, *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María*, *op. cit.*, p. 34.

(«*rallegrati...*»); questo versetto conterrebbe *allusioni* alla "Figlia di Sion" (cf *Sof* 3, 14; *Zc* 9, 9; *Gl* 2, 11), descritta nell'Antico Testamento con i tratti di un personaggio "regale"[2]. Contro la presenza di allusioni alla "Figlia di Sion" in Luca[3] si pronunciano R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reuman:

> «Il nostro gruppo di lavoro non ha accettato la tesi che Luca qui descriva Maria come la Figlia di Sion».[4]

Naturalmente la tesi continua ad essere sostenuta, specie in campo cattolico, da valenti esegeti, con argomentazioni di tutto rispetto[5]; ma non c'è unanimità di consensi.

Lc 1, 32 richiama *Is* 9, 6; anche in ragione della profezia di Michea (cf *Mt* 2, 5ss) che di Isaia era contemporaneo, il carattere regio dell'Emmanuele è certo. Quanto a Maria: «En ambas profecías se nos habla *de la madre (virgen)* del Emmanuel, del Dominador; *nada se nos dice respecto a su dignidad regia*. Pero en las concepciones mesiánicas del A. Testamento, en la realeza davídica del Mesías, en el relieve singular con que se destaca a esa mujer, no *se supone* en ella una dignidad especial y precisamente la regia *en consonancia* con la del personaje, objeto principal de las profecías? *El vocablo "almah" con que se designa la madre del Emmanuel por sí no indica ninguna prerrogativa regia...*».[6] Quanto poi al "trono di Davide" che

---

[2] *Ivi*, p. 30.

[3] *LG* 55 pur definendo Maria "eccelsa figlia di Sion" non rinvia ad alcun passo biblico in particolare, trattandosi - a detta di G. Philips - di una specie di luogo comune della pietà veterotestamentaria (cf E. G. MORI, *Figlia di Sion*, in *NDM*, p. 581).

[4] R. E. BROWN - K. P. DONFRIED - J. A. FITZMYER - J. REUMAN, *Maria nel Nuovo Testamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1985, p. 308.

[5] Cf ad es. A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in «*E c'era la madre di Gesù... (Gv 2,1)*». *Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Edizioni Cens - Marianum, Milano-Roma 1989, p. 330. - ID., *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano 1997.

[6] M. PEINADOR, *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María*,

apparterrà al Messia, il Nostro afferma giustamente che Cristo riceve tale eredità da Maria e precisa: «Supuesta, pues, la voluntad divina y la armonía de sus planes, supuestos los otros privilegios a ella otorgados, *vese en seguida la conveniencia de que* por su misión de transmitir a Cristo, junto con la humana naturaleza, la realeza davidico-mesiánica, *le competía esta realeza*, es decir, la participación en la de Cristo».[7]

Nel commento a *Lc* 1, 43 rileva: «Al saludar, pues, Isabel, movida por el Espíritu Santo, a María como Madre de su Señor, reconocía al que encerraba en sus entrañas como tal y *consiguientemente a la Madre como Señora*. De ahí la actitud de humildad y de extrañeza que la embargaron al ver entrar por sus puertas a María y recibir el saludo de ésta: "*unde mihi?*"».[8]

Scrive R. Laurentin:

> « ... il *movimento biblico* ebbe per effetto di mettere in luce, dall'interno, presso gli stessi biblisti, degli aspetti misconosciuti della rivelazione primordiale, dimenticati a forza di concentrarsi sull'eccezione e sulla novità. Venne rimesso in primo piano il posto unico ed esemplare di Maria nella storia della salvezza, fin dal punto di partenza. Si riscoperse l'importanza della sue virtù teologali: fede, speranza, carità, la sua obbedienza alla Parola (*Lc* 1, 38; 2, 19 e 51, ecc.), la sua umiltà di serva del Signore (1, 38 e 48), la sua povertà,

---

op. cit., p. 31. E si sofferma brevemente sulle scoperte recenti relative all'ugaritico "galmah" imparentato con "almah", manifestando interesse ma anche attesa... - Nel 1958 arriverà il celebre contributo di H. Cazelles sulla *Gebírah*; a proposito di *Lc* 1, 38 (che rinvia a *Is* 7, 14; 9, 6; *Dn* 7, 14. 27) questi afferma: «On ne pouvait plus explicitement annoncer la naissance du Messie attendu et annoncé par les prophètes. Mais, implicitement, parlant directement à la mère du Messie, l'ange *évoquait ce qu'était la mère du Roi, associée à son fils. C'est ainsi que ces paroles recèlent une théologie mariale de la royauté de Marie*» (cf H. CAZELLES, *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, in «*Maria et Ecclesia*». Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes a. 1958 celebrati, t. V, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma 1969[2], pp. 55-56).

[7] M. PEINADOR, *Fundamentos escriturísticos de la Realeza de María*, *op. cit.*, p. 32-33.

[8] *Ivi*, p. 34.

> assai dimenticata per un'accentuazione troppo esclusiva della gloria e della regalità, i suoi legami con lo Spirito Santo (*Lc* 1, 35 e *At* 1, 14). Infine, lo studio dell'Antico Testamento e delle tradizioni ebraiche, all'interno delle quali Maria ha vissuto il mistero dell'incarnazione, dall'annunciazione (*Lc* 1, 28-38) al Calvario (*Gv* 19, 25-27), hanno permesso di comprendere più profondamente quel che gli evangelisti ci insegnano sulla madre del Messia, promessa dai profeti (*Is* 7, 14; *Mic* 5, 1-5; cfr. *Gn* 3, 15: *profezie che si situano nella corrente dinastica*). La madre del re, la *Gebirah*, in Israele aveva un'importanza primordiale. A differenza delle spose del re, che erano numerose e fatte oggetto di un favore più o meno effimero, essa si trovava stabilita in una funzione dinastica influente, legata alla posizione del monarca (*Ger* 13, 18; 22, 6). Perciò Betsabea si prosterna davanti al re Davide, suo sposo (*1 Re* 1, 16. 31), mentre Salomone, suo figlio, divenuto re, si prosterna davanti a lei e la fa sedere alla sua destra (*1 Re* 2, 19). Ciò conferisce una portata nuova alle parole dell'annunciazione: «Tu concepirai e partorirai un figlio... Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre; egli regnerà sulla casa di Giacobbe nei secoli ed il suo regno non avrà fine» (*Lc* 1, 31-32; cfr. *2 Sam* 7, 1; *Is* 7, 14 e 9, 6). Queste parole, precedute da un saluto e un elogio prestigioso di Maria (oggetto per eccellenza del favore di Dio, secondo *Lc* 1, 28), implicano la sua *intronizzazione come Gebirah*. Questo studio del substrato culturale rinnova l'idea che ci si faceva della regalità di Maria: ella è regina-madre più che regina-sposa del Re-Messia, e la sua regalità si realizza nel quadro di *povertà* fortemente sottolineato da Luca (1, 26. 48; 2, 7 e 24)».[9]

Sant'Efrem era pervenuto alle stesse conclusioni alle quali gli esegeti di oggi giungono attraverso il recupero di dati marcatamente *culturali*:

> «Der Tag, da eintrat Gabriel bei mir *Armen*, hat mich *im Nu gemacht zur Herrin und Magd*».[10]

---

[9] R. LAURENTIN, *Maria*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, p. 457. L'Autore ricorda l'apporto che al raggiungimento di questi risultati hanno dato cattolici e protestanti alternativamente: Lyonnet, Hebert, Sahlin, Thurian; e rinvia ai suoi stessi contributi: *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris 1957 e *Jésus et le Temple*, Paris 1966.

[10] *Nat.* 5, 20: «Quo die intravit Gabriel ad me *pauperem*, subito me provexit in *dominam* et *ancillam*...» (Alvarez Campos II, 1336 - *CSCO* 187, 42).

Herrin und Magd (*Domina et Ancilla*) rinviano sì a *Lc* 1, 38: ma il genitivo *Domini* usato da Maria riassume tutto ciò che Gabriele asserisce del Messia nei vv. 32-33. Maria viene designata da Dio (cf *Lc* 1, 31), attraverso il celeste messaggero, quale *madre* di «colui che sarà grande e sarà chiamato "figlio dell'Altissimo"», *madre* di «colui al quale il Signore Dio darà il trono di Davide *suo padre* [cf *Mt* 1, 1: "*figlio*" *di Davide*]», *madre* di «colui che regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il cui regno non avrà fine»: in una parola *madre* del "dominus", come dirà poi Elisabetta al v. 43.[11]

Per le altre testimonianze patristiche su Luca rinviamo al capitolo precedente.[12]

§ 2. Mt 2, 1-12; 1, 16

«Il racconto dell'infanzia fatto da Matteo dice ben poco

---

[11] La strofa seguente - *Nat.* 5, 21 - è sviluppo teologico a partire delle affermazioni lucane. : «Subito *ancilla* devenit *filia Regis* propter te, o *Fili Regi*s. Ecce deiecta in genere Davidis, o Fili Davidis, propter te: ecce *filia terrae caelum attigit per te caelestem*» (Alvarez Campos II, 1336 - *CSCO* 187, 42). - Le considerazioni di Efrem seguono lo schema del Magnificat; l'innalzamento è per lui, a tutti gli effetti, un cambiamento di *status*: all'abbassamento del Figlio di Dio (che diventa *umile* e *servo*) fa riscontro l'innalzamento di colei che è *umile* (*bassa*) nella casa di Davide, ma che dalla sua bassezza è elevata, *raggiunge il cielo* e diviene, in sostanza, *celeste*; diventando *celeste* assurge alla condizione di *Königstochter - Figlia del Re* (Crisippo espliciterà la superiorità della figliolanza regale divina rispetto a quella davidica), come il Figlio che è, ugualmente, *Königssohn - Figlio del Re*. La *Figlia della Terra* è ora *Figlia del cielo*, cioè *Figlia di Dio*: perciò anche *Herrin - Signora (Domina)* accanto a colui che è *Herr - Signore (Dominus)*.

[12] Sull'Annunciazione cf in particolare: EFREM SIRO (*Diat.* 1, 4, 31; *Nat.* 12, 2-3. 5; *Nat.* 5, 20-21; PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 142, 2); CRISIPPO DI GERUSALEMME (*Oratio in sanctam Mariam Deiparam*); ROMANO IL MELODE (*Hymne XI. La Nativité [II]* 15, 6; 2, 1-4); ILDEFONSO di Toledo (*De virginitate* I, 100-107). - Sulla Visitazione cf ROMANO IL MELODE (*Hymnus XXXV*, 7 - Alvarez Campos IV/2, 4095; *Hymne IX. L'Annonciation [I]*, 14).

riguardo a Maria»[13]: è un'opinione rispettabile, ma la nostra indagine ci porta ad altre conclusioni.

Andiamo per ordine.

2.1 Autore, data, luogo di composizione e destinatari del Vangelo di Matteo.

a) Secondo l'opinione corrente degli esegeti, Autore del vangelo di Matteo sarebbe «un *Giudeo* Cristiano di lingua greca», «uno scriba appartenente al partito dei Farisei che si sarebbe poi convertito a Gesù» (la lode dello scriba contenuta in *Mt* 13, 52 potrebbe avere valore autobiografico).
b) La composizione del vangelo sarebbe da collocare fra l'80 e il 90 d. C.
c) Il luogo di composizione sarebbe la *Siria orientale* (B. W. Bacon, Goulder); tra i fattori probanti, anche se discussi: l'importanza della figura di Pietro (per la sua presenza ad Antiochia cf *Gal* 2, 11); la conoscenza della tradizione di Matteo da parte di Ignazio di Antiochia.
d) I destinatari: una comunità mista composta da ebrei di lingua greca ma anche da gentili.[14]

---

[13] R. E. BROWN - K. P. DONFRIED - J. A. FITZMYER - J. REUMAN, *Maria nel Nuovo Testamento, op. cit.,* Assisi 1985, p. 308.

[14] Cf A. WIKENHAUSER - J. SCHMID, *Introduzione al Nuovo Testamento,* Paideia, Brescia 1981, pp. 265-288. - R. E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca, op. cit.,* pp. 43-47. - Una panoramica dei problemi relativi alla genesi di *Mt* 1-2 in A. VÖGTLE, *Messia e figlio di Dio,* Paideia, Brescia 1976. - Cf inoltre: M. ORSATTI, *Un saggio di teologia della storia. Esegesi di Mt. 1, 1-17,* Paideia, Brescia 1980. - E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità,* Paideia, Brescia 1987. - J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo* (Commentario teologico del Nuovo Testamento I/1), Paideia, Brescia 1990. - A. SERRA, *Bibbia,* in *NDM,* pp. 231-311: per *Mt* 1, 1-17 cf pp. 238-241; ci sembra importante quanto quest'ultimo annota a p. 243 a commento di *Is* 7, 14 citato da *Mt* 1, 22-23: «Il senso mariologico della profezia isaiana, secondo la citazione di Matteo, sta nella persona della madre dell'Emmanuele-Ezechia. *Come ella diede alla luce un figlio che garantì la continuità della casa di Davide, così Maria dà alla luce un figlio che regnerà per sempre sul trono di Davide, nella casa di*

A sostegno di quanto affermato *sub* c) vale forse la pena di ricordare l'annotazione contenuta in *Mt* 4, 24:

> «[23] Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo. [24] *La sua fama si sparse per tutta la Siria*...»

Mc 1, 28 (parallelo al nostro passo) è generico: «La sua fama si diffuse subito dovunque *nei dintorni della Galilea*»; *Lc* 4, 37 usa un'espressione ancor più vaga: «E si diffondeva la fama di lui in *tutta la regione*». In *Mt* 4, 24 sembra presente una certa enfasi: cf "per *tutta* la Siria": quasi a dire che "*tutta* la Siria" accolse la buona novella predicata da Gesù. Teniamo conto che Matteo è il solo a raccontare l'adorazione dei Magi; li presenta come personaggi provenienti dall'*Oriente*; le ipotesi più accreditate circa la loro effettiva provenienza riguardano la *Persia*, *Babilonia*, l'*Arabia* o *il deserto della Siria*[15]. Il dato geografico ha una sua importanza in relazione al "modo" in cui l'evangelista parla di Maria, in modo cioè abbastanza *allusivo* (il genere letterario di *Mt* 1-2 è, a detta dei più, midrashico[16]).

2.2 *Mt* 2, 1-12: «madre del Messia», «madre del re dei Giudei», «madre del capo/principe che pascerà Israele».

Cominciamo con il mettere in rilievo un dato a nostro parere abbastanza evidente: se c'è *un tema che emerge dalla pericope* è quello della *regalità*: di Erode da una parte, di Cristo dall'altra.

Giacobbe, nell' "Israele di Dio" (cf *Mt* 28, 20; 16, 18; *Gal* 6, 16; *2 Sam* 7, 16); *si noti la 'regalità' delle due madri*».

[15] Cf R. E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca, op. cit.*, pp. 215-217.

[16] Anche per il *Protovangelo di Giacomo* esiste l'ipotesi di un'origine *siriaca*. Circa il significato delle allusioni cf *sopra*, pp. 114s, l'opinione di F. Manns. - Per il genere letterario cf, tra gli altri, J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986[3], p. 108.

[1]Τοῦ (δὲ) ᾽Ιησοῦ (γεννηθέντος) ‹Ηρῴδου τοῦ βασιλέως ἀπὸ ἀνατολῶν [2]ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν ᾽Ιουδαίων αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ προσκυνῆσαι αὐτῷ [3]ὁ βασιλεὺς ‹Ηρῴδης (μετ᾽) αὐτοῦ [4]ὁ Χριστὸς γεννᾶται [5]αὐτῷ [6]ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν ᾽Ισραήλ	[7]‹Ηρῴδης (τοῦ φαινομένου) ἀστέρος [8](περὶ) τοῦ παιδίου προσκυνήσω αὐτῷ [9]τοῦ βασιλέως ὁ ἀστήρ, ὃν (εἶδον) ἐν τῇ ἀνατολῇ τὸ παιδίον [10](ἰδόντες) τὸν ἀστέρα [11](εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον) τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα [12](πρὸς) ‹Ηρῴδην [εἰς τὴν χώραν αὐτῶν]

Un semplice inventario dei termini è sufficiente a dimostrare la presenza di questo tema: v. 1: «al tempo del ***re Erode***»; v. 2: «dov’è **il re dei Giudei** che è nato? Abbiamo visto sorgere *la* **sua** *stella*, e siamo venuti ad *adorar***lo**»; v. 3: «il ***re Erode*** restò turbato»; v. 4: «s’informava ... sul luogo dove doveva nascere il **Messia**»; v. 5: «risposero *a* ***lui*** (Erode)» v. 6: «da te [Betlemme] uscirà **un capo**, **che pascerà** il mio popolo, Israele»; v. 7: «allora ***Erode***... si fece dire con esattezza da loro il tempo in cui era apparsa *la stella*»; v. 8: «Andate e informatevi accuratamente del **bambino**... perché anch’io venga ad *adorar***lo**»; v. 9: «Udite le parole del ***re***, essi partirono. Ed ecco *la stella*... li precedeva ... e si fermò sul luogo dove si trovava **il bambino**»; v. 10: «Al vedere *la stella*...»; v. 11: «Entrati nella casa, videro **il bambino** *con Maria* **sua** *madre*, e *prostratisi* **lo** *adorarono*. Poi aprirono i loro scrigni e **gli** offrirono in dono *oro*, incenso e mirra»; v.12: «Avvertiti poi in sogno di non tornare da ***Erode***...».

La presenza del "*re* Erode" nei vv. 1 e 12 determina un'inclusione: all'interno di una pericope ben delimitata Matteo ha collocato ben 14 segni linguistici indicanti Gesù Cristo, il re dei Giudei, il capo che pascerà Israele, il bambino figlio di Maria.

«Gesù Cristo, il re dei Giudei» richiama il motivo della condanna fatto affiggere da Pilato sulla croce: *Mt* 2, 1-11 è un racconto post-pasquale. - ἡγούμενος significa *princeps-dux*[17]: la Vulgata traduce con *dux qui reget*; Matteo cita *Mi* 5, 1 [^{Vg} 5, 2] che nei LXX ha ἄρχων - *princeps*[18]: la Vulgata traduce con *dominator*.[19]

Il doppio settenario fa eco al "14" che Matteo ha dichiarato in 1, 17: in *Mt* 1, 1-16 il numero struttura la genealogia attraverso la quale l'evangelista mette in luce la *regalità davidica* di Gesù; qui il 14 tiene insieme i dati dai quali viene messa in risalto la sua *regalità messianica*. Maria viene inserita all'interno di questa struttura testuale e letteraria, e all'interno di questa struttura appare formalmente unita *con* (cf: μετά)[20] la persona e la dignità/funzione del Figlio: così com'è "madre del bambino" (4x), altrettanto è "madre *del re dei Giudei* che da lei è nato", "madre

---

[17] Cf F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, ad vocem.

[18] *Ivi*, ad vocem.

[19] Riferendosi a *Mt* 2, 6 (ma avendo presente anche *Mt* 1, 1: la "genesi" di Gesù) in *Nat.* 1, 16 Efrem pone fianco a fianco la prima e la seconda "terra", il primo ed il secondo Adamo: «Die jungfräuliche Erde gebar *jenen Adam, das Haupt der Erde,* Die Jungfrau gebar heute *Adam, das Haupt des Himmels.* (Virginea illum terra genuit *Adamum, terrae caput*: Virgo *Adamum hodie genuit, caelorum caput*)»: *CSCO* 187, 3 - Alvarez Campos II, 1333. Il termine "caput" rinvia senza dubbio a *Mt* 2, 6 mentre il tema della "terra" (vergine) potrebbe effettivamente corrispondere all'intenzione dell'evangelista di raccontare la *nuova creazione* in ragione del fatto che l'intestazione di *Mt* 1, 1 - Βίβλος γενέσεως - è la stessa che compare in *Gen* 2, 4 a proposito della creazione del mondo (cf A. SERRA, *Bibbia*, op. cit., p. 238; l'A. dell'articolo la definisce una prospettiva *avvincente*, ma Efrem la intravede e la afferma, dunque è *reale*).

[20] Nel sintagma μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ il nome, l'apposizione e il pronome sono inscindibili. - «Maria è indissociabile dal Figlio e dalla Chiesa»: A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in «*E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1)*», *op. cit.*, p. 331.

del *Messia*" e "madre *del capo* (il *principe,* il *dominatore*) che pascerà Israele": del re ideale atteso dal popolo di Dio[21].

Tre secoli dopo la composizione del vangelo di Matteo, Efrem *Siro* - sicuramente in continuità con la tradizione propria della Chiesa cui appartiene[22] - afferma che *la dignità messianica di Gesù* (e di conseguenza il *potere*, o la *potenza* di lui) *si estende alla madre*. Umanamente parlando, infatti, il Figlio di Dio porta due nomi: *Gesù* e *Messia*. Ora, la prima delle lettere che in ebraico compongono il primo Nome egli l'ha data a Giuseppe (il cui nome comincia appunto con Iod): la ragione si intuisce, in *Mt* 1, 21 Giuseppe è chiamato ad assumere la paternità legale di Gesù e a dargli il nome. La prima delle lettere che in ebraico compongono il secondo Nome (*Messia,* Cristo*: titolo regale*) egli l'ha data a Maria[23] - e anche in questo caso si intuisce la ragione, Maria è chiamata a trasmettere al Figlio la regalità davidica (*Mt* 1, 16) e messianica:

> «*Messias etiam primam litteram nomini Mariae pie donavit*... Mariae vero, quae corpore *portavit Messiam* et ventre, portavit nomen prima nominis Messiae littera: unde *potentia sua* corpus eius *portavit*». (*Nat.* 27, 6-7[24])

«*Pie donavit*»: il Crisologo dirà «*ipsa sui germinis fecit et*

---

[21] Cf commento a *Mi* 5, 1 in *Bibbia ebraica* a cura di Rav Dario Disegni, Giuntina, Firenze 1996, p. 321 nota 2. - Non è assente un'allusione a *Ez* 44, 1-3.

[22] «L'opera essenzialmente poetica di Efrem riflette un cristianesimo aramaico e mesopotamico, che appare *terribilmente arcaico* in paragone a quello dei contemporanei, come Basilio o Gregorio di Nissa. In effetti il dottore di Nisibi è un testimone privilegiato della tradizione della primitiva chiesa persiana, la quale visse ai margini della cultura greca, di cui egli stesso non conosceva la lingua... È con le tradizioni giudaiche, giudeo-cristiane e prenicene "asiatiche" (di cui la scuola di Antiochia sarà con quella di Edessa la principale erede) che Efrem ha più affinità. La sua esegesi veterotestamentaria è spesso vicina alle tradizioni targumiche e midrashiche...» (F. RILLIET, *Efrem Siro*, in *DPAC*, col. 1105).

[23] C'è dunque un'*unzione* anche per lei: Messia al femminile?

[24] Alvarez Campos II, 1355.

imperavit auctoritas».[25] L'ispirazione poetica, che sorregge la teologia[26] di Efrem, non si sgancia dal dato biblico; è *Mt* 2, 4 che - in ragione della struttura individuata - definisce Maria *madre del Messia*.

Dobbiamo attenerci al testo che ha valenza altamente *simbolica*: la modalità simbolica è la più adeguata a ciò che l'autore sacro intende dire.

In *Mt* 2, 11 i Magi offrono senz'altro i doni *al bambino*; ma è certamente *la madre che li riceve a nome del Figlio*. Ancora Efrem:

> «Maria magos vidit: eius multa fuerunt cantica propter eorum dona.
>
> "*Ecce adoratores tui* ***me*** *circumdant eorumque* ***me*** *circumstipant munera*. Sit benedictus Puer qui matrem fecit idoneam ad lyram canticorum"». (*Nat.* 15, 4)

Ciò che questo dottore della Chiesa afferma è quanto mai significativo, e viene a dire - in armonia con il Vangelo - qual è il ruolo di Maria nella comunità dei discepoli del Signore[27]: ciò che è destinato all'Uomo-Dio passa per le mani di Maria[28], per la sua *mediazione*.

Non va poi perso di vista un particolare. Con Erode (μετ' αὐτοῦ) c'è *tutta* Gerusalemme, cioè tutti coloro che hanno rifiutato il Messia (e unitamente al Messia, per dirla con Efrem, anche colei alla quale il Messia ha misericordiosamente e misteriosamente donato la prima lettera del suo stesso Nome). Con il Re dei Giudei (nella "casa" - "*nuova* reggia" degna del

---

[25] *Sermo* 142, 2.

[26] In questo caso la teologia del Nome.

[27] Cf A. SERRA, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in «*E c'era la Madre di Gesù* ... (Gv 2, 1)», *op. cit.*, pp. 324-325: la *casa* di Betlemme sembra proprio essere figura della Chiesa (l'Autore segnala l'equivalenza dei termini popolo-casa-regno).

[28] Nella pericope matteana dei Magi non si parla di Giuseppe.

Salvatore) - tutti coloro che lo hanno accettato, e lo adorano raccolti intorno a Maria, insignita dal Figlio della sua stessa regale dignità.[29]

2.3 *Mt* 1, 16: «figlia di re», «figlia di Davide», «figlia del re Davide», «domina/regina».

Siamo al termine della "genealogia" (*Mt* 1, 1-16[30]) che è notoriamente tripartita: da Abramo a Davide (*Mt* 1, 2-6a), da Davide a Ieconia (*Mt* 1, 6b-11), da Ieconia a Gesù (*Mt* 1, 12-16). Maria[31] e suo figlio fanno parte - ed entrano del computo (14!) - delle generazioni enumerate nel terzo blocco: intenzione dell'evangelista è, evidentemente, affermare la *davidicità di entrambi*.

Maria e *Gesù* (chiamato *Cristo/Messia*) appaiano entrambi, in ragione della struttura del testo, come personaggi di assoluto rilievo e come "*figli di re*". Essi, infatti, da una parte costituiscono il *punto di arrivo* di una sequenza che muove addirittura da Abramo[32]; dall'altra la loro importanza è

---

[29] "Regina nella casa": cf il cap. 18 della *Vita di Maria* attribuita a Massimo il Confessore. - Se mettiamo insieme «εἰς τὴν οἰκίαν» e «τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν» di *Mt* 2, 11 siamo forse vicini a «εἰς τὰ ἴδια» di *Gv* 19, 27.

[30] Il v. 17 - che forma un'inclusione con il v. 1 (J. C. Fenton ha notato nel v. 1 la successione Gesù-David-Abramo che ritorna inversa al v. 17: Abramo-David-Gesù: cf A. DI MARCO, *Il chiasmo nella Bibbia*, Marietti, Torino 1980, p. 110) appare un "commento" in cui Matteo presenta il simbolismo numerico 3x14 aperto a varie interpretazioni.

[31] A differenza delle altre 4 donne nominate (v. 3: Thamar; v. 5: Rahab, Ruth; v. 6: l'ex moglie di Uria): è in questo punto della genealogia che tutti gli esegeti notano la rottura con gli schemi usuali (la "rottura" è questione teologica). - La davidicità di Giuseppe è scontata.

[32] Non va dimenticata la dignità del patriarca, al quale Dio promette: «... da te nasceranno dei *re*» (*Gen* 17, 6). Il cambiamento del nome (da *Avram* ad *Avraham*) sembra potersi interpretare proprio nel senso di una dignità "regale": «*Avram* significa "padre eccelso"; *Avraham* equivale forse ad *Avir-hamon* = "*re*

ulteriormente accresciuta dal fatto che *la sezione centrale* è a tutti gli effetti, dinastici e giuridici, *una sequenza di "re"*. Se in *Mt* 1, 1-6a di re c'è soltanto Davide (che in tale veste ricompare in 6b), e se la sequenza di 're' è più sfumata dopo la deportazione di Babilonia fino a quando non si giunge all'epilogo, non c'è dubbio circa la valenza del *blocco centrale* di una pericope strutturata secondo lo schema A-B-A.[33]

Gesù è annunciato in *Mt* 1, 1 come *figlio di Davide*. Che "figlia *di Davide*" sia anche Maria è provato da due passi di sant'Efrem che si riferiscono, a nostro avviso, proprio a *Mt* 1, 16.

In *Nat* 2, 16 Efrem definisce Maria, genericamente, come una *discendente di Davide* richiamando implicitamente la sua dignità regale anche umana, perché il Cristo (il Messia-Re) *doveva* essere "figlio di Davide", benché fosse naturalmente anche "Signore di Davide", perciò fu:

> «*a filia Davidis conceptus*, in gremio Davidis cinctus et in civitate Davidis adoratus».[34]

Ma questa stessa «figlia di Davide» nel commento al *Diatessaron* è indicata altresì come "figlia *del re* Davide" che ha partorito "il Verbo *del Re* celeste".

> «La vieille Élisabeth mit au monde le dernier des prophètes, et Marie, une jeune fille, le Seigneur des anges. La fille d'Aaron mit au monde la voix dans le désert, et *la fille du roi David* le Verbe du roi céleste. L'épouse du prêtre mit au monde l'ange de

---

di moltitudini"» (*Bibbia Ebraica*, a cura di Rav D. Disegni, Giuntina, Firenze 1995, p. 27 nota 4).

[33] Che di chiasmo (o struttura concentrica) si tratti, non è, nel vangelo di Matteo, un'eccezione riguardante soltanto la pericope 1, 1-17: cf A. DI MARCO, *Il chiasmo nella Bibbia*, *op. cit.*, pp. 107ss.

[34] Alvarez Campos II, 1334. - Naturalmente è possibile anche l'influsso del *Sal* 45 (44), che altrove Efrem utilizza per corroborare l'affermazione della regalità di Maria; la linea *dinastica*, però, lo dice già da sola.

> la face de Dieu, et *la fille de David* le Dieu fort de la terre» (*Diat.* 1, 31).

Di più. L'invito che il poeta-teologo in *Nat.* 14, 1 rivolge a Gesù appena venuto al mondo suona:

> «Veni, quiesce tacitus in gremio matris tuae, Altissimi Fili! Non decet impetus filios *regum*!»[35]

Il Figlio dell'Altissimo è "Figlio *di re*"[36], perché - lo dicono i versi immediatamente seguenti - "figlio di Davide" *e* "figlio di Maria":

> «*Du bist der Sohn Davids, jenes Erhabenen, und Sohn Mariens,* die im Gemach ihre Schönheit bewahrte».[37]

Un'affermazione di questo genere può discendere unicamente dalla lettura congiunta di *Mt* 1, 1 («Gesù Cristo *figlio di* Davide») e *Mt* 1, 16 (Maria, *dalla quale nacque* Gesù chiamato Cristo). La lettura di Efrem appare ineccepibile sul piano esegetico in forza del chiaro espediente stilistico usato dall'evangelista, un'inclusione di tipo chiasmatico:

Gesù Cristo | <u>figlio di</u> | ***Davide*** (v. 1)

Maria | <u>dalla quale è nato</u> | **Gesù chiamato Cristo** (v. 16)

Un ultimo punto ci preme toccare: il *significato del nome*

---

[35] «Komm, ruhe schweigend im Schoß deiner Mutter, Sohn des Erhabenen! Nicht ziemt Ungestüm den *Königssöhnen*» (*CSCO* 187, 69 - trad. latina in Alvarez Campos II, 1345).

[36] S. Alvarez Campos traduce bene *Königssöhnen*.

[37] *Nat.* 14, 1 (*CSCO* 187, 69 - cf Alvarez Campos II, 1345). - "Illustre" riferito a Davide allude alla nobiltà della stirpe. - La "bellezza nascosta" di Maria - stando al senso del testo - è la sua dignità *regale*.

di Maria. Lo abbiamo visto e lo attesta Girolamo:

> «Sciendumque quod Maria *sermone syro domina* nuncupatur».[38]

Se l'ipotesi della critica moderna è attentibile - che cioè il vangelo di Matteo sia stato scritto in Siria (per i Siri e per tutti coloro che nei territori ad oriente della Siria sarebbero stati evangelizzati dai missionari provenienti da questa Chiesa - e da Antiochia in particolare), allora a cristiani accorti - ma forse sarebbe più corretto dire: *iniziati* - non poteva sfuggire *l'allusione* contenuta nel nome stesso di Maria. Il fatto che a livello di etimologia popolare[39] esistesse questa interpretazione, tradisce la presenza di un dato *teologico*, appartenente alla confessione di fede della Chiesa da cui tale interpretazione proviene. Testimone è ancora Efrem nell'inno per il Natale (*Nat* 5, 20) sul quale ci siamo prima soffermati rileggendo *Lc*, 1, 26-38: all'annuncio dell'angelo Maria è stata in un attimo trasformata in *Domina* et *ancilla*; ora *Domina* lo diceva già il suo stesso nome.[40]

Sant'Efrem appare un interprete particolarmente attendibile di Matteo.

Per ragioni *storiche*: egli è, unitamente alla sua Chiesa, *destinatario* del primo vangelo;[41] in questo vangelo egli sa leggere "tra le righe", sa decifrare ciò che il genere letterario midrashico in qualche modo - bisogna pur dirlo - nasconde; se specialmente nel vangelo di Matteo egli riconosce che Maria è designata inequivocabilmente come: *madre del Messia-Re*, *figlia di re* e *del re Davide*, *regina come Davide*, e *domina* in ragione del suo

---

[38] HIERONYMUS (Sanctus), *Liber interpret. Hebraeorum nominum*: *CCL* 72, 137 (Alvarez Campos III, 2351).

[39] Cf F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, col. 798.

[40] Anche se non esclusivamente, come abbiamo visto considerando *Mt* 2, 4 alla luce della lettura efremiana.

[41] Utili ragguagli storici, geografici, linguistici, culturali alle voci *Siria* e *Siriaco* (rispettivamente di B. Bagatti e B. Studer) nel *DPAC*, coll. 3225-3239.

stesso nome, possiamo prestargli fede: era infatti - rispetto ai cristiani di altre aree geografiche e culturali - in una posizione privilegiata. Nel IV secolo egli rappresenta una specie di cassa di risonanza che amplifica e aiuta almeno a "percepire" i suoni nascosti, gli armonici della corda della regalità di Maria che ci vengono offerti - a quanto pare - già nella prima pagina del Nuovo Testamento.

Per ragioni *critiche*: al di là della veste poetica che è propria degli inni, non c'è affermazione che non discenda direttamente da un'accurata lettura del testo evangelico, lettura che valorizza adeguatamente la *forma* e non trascura il *simbolismo*; anche quando le sue asserzioni vanno catalogate come *teologia*, questa fa capo puntualmente al testo sacro.

*

2.4 Un'ipotesi *cultuale* e *culturale*

Resta da chiederci come mai, per Maria, Matteo sia ricorso all'*allusione* e non all'affermazione esplicita della regalità. La sua Chiesa teneva in gran conto la Vergine-Madre: nell'episodio dei Magi assistiamo ad un atto *cultuale* in cui è dato grande rilievo all'*adorazione* e all'*offerta dei doni*.

Un'ipotesi "liturgica". - All'origine del riserbo che abbiamo letto nelle pagine di Matteo[42] potrebbero esservi ragioni legate alle celebrazioni misteriche: anche nel cristianesimo delle origini le celebrazioni esigevano *iniziazione* e *segreto*[43]: se la

[42] Ma potremmo dire di Luca, di Giovanni. - Resta aperta la questione del 'silenzio' di Marco e di altri autori neotestamentari su Maria.

[43] «Senza voler esagerare il senso della disciplina detta 'dell'arcano', *non si può dimenticare che, nella chiesa primitiva, i riti di iniziazione erano segreti.* Le catechesi dei padri ci dimostrano che *la spiegazione particolareggiata dei riti avveniva quando i catecumeni avevano ormai fatto l'esperienza vitale dei sacramenti dell'iniziazione. Questa catechesi era essenzialmente 'mistagogica'*»:

vicenda di Gesù di Nazareth era di pubblico dominio, non così *il cuore* della religione, l'*arcano celebrato*[44]: certe conoscenze erano riservate solo a chi era entrato definitivamente e a pieno titolo (attraverso il battesimo) nella Chiesa e poteva quindi partecipare *degnamente* ai sacri riti. All'interno di questi, la vera identità e dignità della madre di Gesù era riconosciuta e confessata; Maria era oggetto di venerazione e il suo ruolo di mediazione era parimenti riconosciuto, così come la sua funzione unica e insostituibile nell'esistenza stessa e nella missione salvifica della Chiesa. *Domina/Regina* è il "nome nuovo" ricevuto dall'umile fanciulla di Nazareth: Nome misterioso e sacro, in senso forte[45], che Cristo stesso ci ha "rivelato" e "donato" (cf *Gv* 19, 25-27)[46].

Un'ipotesi "culturale". - Tra le ipotesi circa i luoghi di predicazione di Matteo c'è la Persia[47]. A proposito del rito Siro-Caldaico o Persiano che appartiene alla grande famiglia liturgica

---

A. NOCENT, *Iniziazione cristiana*, in *NDL*, p. 679.

[44] Taziano, autore del *Diatessaron* (opera che fino al V secolo era usata ufficialmente ed esclusivamente nella liturgia della Chiesa siriaca), nel II sec., parlando della sua conversione, scrive: «Ho visto queste cose; *sono stato ammesso ai misteri*...» (cf J. QUASTEN, *Patrologia*. I*: fino al concilio di Nicea*, Marietti, Torino 1975[3], p. 195).

[45] *Ct* 6, 9: «Chi è costei che sorge come l'aurora, bella come la luna, fulgida come il sole [cf *Ap* 12!], terribile come schiere a vessilli spiegati?»

[46] Il segreto su Maria è qualcosa di analogo al segreto messianico così ben sottolineato da Marco. - Nella nostra ricerca, per ragioni di rigore scientifico, ci siamo guardati dall'utilizzare testi sui quali gravasse anche il più piccolo dubbio circa l'autenticità. Uno dei testi che non abbiamo valorizzato - perché contiene forse qualche interpolazione - è il quarto dei *Carmina Soghita* di Efrem (noto come *Soghita di Maria con i Re magi*). Nelle strofe 10-27 di questo inno, la Madre di Gesù cerca in tutti i modi di depistare i "principi della Persia" *nascondendo la vera identità del bambino e anche la propria* (cf *TMPM* 4, pp. 93-94. - In questa raccolta figura tra le opere autentiche).

[47] Cf F. SPADAFORA, *Matteo evangelista-apostolo-santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* IX, coll. 120-125. Secondo sant'Ambrogio e s. Paolino di Nola, Matteo avrebbe predicato in Persia dove sarebbe anche morto (cf *Martyrologium Hieronymianum*); altri indicano il Ponto, la *Siria*, la Macedonia; i più l'Etiopia.

Antiochena[48] il Righetti scrive: questa liturgia dev'essere assai antica anche se la redazione attuale è del VII sec. «*Essa ha la strana particolarità di non contenere le parole della Istituzione. Il fatto, unico nel suo genere, si spiega colla riverenza quasi paurosa degli Orientali verso la formola consecratoria, il "momento terribile" dice Narsai. Essa esisteva bensì e si recitava, ma taluni non volevano metterla per iscritto, ovvero la tenevano scritta in un libretto a parte...*».[49]

La plausibilità di entrambe le ipotesi ha a suo favore la testimonianza di s. Pier Crisologo, in una pagina che ben conosciamo:

«Quantum *secretum* cubiculi sit *regalis*, quali *reverentia*, quo

---

[48] «L'evangelizzazione delle province ad est della Siria (Mesopotamia, Assiria, Persia) venne compiuta da *missionari di Antiochia*. Ma la diversità di lingua e di obbedienza politica vi sviluppò assai presto un particolarismo liturgico importante, che si mantenne ortodosso fino al concilio di Efeso (431), quando, dopo la condanna di Nestorio, le grandi chiese di Edessa, Nisibi, Seleucia-Ctesifonte si separarono dall'unità cattolica, erigendosi in chiesa nazionale indipendente». Fonti di questo rito, prima dello scisma, sono Afraate e Efrem di Nisibi. Tra i testi liturgici finora noti c'è la *Liturgia dei Ss. Addeo e Maris* i due discepoli di S. Tommaso Apostolo che, secondo un'antica tradizione avrebbero fondato le chiese di Edessa, Seleucia-Ctesifonte ed evangelizzato le contrade adiacenti. Cf M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*. I*: Introduzione generale*, Àncora, Milano 1964[3], pp. 122-123. - «Antiochia è la prestigiosa capitale della diocesi romana dell'Oriente. Centro missionario di epoca apostolica, distrutta Gerusalemme è la massima sede di spinta missionaria, e necessariamente di influsso liturgico. Di lì verso Nisibi e Edessa le missioni raggiungono tutto l'impero persiano» (T. FEDERICI, *Le liturgie dell'area orientale*, in AA. VV. *La Liturgia: panorama storico generale*, Marietti, Torino 1978, p. 114).

[49] Cf M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*. I*: Introduzione generale, op. cit.*, p. 124. - Nella *Soghita di Maria con i Re magi* appena citata leggiamo: «Il cielo *ha commosso tutta la Persia suscitando la fede che il figlio tuo è re grande e che tutti i popoli gli saranno sottomessi*» (str. 49); «*Si rallegri la Persia* del vostro annuncio, *esulti l'Assiria per il vostro ritorno*. Splenda il regno di mio Figlio; egli stesso alzerà il suo vessillo sul vostro paese» (str. 52): *TMPM* 4, p. 96.

> *tremore* locus habeatur, ubi ipsa *principis* requiescit potestas; quam *nulli extraneo, inmundo nemini, nulli infideli pateat illuc et permittatur accessus*; quam *munda*, quam *casta*, quam *fidelia* ibidem praestolentur obsequia, *imperialis aulae* manifestis docetur in*signibus*. Quis ad ipsas palatii fores *vilis, quis propinquat indignus*? Certe ad *thalamum sponsi* nisi *satis proximus*, nisi *satis intimus*, nisi *bonae conscientiae*, nisi *laudabilis famae*, nisi *probabilis vitae*, *nullus admittitur*. Intra thalamum vero ipsum virginem capit solam, suscipitur sola virginitas inlibata». (*Sermo* 141[50])

§ 3. Per ricominciare

Passando in rassegna gli studi recenti abbiamo trovato un suggerimento interessante: E. Rosales proponeva di accostare *Gv* 18, 37 («*Tu dicis quia Rex sum Ego*») a *Gv* 19, 25 («Stabat autem iuxta crucem Jesu mater eius»). Se consideriamo attentamente la pericope giovannea che narra il processo e la morte di Gesù (*Gv* 18, 28 - 19, 37) e la confrontiamo con il racconto della visita dei Magi scritto da Matteo ci accorgiamo di alcune sorprendenti coincidenze:

a) in entrambi i casi si parla di Gesù-Re, e c'è una domanda che apre l'argomento: «*Dov'è* - ποῦ ἐστιν - il Re dei Giudei?» (*Mt* 2, 2) e «*Tu sei* - σὺ εἶ - il Re dei Giudei?» (*Gv* 18, 33);

b) in entrambi i casi Gesù-Re è messo in contrapposizione ai re di questo mondo (Erode e Cesare): Gesù è il *Re dei re*;

c) in entrambi i casi si parla del Re attraverso il simbolismo numerico: notavamo (in un genere letterario diverso) il "14" in Matteo come numero strutturante la pericope; il racconto di Giovanni non è un midrash: ma anche qui sembra che l'evangelista non rinunci al simbolismo, perché in modo diretto o

[50] *Sermo* 141, 1: *CCL* 27 B, p. 858.

indiretto usa il titolo di Re per Gesù “14” volte:

Gv	18, 33:	σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν ᾽Ιουδαίων;
	18, 36:	ἡ βασιλεία ἡ ἐμή
		ἡ βασιλεία ἡ ἐμή
		ἡ βασιλεία ἡ ἐμή
	18, 37:	βασιλεὺς εἶ σύ;
		βασιλεύς εἰμι [ἐγώ]
	18, 39:	τὸν βασιλέα τῶν ᾽Ιουδαίων
	19, 2:	χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν ᾽Ιουδαίων
	19, 12:	πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν
	19, 14:	ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν
	19, 15:	τὸν βασιλέα ὑμῶν
	19, 19:	ὁ βασιλεὺς τῶν ᾽Ιουδαίων
	19, 21:	ὁ βασιλεὺς τῶν ᾽Ιουδαίων
		βασιλεύς εἰμι τῶν ᾽Ιουδαίων

Dopo l’inciso riguardante le vesti (e la tunica) l’evangelista scrive: Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ ᾽Ιησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ (*Gv* 19, 25), che richiama *Mt* 2, 11: (εἶδον τὸ παιδίον) μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.

Sia Matteo che Giovanni hanno a cuore il tema Maria-Chiesa, e la posizione regale di Maria *nella* Chiesa (per Giovanni basta ricordare la lettura di Romano il Melode).

Le due scene risultano complementari; dicono da sole il valore della presenza di Maria nei due momenti chiave dell’opera della redenzione: la maternità divina e l’intima unione alla passione di Cristo. Sono le due basi teologiche della regalità indicate anche dall’enciclica di Pio XII.

È possibile che χαῖρε ὁ βασιλεύς (*Gv* 19, 2) sia direttamente accostabile a χαῖρε, κεχαριτωμένη (*Lc* 1, 28) e a χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιων (Zc 9, 9): Crisippo infatti interpreta il saluto dell’angelo come un equivalente di «Salve, Regina!».

Nel campo in cui ci siamo inoltrati il capitolo biblico sta

logicamente e teologicamente per primo, non c'è dubbio; ma è un fatto che per cogliere la complessità e la ricchezza di un tema, e per poter disegnare una mappa dei riferimenti biblici in cui esso si radica, è stato determinante dare voce alla Tradizione. Tra i Padri, però, non ci sono solo pastori, apologisti, poeti; ci sono anche maestri insuperati di esegesi biblica in grado di consegnare all'uomo d'oggi argomenti adeguati alla sua sensibilità e alle sue esigenze. Se la critica riconosce come vie privilegiate dell'esegesi efremiana il simbolismo e il parallelismo, non meno riconosce l'importanza che riveste per lui il senso *letterale*.[51] Il suo contributo - ai fini della nostra ricerca - risulta determinante proprio su questo terreno.

[51] Cf L. LELOIR, *Doctrines et méthodes de s. Éphrem d'après son Commentaire de l'Évangile Concordant (original syriaque et version arménienne)*, in *CSCO* 220 (Subsidia, tome 18), pp. 40-41.

CONCLUSIONI GENERALI

Abbiamo già tratto due serie di conclusioni a proposito della regalità di Maria:

— quelle risultanti dalla teologia patristica (cf *sopra*, pp. 297-324);

— quelle che provengono dalla Sacra Scrittura (cf *sopra*, specialmente le pp. 417-437).

Crediamo possa tornare utile al lettore conoscere le conclusioni da noi tratte circa la presenza del dato della regalità di Maria nella *Collectio Missarum de b. M. V.* (§ 1.); ad essa siamo approdati dopo aver scorso rapidamente la tradizione liturgica occidentale.

Aggiungeremo ancora qualche parola a proposito della "storia" dei titoli *regina/domina* (§ 2.) e dell'ambito del loro uso (§ 3.), nonché poche altre brevi annotazioni che riguarderanno in modo particolare:

— il valore intrinseco di un approccio alla figura di Maria che muova dalla considerazione di questo importante tratto della sua persona (§ 4.);

— l'incidenza del dato "culturale" nell'elaborazione della teologia della regalità (§ 5.);

— il significato teologico e antropologico, liturgico ed esistenziale della "regalità" di Maria per gli uomini d'oggi (§ 6.).

§ 1. Maria "Regina" nella *Collectio Missarum de b. M. V.*

Il *dato di fede* della *regalità* di Maria[1] emerge

[1] Che di "dato di fede" si tratti lo conferma, come abbiamo visto, la Liturgia di s. Giovanni Crisostomo. Su questo punto cf SERAPIO DE YRAGUI, *La realeza de la Virgen María en la Liturgia*, in *Itinerarium* 6 (1949), pp. 244-245. Egli riporta, sulla scorta del De Gruyter (cf *sopra*, p. 293 nota 331) la professione di fede richiesta a un giudeo che si converte, la trova «sumamente

spontaneamente qualora si consideri in modo attento la vicenda storica dell'irrompere del *Regno di Dio* nel mondo. La Storia della Salvezza appare, fin dagli esordi, contraddistinta dalla presenza di una figura *regale* che - predestinata *ab aeterno* e incardinata nel suo ruolo fino alla consumazione dei secoli - *anticipa*, *prepara*, *accompagna* l'Unigenito del Padre nella sua umiliazione come nella sua esaltazione. Nel momento del suo "abbassamento", secondo l'insondabile disegno di Dio che si è legato a un popolo al quale ha promesso un *re il cui trono è eterno*, egli assume "forma" di *servo*[2] e benché Sovrano - ma di un regno che non è di questo mondo - consuma nell'obbedienza fino alla morte la missione redentrice per venire quindi esaltato alla destra di Dio in qualità di *re dell'universo* e di *Signore del cosmo.*

Tanto la *Collectio missarum* quanto il *Lectionarium* - dove il dato di fede diventa *tema* teologico e liturgico - illuminano molto bene i tratti di una figura *nuova*, posta all'*inizio* della nuova creazione alla quale Dio - in ragione dell'umiltà, dell'obbedienza, della condivisione, dell'amore - conferisce la condizione *regale* di cui il Verbo si spoglia: la *gloria*. «*Domina et ancilla*» la Vergine accompagna il Salvatore in tutto il dispiegarsi dell'opera della nostra salvezza che la Chiesa celebra e costantemente ripresenta nella Liturgia.

Nella *celebrazione* del mistero pasquale[3] e nella comunione

---

expresiva» e la traduce così:

«Verdadera y firmemente creo y declaro
que la santa Virgen María [...]
es Madre de Dios,
ya que es en verdad Madre de Dios encarnado
y *constituída*, por tanto,
Princesa y Señora de toda la creación».

[2] "Servo" da "serva", ma anche "*Dominus-rex*" (per natura) da "Domina-regina" (per grazia ed elezione).

[3] Il mistero pasquale è centro "assoluto" della celebrazione misterica da cui discende il dono della regalità di Maria: cf I. CALABUIG ADÁN, *Il culto alla beata Vergine: fondamento teologico e collocazione nell'ambito del culto cristiano*; in E. PERETTO (ed.), *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico

dei santi la Chiesa, *vergine sposa madre*, incontra sacramentalmente Maria che accompagna il cammino degli eletti verso la fonte stessa del nostro riscatto: il Signore, il Cristo-Re (cf *Lc* 23, 2). Questa presenza regale nella divina Liturgia (cf "*communicantes* et memoriam venerantes...") è ordinariamente - anche se modestamente - richiamata dall'aggettivo "gloriosa" che nel Canone Romano a partire dal VI secolo dice, appunto, "regina" (Δέσποινα).[4]

Le messe votive di cui ci siamo occupati aiutano il popolo di Dio a riconoscere - come nella primitiva comunità - il luogo eminente e regale di Maria (insieme *universorum mater* e *universorum regina*), e "*il suo* mistero" lungo tutto il corso dell'anno liturgico, il quale ruota intorno a Cristo come al proprio centro.[5]

Nel ***Tempo di Avvento*** possiamo celebrare la «*nova Filia Sion*, quae gremio ... *portat Dominum*, *Regem* Israel» (f. 3).

Nel ***Tempo di Natale*** siamo invitati a considerare:

— il modo meraviglioso in cui nella beata Vergine «"gaudia matris cum virginitatis honore" cohaerent», la sua «*singularis condicio et dignitas*» («nec primam similem visa est, nec habere sequentem» (f. 5);

— la sua regale *mediazione*; grazie a lei «pastores in Filio humilis Ancillae "Christum Salvatorem agnoscunt" et magi in Puero cum Matre invento "Deum adorant, *Regem proclamant*, Redemptorem fatentur"» (f. 6);

(Roma, 21-22-23 giugno 1988), Edizioni «Marianum» Roma - Edizioni Dehoniane Bologna 1989, pp. 261-262.

[4] Che nel canone romano l'aggettivo "gloriosa" sia espressione della regalità lo sostiene S. Meo (*La formula mariana «gloriosa semper Virgo Maria Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi» nel canone romano e presso due pontefici del VI secolo*, in *De primordiis cultus mariani* II. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania a. 1967 celebrati, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1970, pp. 439-458).

[5] Per questa breve sintesi ci serviamo largamente delle note introduttive ai formulari.

— il *Regno di Dio* che «in Familia Nazarethana iam praesens est et operatur, quodque "silenti opere"» (f. 8);

— la *mediazione* di Maria a Cana: « Beata Virgo Maria ... *salutifero munere* quod, in diebus carnis suae, Canae pro sponsis ac discipulis explevit, nunc *gloriosa regnans in caelis*, pro tota *fungitur* Ecclesia» (f. 9).

Nel ***Tempo di Quaresima*** la liturgia contempla Maria «*caeli Regina et mundi Domina* ... iuxta crucem» e la «*Mater Sion*» che tutti i popoli salutano dicendo: «"Omnes fontes mei in te" ... nam "dispersos homines, Christi morte congregatos", materno suscepit amore» (f. 11).

Nel ***Tempo Pasquale*** veneriamo la beata Maria Vergine «in Cenaculo cum Apostolis orantem» (f. 17) e la «*Regina Apostolorum*» (f. 18).

Il ***Tempo Ordinario*** è particolarmente ricco di proposte.

La ***prima sezione***[6] propone di celebrare:

— Maria, l'umile serva, «*ad regalem dignitatem evectam*...»; «"quae multum Christo ministravit", *eam Deus Pater multum honorificavit*: "et quae humilem ancillam [Dei] se dixit, gloriosam apud Filium *ipse Deus exaltavit* "*reginam*". Quod mire canit Alleluia: "Beata es, Virgo Maria, quae ancillam Domini te dixisti: nunc, *super choros angelorum exaltatam, caeli Reginam* te salutat Ecclesia"» (f. 22);

— la «*domus aurea*, "a Spiritu ornata copia virtutum"», l' «*aula regalis*, "fulgens splendore Veritatis", *quam Rex regum inhabitavit*» (f. 23);

— *la regale dignità della Vergine Madre* proclamata "*Trono* della Sapienza": «nam Puer sedens in Matris genibus est *Rex messianicus*, qui "Filius Altissimi vocabitur" cui dabit "Dominus Deus sedem David patris eius, *et regnabit* super domum Iacob in aeternum, *et regni eius non erit finis*"; *Rex*, ad quem sapientes de longe venerunt, *quem invenientes cum Matre*

[6] Undici formulari sotto i titoli tratti prevalentemente dalla sacra Scrittura ed esprimenti il nesso Maria-Chiesa.

adoraverunt munera offerentes regia» (f. 24);

— la funzione di *guida* e di *patrona* proprie di s. Maria, che «ad gloriam evecta caelorum, Ecclesiam peregrinantem materno *prosequitur* amore *eiusque gressus* ad patriam *tuetur* benigna, donec dies Domini gloriosus adveniat» (f. 25);

— la *perfetta* discepola, la vergine casta, la sposa fedele, la madre sollecita, e insieme la «*regina gloria coronata*», la «*regina virtutum ornata monilibus*» partecipe della gloria del suo Signore, nella quale la Chiesa contempla l'immagine purissima della sua gloria futura (f. 27);

— il meraviglioso agire di Dio e le ragioni dell'esaltazione, da parte sua, della Vergine Madre: «*Dignitas regia* ... beatae Mariae Virginis ad mysterium pertinet eius plenae glorificationis et perfectae conformationis Filio suo, Regi omnium saeculorum: "Immaculata Virgo ... expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad caelestem gloriam assumpta est, ac *tamquam universorum Regina exaltata*»; «regalis potestas Virginis non ad ordinem naturae sed gratiae pertinet. Inter elementa autem quae, *in ordine gratiae, regiam dignitatem beatae Virginis constituunt* quattuor praesertim textus missae celebrant: humilitatem, munus maternum, supplicem intercessionem, signum futurae gloriae Ecclesiae. *Regina gloriosa* in caelis est beata Virgo, quia in terris umilis exstitit ancilla ... *Regina mater* est sancta Maria, quia genetrix fuit Regis messianici ... et, ex Dei beneplacito, mater quoque nostra est, ut fatetur Ecclesia: "Deus, qui Filii tui Genetricem *nostram constituisti Matrem atque Reginam*". *Regina supplex* beata Virgo exsistit, quae "super choros Angelorum" exaltata, cum Filio *regnat gloriosa* "pro cunctis hominibus exorans, advocata gratiae et universorum regina". *Regina typum gerens futurae Ecclesiae gloriae* est sancta Maria... Unde recte intercessionem beatae Virginis petit Ecclesia ut sua membra "in regno caelesti" consequantur "gloriam filiorum"» (f. 29).

La ***seconda sezione***[7] propone ai fedeli:

[7] Nove formulari sotto i titoli che esprimono la sua cooperazione nel

— la Madre che *sostiene (regge)* la fede dei figli: «sancta Maria enim *quae gloriosa regnat in caelis, arcane operatur in terris*, filiis suis viam veritatis ostendens» (f. 35);

— la *bellezza e lo splendore* di santa Maria, «tota pulchra» e «sine macula»; in lei si trovano «ad culmen evectae, egregiae virtutes mulierum Veteris Testamenti: pulchritudo et amor Sponsae Cantici, decor et sapientia Iudith; *splendor et gratia Reginae, Regis messianici sponsae*» (f. 36);

— la *madre e mediatrice dell'unità*: «Ecclesia catholica ... Deum exorat ut, *intercedente beata Virgine*, cunctae familiae populorum, ... in unum novi foederis populum congregentur ...»; Maria ebbe infatti parte agli eventi salvifici riguardanti il "*mistero* dell'unità", in particolare «in Christi passione, cum Iesus, "exaltatus a terra, adstante Virgine Matre, dispersos filios" Dei "in unum congregavit"» (f. 38);

— la «*Regina misericordiae*» e la «*Mater misericordiae*»: «*in caelis exaltata, figuram adimplens reginae Esther* Filium suum "indesinenter exorat"... Beata Virgo igitur est "*Regina clemens*" quae misericordiam [Dei] singulariter experta, omnes ad eam confugientes recipit; quare "solamen paenitentium ac spes miserorum" merito salutatur» (f. 39);

— la *regina pietosa*, «*ministra* pietatis»; colei che a Cana di Galilea pregò il Figlio a favore degli sposi «nunc, *regina sedens ad dexteram Filii, cunctis Ecclesiae necessitatibus succurrit*»; ella si adopera affinché, cercando - secondo il comando del Signore - prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, i fedeli «temporalibus non destituantur auxiliis» (f. 40; cf f. 42).

La ***terza sezione***[8] suggerisce in particolare di celebrare la *regina di pace*: «Propter nexum quo cum Filio, "pacis Principe", intime arcteque coniungitur, beata Virgo crebrius in dies ut "*Regina pacis*" venerata est» (f. 45).

---

promuovere la vita spirituale dei fedeli.

[8] Otto formulari sotto i titoli che manifestano la sua misericordiosa intercessione in favore dei fedeli.

In tutto dunque ci sono una ventina di formulari che in modo esplicito immettono nel tessuto della celebrazione la nota della *regalità* di Maria. Ad essi vanno aggiunti quelli che contengono cenni più discreti all'uno o all'altro dei sottotemi evidenziati nel corso della ricerca. Non è perciò esagerato affermare che il tema è trasversale a tutta la raccolta. Anche perché i titoli non sono da considerarsi in maniera statica: presentano infatti sempre un carattere dinamico e funzionale.[9]

Contemplando - nella celebrazione del mistero pasquale di Cristo - la *Signora e Regina* la Chiesa riconosce - come in uno specchio - se stessa e la propria missione; accogliendo, con atteggiamento di gratitudine e di lode questo dono, essa comprende più facilmente anche il significato profondo del servizio a Dio e ai fratelli cui è chiamata e lo *stile* in cui deve adempierlo; deve seguire l'esempio del suo Signore e Maestro, che sta in mezzo ai suoi come colui che *serve*, e l'esempio di colei che, perfetta discepola del Figlio, è *Domina* perché *ancilla*. Accogliere questo dato e questa presenza significa riconoscere l'agire di Dio e vivere il proprio itinerario di fede sulle orme di lei: che è *forma Ecclesiae, immagine purissima* di tutto ciò che la Chiesa desidera e spera di essere.

La Liturgia è, per ogni fedele e per la Chiesa tutta, il primo luogo dove è possibile attingere[10] tutte le grazie necessarie alla salvezza, per *intercessione* della Madre di Dio: questa è l'attuale *cooperazione*, la missione regale specifica di Maria. Nella condizione di gloria in cui si trova ella *guida a Cristo*, unico Mediatore che però si avvale di infinite mediazioni: prima tra tutte quella della *Regina* che siede "alla sua destra"[11].

---

[9] Cf S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992, p. 255.

[10] Secondo le modalità che della Liturgia sono proprie: approccio largamente simbolico (cf *arca, aula regalis, templum gloriae*...), linguaggio dello *stupore*, esegesi biblica *unitaria* con largo uso della tipologia...

[11] "La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio": sottotitolo

*

§ 2. La storia del titolo.

Considerate le conclusioni cui siamo approdati nel capitolo *Testi-chiave del Nuovo Testamento*, ci sembra sia possibile delineare la "storia *dell'esplicitazione*" di un titolo virtualmente già presente nella Scrittura.

2. 1 Regina e Domina predestinata e designata da Dio

Nella letteratura cristiana del II sec. ci sono tracce eloquenti di una riflessione sulla *predestinazione* di Maria a rivestire dignità, ruolo e funzioni regali nella storia della salvezza. Il *Protovangelo di Giacomo,* al cap. VI, vi accenna oscuramente 'ricordando' i suoi primi "sette passi" (segno prodigioso, dal quale traspare la convinzione che Maria è *domina/regina mundi/universi*), l' "isolamento assoluto" cui viene sottoposta la bambina (fenomeno presente nelle culture specialmente orientali), la "porpora e lo scarlatto" come simboli della sua dignità[12]. Additandola come l'*ottava* vergine trovata per tessere il velo del tempio, esattamente *come Davide*, l'apocrifo vede in lei l'*unta*, l'*eletta* del Signore (*Protov*. X) che genererà il βασιλεύς (*Protov*. XXss). -"Regina *come* Davide" la dirà Efrem († 373) appoggiandosi su *Mt* 1, 1. 16.

Anche l'attenzione al significato del *nome* dev'essere apparsa molto per tempo: se Efrem la chiama «Domina» e

---

dell'opera *Maria chiave del mistero cristiano* di R. Laurentin (Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo MI 1996).

[12] In Armenia Maria è "colei che è *rivestita di porpora*".

«Domina/Regina» in ragione del fatto che porta nel suo stesso nome la prima lettera del titolo di «*M*essia» che spetta al Figlio (*Nat*. 27; sulla *potenza* del Nome di Maria cf *Nat.* 25), occorre ricordare che questo nome «sermone Syro» (Girolamo, † 420 ca.: *Interpretazione dei nomi ebraici*), oppure «Hebraeo sermone» (Pietro Crisologo, † 450 ca.) significa appunto "Signora". L'etimologia popolare veicola un dato *teologico*: il Crisologo semplicemente lo esplicita dicendo che Maria *nasce* ed *è chiamata* - di diritto - "*domina*" per volontà e autorità del Figlio, perché chiamata ad essere «genetrix *dominantis*» (*Sermo* 142 - cf *Mt* 2, 6; *Lc* 1, 33). La stessa etimologia popolare è portatrice di un dato *ecclesiologico*, allude al ruolo centrale di Maria nella Chiesa in generale e nella Chiesa sira in particolare: degli autori che abbiamo citato molti - per ragioni diverse - hanno a che fare con questo importante filone della Tradizione.[13]

Alla riflessione sulla *predestinazione* di Maria vanno ricondotti nel IV sec.:
- il titolo «Filia *Regis* (= *Dei*)» assieme al titolo implicito di «figlia del cielo» (Efrem: *Nat*. 5);
- il titolo «Virgo *Regis*» proprio di Ambrogio († 397: *Epistula extra collectionem* 15), accostabile a βασιλικὴ Παρθένος - *Virgo regia* di altri autori;
- la convinzione che ella, fin dall'inizio, è "*rivestita* della regale dignità" (Efrem: *Nat* 16).

Nel V-VI sec. lo Pseudo Metodio utilizzerà il richiamo al velo dell'Arca per definire Maria «veste regale di Dio», in ragione della sua verginità e immacolatezza (*Sermo de Simeone et Anna*).

---

[13] L'evangelista Matteo, Luca che era nativo di Antiochia di Siria; il *Protovangelo di Giacomo* potrebbe appartenere allo stesso ambiente; Efrem era di Nisibi (fu attivo poi a Edessa), Crisippo fu educato in Siria... È chiaro che il punto di volta è Efrem da cui tutti hanno - successivamente - in qualche modo attinto (Ambrogio, Pietro Crisologo, lo stesso Crisippo, Romano il Melode...).

2. 2 Regina davidica

La regalità *davidica* di Maria è espressa attraverso simboli e titoli.

Di nuovo nel II sec. due simboli, principalmente:

a) il κεφαλοδέσμιον / διάδημα (*Protov*. II) che si addice solo a una *fille de rois* (Amann); Maria è anche figlia di un re terreno e ha un'impronta regale (Germano di Costantinopoli, VII-VIII sec.: *Omelia sull'Annunciazione*);

b) Ireneo di Lione allude a questo aspetto della regalità di Maria attraverso il simbolo *virga*/ῥάβδος che esprime *autorità* (*Epideixis*).

Più tardi Girolamo, all'inizio del V sec., leggerà nello stesso simbolo la «regnantis potentia» - e indicherà implicitamente la Vergine come colei che trasmette lo scettro a Cristo. - Un Anonimo dell'inizio del V sec. (*Contra haereticos*) anticipando - sembra - Crisippo († 479), designa Maria come ζῶσα ῥάβδος, ἡ βασιλικὴ Παρθένος.

Tra i titoli: «figlia di Davide» può essere oggetto di allusione in *Protov*. VII che sembra rinviare al *Sal* 45 (44); il titolo è esplicito in Eusebio di Cesarea († 339; *Quaestiones evangelicae ad Stephanum*); Efrem sarà più preciso ancora: «Figlia *del re* Davide» (*Nat.* 2; *Diatessaron* 1), «regina» come Davide (*Nat*. 14) che trasmette la corona al figlio (*Nat.* 9); quest'ultimo dettaglio lo utilizza Ambrogio: Maria è simile alla regina madre che corona il re Salomone (*De institutione virginum* 16). La sottolineatura della regalità davidica è nell'Ambrosiaster: Maria generò Gesù anche in quanto discendente di Davide, affinché «*ex rege ortum regium caperet*» (seconda metà del IV sec.: *In Epistula ad Romanos*). Cromazio di Aquileia († 407) definisce Maria come «*de regali genere*» (*Homilia in Matthaeum*!). Per Crisippo di Gerusalemme Maria è «figlia di Davide» il quale si autodefinisce "re e profeta" (*Homilia in sanctam Deiparam*).

2. 3 Regina sposa del Re-Dio

Una traccia di questa attenzione allo speciale rapporto sponsale con Dio (bisognerebbe dire con la Trinità) la rileviamo ancora nel *Protovangelo di Giacomo*: attraverso la parabola delle dieci vergini (*Mt* 25, 1-12; ma cf *Sal* 45 [44], 11ss) Maria è indicata come la «sposa del Κύριος-Δεσπότης» (*Protov.* VII, 1-2). I futuri titoli di Δέσποινα (Gregorio di Nissa, IV sec.: *Sermo de Annuntiatione*) e Κυρία (Giorgio di Pisidia, VI-VII sec.: *Bellum Avaricum*) forse tengono conto anche di questa relazione. «Sposa del Signore-Dio che regna (del Κύριος-βασιλεύς)» è chiamata da Cirillo di Gerusalemme (†396/7: *Cathechesis* 12, 26). «Sponsa Domini», quindi, di per sé, "Domina" è per Massimino il Visigoto (inizio del V sec.: *De Nativitate Domini*); Pietro Crisologo la vede «sposa del Rex-imperator» (cf «thalamum»: *Sermo* 141; «caelesti sponso [= Christo] thalamum»: *Sermo* 140 *ter*). Per Crisippo è la «sponsa Regis magni» che sarà trasformata in «Βασιλίδα οὐράνιον» (*Homilia in sanctam Deiparam*).

2. 4 Madre del Dominus/Rex

Nel II sec. sant'Ireneo parla a chiare lettere di Maria come della «Vergine che *ha generato il Re*», o del Re come «partum Virginis» (*Haereses*). Nel tempo, le designazioni relative alla dignità regale-materna si diversificano e si arricchiscono.

1) «Domina» - Così Efrem (*Nat.* 5). Gaudenzio da Brescia († 406) afferma che il «partum Virginis» è il «*Dominator* omnium» (*Sermo* 12). Romano il Melode († 560 ca.) definisce Maria «madre del Dominatore» (*Hymnus XXXV*, 7 [Maas]), perciò «Domina/Regina»: Δέσποινα o Βασιλίς (*Hymne* IX. *L'Annonciation*). Venanzio Fortunato († 600 ca.) ha «Domini genetrix» e «mater Dominatoris» (*In laudem sanctae Mariae*). -

Ildefonso di Toledo († 667) parla di lei come della «mater Dominatoris» o più semplicemente della «Domina, dominatrix, dominans» con riferimento a un dominio effettivo (*De Virginitate*, praef.).

2) «Mater Regis» - Efrem riconosce il titolo di «Madre del Re» presente in modo formale - stando alla sua attenta esegesi del testo - in *Mt* 2, 1-11 (cf *Sogita* 2, 12 citata dall'enciclica *Ad caeli reginam*). Attico di Costantinopoli - per il quale il grembo di Maria è stato onorato molto più del cielo (*gyrus caeli*) - dipende forse proprio dall'inno di Efrem appena citato; ma s. Efrem lo declina ulteriormente: madre del «Re degli angeli» (e perciò *superiore* agli angeli: *Diatessaron* 1). Il *Vangelo di Bartolomeo* (IV sec.) la definisce «madre del Re celeste (τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως)». Per Gregorio Nazianzeno († 390) è «madre dell'ἄναξ[14] del mondo intero» (*Poemata dogmatica* 18). - Per Didimo Alessandrino († 398) il «re» è «nato dalla Vergine[15]» (*In Zachariam*). Similmente si esprime Prudenzio († dopo il 406): «genuit regem summum» (*Dittochaeum*). Per Cromazio di Aquileia († 407) Maria è colei che «ha generato Cristo Re» (*Sermo* 23). Sedulio (V sec.) parla di «puerpera enixa regem» (*Carmen Paschale*). Crisippo di Gerusalemme († 479) accanto all'implicito «mater Domini-Regis» (cf ὁ Κύριος / Βασιλεύς μετὰ σοῦ) ha il più lapidario «Βασιλέως μήτηρ» (*Homilia in sanctam Deiparam* - cf Gregorio di Elvira † 392: *Tractatus Origenis*; Venanzio Fortunato: *In laudem sanctae Mariae*).

3) «Mater Ducis / Principis» e simili. - Eusebio († 339 ca.) afferma che il «partum Virginis» è l'ἡγούμενος, l'ἄρχων (*Demonstratio evangelica*). - Per Efrem Maria è madre del «Capo del Cielo» (*Nat.* 1) o più semplicemente «mater Ducis» (*Nat.* 25). Per Gregorio di Elvira è madre del «Princeps-Dux»

---

[14] Il significato è: "re", "sovrano"; il termine è poetico.

[15] La connessione verginità-regalità di Cristo ha valore rafforzativo rispetto alla vera identità di Maria: se è un Re quello che nasce da una Vergine, come può quest'ultima, in ragione proprio della sua verginità, non essere una regina?

(*Tractatus Origenis*). Sedulio (V sec.) ha «mater Principis» (*Hymnus* 2). Venanzio Fortunato: «mater Principis in saecula» (*In laudem sanctae Mariae*).

4) «Regina». - Nonno di Panopoli (V sec.) usa il poetico ἄνασσα (= sovrana). Lo Pseudo-Metodio (V-VI sec.) ha l'espressione «τῇ ὄντως Βασιλίδι - alla vera Regina» (*Sermo de Simeone et Anna*).

5) «Aula» - Nel IV secolo compare la variante simbolica più frequente di "mater Regis", in connessione con l'esaltazione della verginità in seno al monachesimo in piena espansione.

Efrem ha «*aula regalis*», cioè "reggia", "Königspalast" (*Nat.* 5); così Ambrogio (*De institutione virginis* 12; *Epistula extra collectionem* 14; *Expositio Evangelii secundum Lucam* 10) che però varia il titolo: «aula in qua Rex habitaret caelestium» (*Epistula* 4) o «aula caelestis» (*Epistula extra collectionem* 15; *De paenitentia* 1; *De institutione virginis* 6 e 17), «aula Regis aeterni» (*Epistula* 10). Zeno di Verona († 372) usa «aula» e «sacrarium templi virginalis» (*Tractatus* 1 e 2). Papa Siricio († 399) denomina Maria «aula Regis aeterni» (*Epistula* 9). Massimo di Torino († ca. 400) nel *Sermo* 61 la chiama «habitaculum Regis gentium». Pietro Crisologo († 450 ca.): «cubiculum regale ubi requiescit potestas Principis», «aula imperialis» (*Sermo* 141); «aula Regi» (*Sermo* 140 *ter*). Venanzio Fortunato definisce la Vergine «aula Dei» (*In laudem sanctae Mariae*) e Ildefonso di Toledo († 667): «habitatio Dei», «aula clarissima Regis virtutum», «mansio Imperatoris caelestium», «locus gloriosus ... Dei» (*De Virginitate* II).

Legato al simbolo della "reggia" è il simbolo del «trono». Ambrogio parla del «Rex *sedens* in aula regali uteris virginalis» (*De institutione virginis* 79); Crisippo del «trono regale, glorioso, santo, unico degno del Santo dei Santi» (*Homilia in sanctam Deiparam*), lo Pseudo-Metodio (V-VI sec.) del «Trono spirituale verginale del Re» (*Sermo de Simeone et Anna*).

In Venanzio Fortunato il simbolo compare più realisticamente nel rito celeste dell'intronizzazione (*In laudem*

sanctae Mariae).

6) «Arca» - Efrem vede in lei l'«arca» che porta «il grande sigillo del Re dei re» (*Nat.* 12). Massimo di Torino († 400) considera il simbolo in quanto rivestito dell'«oro celeste» (*Sermo* 42). Crisippo ne sottolinea l'autenticità: «arca veramente regale» (*Homilia in sanctam Deiparam*). Lo Pseudo Metodio (V-VI sec.) guarda con stupore all' «arca viva» (*Sermo de Simeone et Anna*).

7) La metafora del «portare». - Per Efrem la Madre di Dio «portat quem portat universa» (*Nat.* 4). Un Anonimo (fine IV sec.) dice che la Vergine «porta (cf βαστάζω) Dio». Agostino († 430) ci offre la preziosa espressione: «Regem regebat ... portabat» (*Sermo* 184).

2. 5 Causalità/centralità in ordine alla salvezza

Il riconoscimento della *causalità* - e pertanto della *centralità* - di Maria in ordine alla salvezza[16] è già in Ireneo: «Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum *per* virginem, salvatur *per* virginem» (*Haereses* 5). Nel IV sec. Epifanio (scrive prima del 380) parla di lei come dell' ἀρχηγός (causa prima) della verginità. - Gregorio di Nissa († 392) la vede

[16] L'enciclica *Ad caeli Reginam* anche su questo punto è illuminante: «In "Missali" autem Aethiopico legimus: "O Maria, *centrum* totius mundi, ... Tu *maior* es quam Cherubim multis oculis praediti, et Seraphim sex alis ornati. ... *Caelum et terra omnino plena est sanctitatis gloriae tuae*"» (*Missale Aethiopicum*, Anaphora Dominae nostrae Mariae, Matris Dei): *AAS* 46 (1954), p. 632. - Oggi si tiene a precisare che *Cristo è il centro*, e che *Maria è centrale* (De Fiores): ma è davvero solo questione di sfumature che dipendono dall'angolo visuale in cui ci si pone. - Sulla centralità della Vergine nella vita della Chiesa cf il *Discorso di Sua Santità Dimitrios I* tenuto ai Primi Vespri della II Domenica di Avvento il 5 dic. 1987 nella basilica di S. Maria Maggiore a Roma: «Ha d'altronde un significato del tutto particolare la *centralità della posizione della Tuttasanta nell'ecclesiologia*» (*Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-1988. Testi e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p.175 e 178).

«ministra della giustificazione» (*In Nat. Domini*). Giovanni Crisostomo († 405) la definisce "causa della salvezza" («per Virginem vitam aeternam»): «per ea fuimus coronati: ἐστεφανώθημεν» (*In Psalmum 44*). - Prudenzio († dopo il 405) afferma la vittoria di Maria sul male (*Cathemerinon*). Per s. Pier Crisologo: sempre Maria è «praevia» alla salvezza (*Sermo* 146).

2. 6 Nuova Eva: Madre e cooperatrice del Nuovo Adamo, Madre universale

Il *Transitus Romanus* riconosce Maria «madre di tutti i salvati» (*R* 28). «Madre universale» è comunque titolo presente anche in s. Ireneo (*Haereses*). Secondo Efrem († 373) Maria è «*Domina* omnium matrum» come Gesù è il «*Dominus* omnium filiorum» (*Nat* 8). In Severiano di Gabala († dopo 408) troviamo la Nuova Eva «*chiamata alla reggia* per servire alla divina generazione», da cui la maternità universale discende.

2. 7 Regina nella Chiesa

2. 7. 1 Il luogo eminente e regale da lei occupato

Il *Transitus Romanus* è testimone della fede della Chiesa nella glorificazione finale di Maria; usa il simbolo della palma (βραβεῖον: scettro, corona) per alludere alla sua dignità regale e sottolinea il "peso" della Madre del Signore nella comunità. Gli Apostoli ne riconoscono il primato; la situazione delle esequie la designa come «Regina degli apostoli» dai quali è coronata. Questa stessa realtà è espressa anche dal titolo «vite fruttifera, madre dei dodici rami». Il *Liber Requiei* (V-VI sec.) registra «Domina nostra», «Regina nostra»: titoli espressivi di un'autorità *ad intra*. Il *Transitus W* ha, ugualmente, «Domina nostra».

Apollinare di Laodicea († 390) riconosce l'efficacia della sua intercessione e *l'autorità sui servi* nella Chiesa (*In Ioan.*). Su

quest'ultimo aspetto insiste giustamente Romano il Melode († 560 ca.) il quale non esita a riconoscere come "universale" la missione regale di Maria, chiamata proprio da Cristo - e in due momenti significativi: la culla e la croce - ad essere «regina del mondo / della terra»: ci siamo soffermati su «τοῦ γὰρ κόσμου βασιλεύω», «πάντων κρατῶ», «ἐκ τούτων βασίλευσον» (*Hymne XI. La Nativité [II]*; *Hymne XXXV. Marie à la Croix*).

2. 7. 2 Funzioni particolari

La prima testimonianza letteraria di un'attenzione alle funzioni regali nel "regno della grazia" risale a Origene († 253): Maria "dona *lo Spirito*" o "l'unzione spirituale" (*In Ioh.*). Ildefonso vede nella Vergine colei che è «Dei administratrix» (*De virginitate* III); perciò egli si pone «sotto il manto della sua potenza (il riferimento è sia al "dono dello Spirito", sia alla "giurisdizione")», sotto il «*dominium* matris Domini-Dei» (*De virginitate* IV; XII); riconosce la posizione subordinata di ogni credente, e parla di servizio *dovuto* alla «regina» (titolo che usa anche senza ulteriori aggiunte); egli ambisce unicamente ad essere «servus matris Domini» (*De virginitate* XII).

In relazione al dono della verginità le testimonianze non si contano. Efrem la chiama «madre del Re delle vergini» (*Nat.* 2); al suo seguito Ambrogio usa le espressioni: «pudoris aula regia» (Hymnus *Intende qui regis Israel* 5), «aula pudoris» (*Exhortatio virginitatis* 4), «virginum *mater* [= regina]» (*Exhortatio virginitatis* 4). Cyrillona lo sottolinea: «virgines *ducit* Virgo» (*Carmen*) - L' *Ev. Bartholomaei* (IV sec.) anticipa, pare, lo Ps.-Metodio definendo Maria «*vera* mater et *regina* et ancilla» anche se precisa: "regina" perché «regina virginum», titolo che nello Ps.-Metodio è implicito. Girolamo († 420 ca.) vede in Cristo e in Maria i «principia virginitatis» (*Ep.* 49). Pietro Crisologo († 450 ca.) ha la variante «regina totius castitatis» (*Sermo* 143). Ildefonso di Toledo († 667) è sulla stessa linea quando precisa ulteriormente: «Domina inter ancillas, Regina inter sorores [sc.: virgines]» (*De*

virginitate I).

L' *Ev. Bartholomaei* (IV sec.) attribuisce a Maria il ruolo di «guida» della preghiera della Chiesa, proprio in quanto «madre del Re».

Ricordiamo, da ultimo, che a detta dello Ps.-Metodio (V-VI sec.) il "sacerdozio regale" alla Chiesa (nella quale Maria, in quanto *vera arca di santità*, è "Regina totius sanctitatis") deriva sia dal Re-Cristo che entra nel suo tempio, sia dalla «vera Regina» che lo accompagna, porta ed offre (*Sermo de Simeone et Anna*).

2. 7. 3 Nel culto

È significativa la "*gaffe*" del *Protovangelo di Giacomo*: accolta *nel Tempio*, Maria viene posta "sul *terzo* gradino *dell'altare*"[17]. Prudenzio († dopo 406) richiama l'attenzione sull'autorità regia della Vergine-Madre, visibile nell'atto di ossequio dei Magi che «submittunt colla ante pedes Mariae» (*Apotheosis*). Anche qui, bisogna aggiungere, «nella *casa*!». Più tardi Andrea di Creta esalterà il ruolo regale di Maria *nel nuovo Tempio*, la *domus/Ecclesia, e nella liturgia eucaristica in particolare*.

Il *Transitus Romanus* è concorde nell'attestare il culto di venerazione verso la sua persona (nel gioco dei simboli, gli alberi "adorano" - cf προσκυνέω / stesso verbo di *Mt* 2, 2. 11 - "la palma/scettro" nelle mani di Maria; che di Maria si tratti lo dirà la *Vita* attribuita a Massimo il Confessore); l'atteggiamento di rispetto amore riverenza da parte degli Apostoli non dice niente di diverso.

2. 8 Regina escatologica

---

[17] Non ci siamo soffermati sulla possibile connessione tra il *terzo gradino dell'altare* e il *terzo cielo* in cui Maria viene intronizzata secondo il *Liber Requiei*: in ogni caso il suo posto è "nel Tempio": terrestre o celeste che sia.

Il *Transitus Romanus* contiene un'eco della lettura mariana di *Ap* 12. Nel V-VI sec. il *Liber Requiei* racconta dell'intronizzazione della Madre di Cristo al terzo cielo: evento che deve essere oggetto di *annuncio* da parte degli apostoli.

Venanzio Fortunato († 600 ca.) nei suoi versi (*In laudem sanctae Mariae*) la contempla «Regina apud Regem perennem», «[Regina cui sunt] larga poli»; nella liturgia celeste dell'intronizzazione egli riprende i simboli della porpora e del diadema del *Protovangelo di Giacomo*, e usa il titolo «Regina angelorum» che però era già sostanzialmente in Efrem, senza particolari allusioni o riferimenti all'assunzione corporea (cf M. Jugie).

Il ruolo regale di Maria nella preparazione del "giorno del Signore" è affermato dalla *Vita* attribuita a Massimo il Confessore.

§ 3. Ambiti della proclamazione e riflessione sulla regalità di Maria.

Ci limitiamo a prendere in considerazione le opere citate in quest'ultima breve sintesi storica: il loro discreto numero (82) ha senz'altro valore dal punto di vista statistico.[18]

---

[18] Agostino: *Sermo* 184 - Ambrogio: *Epistula extra collectionem* 15; *De institutione virginum*; *Epistula extra collectionem* 14; *Expositio Evangelii secundum Lucam*; *Epistula* 4*; De paenitentia* 1; *Epistula* 10; *Hymnus* "*Intende qui regis Israel*"; *Exhortatio virginitatis* - Ambrosiaster: *In Epistula ad Romanos* - Andrea di Creta: *Omelia III* - Anonimo: *Contra haereticos* - Amphilochio di Iconio: *In occursu Domini oratio* - Apollinare di Laodicea: *In Ioannem.* - Attico di Costantinopoli: *Sermo in Natali Domini* - Cirillo di Gerusalemme: *Cathechesis* - Crisippo di Gerusalemme: *Homilia in sanctam Deiparam* - Cromazio di Aquileia: *Homilia in Matthaeum*; *Sermo* 23 - Cyrillona: *Carmen* - Didimo Alessandrino: *In Zachariam* - Efrem*: Nat* 1; 2; 4; 5; 8; 9; 12; 14; 16; 25; 27; *Diatessaron* 1; *Sogita* 2. - Epifanio: *Haer.* - Eusebio di Cesarea: *Quaestiones evangelicae ad Stephanum; Demonstratio evangelica* -

Una buona metà dei testi è rappresentato da omelie (22/24[19]) e da inni (19) destinati alla liturgia. Non mancano però i trattati esegetici (10), morali (2), dogmatici (4/5), polemici (3/4), le lettere (6), i poemi (8) e gli scritti agiografici (6) dei quali almeno tre hanno avuto nel corso della storia un'utilizzazione nella liturgia della Chiesa d'Oriente e d'Occidente.

Come si vede:

— i generi letterari sono vari;

— la destinazione liturgica è prevalente;

— cronologicamente i trattati dogmatici, le esposizioni della fede e gli scritti agiografici precedono le composizioni destinate alle celebrazioni liturgiche;

— *inni* ed *omelie* che documentano un interesse per questo tema specifico si rinvengono a partire dal IV secolo contemporaneamente all'affermarsi e al diffondersi - anche attraverso l'imitazione reciproca tra le chiese - delle grandi festività del Natale e dell'Epifania;

— nella stessa epoca l'esplosione del monachesimo, che

Gaudenzio da Brescia: *Sermo* 12 - Germano di Costantinopoli*: Omelia sull'Annunciazione* - Giorgio di Pisidia: *Bellum Avaricum* - Giovanni Crisostomo: *In Psalmum* 44 - Girolamo*: Liber interpretationum Hebraeorum nominum*; *Ep.* 49 - Gregorio di Elvira: *Tractatus Origenis* - Gregorio di Nissa: *Sermo de Annuntiatione; In Nat. Domini* - Gregorio Nazianzeno: *Poemata dogmatica* - Ildefonso di Toledo: *De Virginitate* - Ireneo*: Epideixis*; *Haereses* - *Liber Requiei* - Massimo di Torino: *Sermo* 61; *Sermo* 42 - Massimo il Confessore: *Vita di Maria* - Massimino il Visigoto: *De Nativitate Domini* - Nonno di Panopoli: *Paraphasis Ioannis* (poema) - Origene: *Homilia in Iohannem.* - Pietro Crisologo: *Sermo* 140 *ter*; 141; 142; 143; 146. - *Protovangelo di Giacomo* - Prudenzio: *Dittochaeum*; *Cathemerinon*; *Apotheosis* - Pseudo Metodio: *Sermo de Simeone et Anna* - Romano il Melode: *Hymnus XXXV* (Maas); *Hymne IX. L'Annonciation; Hymne XI. La Nativité [II]*; *Hymne XXXV. Marie à la Croix* - Sedulio*: Carmen Paschale*; *Hymnus* 2 - Severiano di Gabala: *De mundi creatione* - Siricio (Papa): *Epistula* 9 - *Transitus Romanus* - *Transitus W* - *Vangelo di Bartolomeo* - Venanzio Fortunato: *In laudem sanctae Mariae* - Zeno di Verona: *Tractatus* 1 e 2.

[19] È noto che i trattati di sant'Ambrogio sulla verginità sono stati compilati utilizzando le omelie da lui tenute in varie occasioni.

valorizza ed esalta la verginità, via di perfezione evangelica, attira con forza l'attenzione sulla dimensione regale-verginale che è propria di Maria, così come lo è - ovviamente e prima ancora - di Cristo.

§ 4. Una mariologia della regalità?

Un discorso su Maria elaborato a partire dalla sua "regalità" (dignità e ruolo-funzione nella storia della salvezza) finisce con l'abbracciare tutti i momenti del mistero che la riguarda; la valenza *sintetica* di questo approccio riteniamo sia un risultato non proprio secondario della ricerca. Si tratta, a guardar bene, di un punto di osservazione privilegiato che illumina adeguatamente l'agire salvifico di Dio: in Cristo e nella Chiesa. Il Dio fatto uomo - compimento delle promesse legate a Davide, ma destinato a regnare *per sempre* - non si capisce senza Maria, che questa regalità umana e messianica, secondo il misterioso piano divino, gli dona. Ugualmente la Chiesa-sposa («*regina*, *plane*» - per dirla con Ambrogio) non si spiega senza di lei. Maria non è - ci si passi l'espressione - il terzo incomodo nel mistero di Cristo e della Chiesa: è semmai il punto-chiave a partire dal quale l'uno e l'altra diventano comprensibili. Lo schema abbassamento-esaltazione, principio di comprensione della persona e dell'opera del Redentore, è anche lo schema che meglio chiarisce l'identità, la dignità, nonché il ruolo di cooperazione e mediazione che la Madre del Redentore è chiamata a svolgere nella divina economia. Nel pensiero dei Padri la Vergine - Madre di Dio e della Chiesa - dal cielo viene e al cielo ritorna, conducendo con sé, per donarli al Figlio e al Padre, tutti i salvati.

§ 5. L'incidenza del dato "culturale" nell'elaborazione della teologia della regalità.

La nostra prima attenzione è stata per le opere apocrife. Soprattutto il *Protovangelo di Giacomo* ha rivelato nella sua esposizione della vicenda terrena di Maria tracce di possibili agganci con un retroterra culturale che è quello, sostanzialmente, dell'Oriente antico[20]. Se nel corso dei secoli specialmente questo testo è stato tenuto in gran conto - più o meno dichiaratamente - nell'elaborazione del dato della regalità, occorre però aggiungere che esso (a prescindere dall'influenza avuta sul sorgere di qualche festa devozionale) ha fornito a un tema che è tutto *teologico biblico e liturgico*, alcuni "simboli" ma nulla più. Sant'Ambrogio, ad esempio, sembra lo conoscesse, ma si è guardato dal nominarlo e ha espresso la sua concezione della regalità di Maria ricorrendo ai simboli biblici - quanto mai appropriati ad esprimerla - offerti dal profeta Ezechiele e dai salmi. Il celebre apocrifo, alla stregua di altri, è un vangelo inculturato: il suo valore storico sta nell'offrire la testimonianza preziosa, perché prossima al momento sorgivo del cristianesimo, dell'attenzione e della profonda venerazione della Chiesa per la figura della Vergine, riconosciuta indubitabilmente come "la" Regina. Di più: i principali sottotemi che compongono il quadro della regalità di Maria sono in esso presenti, e fungono, in diversi autori dei secoli successivi, da stimolo per ulteriori approfondimenti.

Ma anche per la regalità di Maria - come del resto per la regalità di Dio - bisogna guardarsi dal sopravalutare la presenza dei dati di chiara matrice culturale, che supportano e veicolano talora egregiamente il dato teologico, ma non per questo lo sostituiscono, né lo vanificano.[21]

---

[20] Non diciamo "Vicino" Oriente, perché l'eco di tradizioni riguardanti il Buddha allarga di fatto l'area geografica che può aver fornito uno spunto all'estensore dell'apocrifo.

[21] Scrive L. Sembrano (*La regalità di Dio*, *op. cit.*) che nel secondo dopoguerra anche in campo biblico si è fatto «un uso più cauto delle fonti dell'orientalistica antica, pur senza prescinderne del tutto» (p. 28); «Si ha l'impressione ... che gli eccessi verificatisi nell'esegesi del XX secolo siano riconducibili ad un oblio dell'originalità e della peculiarità della simbolica

Un tentativo abbastanza recente di spiegare l'interesse per Maria "regina" come il riflesso dell'interesse per la figura e il ruolo dell'imperatore bizantino, e delle imperatrici o regine consorti, è quello compiuto da G. Steigerwald[22]. Egli afferma che i primi indizi di venerazione per Maria Regina si notano all'inizio del V secolo e che la fissazione del suo rango di regina-madre risalirebbe allo stesso torno di tempo. Sarebbero stati la dignità e il ruolo delle regine terrene (e, più in generale, l'analogia tra i regni di questo mondo e il regno celeste) ad influire sul modo di rappresentarsi la madre di Cristo-Re. L'imperatore bizantino era considerato "immagine" di Cristo-Re e la vita dei beati era concepita sul modello della vita di corte. Ad esercitare un influsso sul culto di Maria "regina" avrebbero contribuito figure come quelle di Galla Placidia (che guidò l'impero al posto del figlio minorenne a partire dal 425) e di Teodora (consorte di Giustiniano, regina dal 527 al 548). L'autore del saggio rileva che proprio in quest'epoca il ruolo regale di Maria è più frequentemente menzionato, anche se - lo ammette - non tutti i fattori che hanno influenzato lo sviluppo di questa *idea* sono a nostra conoscenza, e nella fede popolare possono essere nascoste motivazioni che ci sfuggono.[23]

Qualcosa di vero c'è in tutto questo. A partire da una certa epoca (ma non prima del VII sec.[24], che ci rivela l'esistenza di uno schema teologico interpretativo già solido e completo) nella spiegazione della regalità di Maria hanno giocato un ruolo le precomprensioni provenienti dall'esperienza politica e mondana

---

biblica» (p. 33).

[22] *Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte*, in *Marianum* 37 (1975) pp. 1-52.

[23] *Ivi*, pp. 49-52.

[24] L'intronizzazione, nel poema di Venanzio Fortunato, non supera i limiti di un *cliché*, e, lo abbiamo visto, gli elementi descrittivi sono materiale preesistente, che proviene da documenti del II-III sec. Anche un poema d'occasione come quello di Corippo, *In lode di Giustino*, va valutato meno sommariamente.

che hanno via via appesantito il linguaggio teologico. Molte ricerche compiute nel nostro secolo prima del Concilio recano le tracce di questa impostazione: secondo la quale sarebbe possibile parlare di regalità anche per Maria solo a condizione di partire dal *De regimine principum* della scuola tomista, sarebbe possibile pensare tale regalità come discendente (per via deduttiva e, al massimo, per convenienza) dalla considerazione della regalità di Cristo. Tale modo di pensare è forse tra le cause del ristagno delle ricerche nel periodo postconciliare: ma da simili impostazioni già l'enciclica di Pio XII aveva preso le distanze.

Ci sembra che tornare ai Padri della Chiesa e, con il loro aiuto, alla Bibbia e alla Liturgia, sia la strada migliore per comprendere e valorizzare appieno un dato di fede relativo a una *funzione* essenziale della Vergine nella *vita* e nella *missione* della Chiesa, nella vita e nella missione di ogni cristiano.

§ 6. La regalità di Maria oggi.

6. 1 Convalida teologica e antropologica

Ripensando oggi al dato della regalità di Maria non possiamo non ritornare alla fonte, la Parola di Dio, che ce la *annuncia*: c'è, infatti, un *lieto annuncio* che riguarda proprio la "regalità" della Madre del Signore (Crisippo di Gerusalemme parla esplicitamente di εὐαγγέλιον).

Questa Parola *rivelata* non indica in Maria la "regina" nel modo in cui ce lo aspetteremmo: cioè attraverso l'uso di un qualsiasi termine tecnico specifico[25]. La sua regalità, che per la

[25] La proclamazione della regalità di Cristo, nel Nuovo Testamento, è fatta in termini espliciti; c'è però un fraintendimento del suo significato da cui Gesù si difende (si *sottrae*). La sua vita e le opere da lui compiute dicono in quale senso Gesù sia "re". Ma il significato della regalità di Gesù è esattamente quello della regalità di Maria che filtra dalle pagine della Scrittura: la "regina"

divina condiscendenza[26] precede (in vista della divina maternità) e accompagna (come parte integrante e costitutiva) la regalità di Cristo e la signoria regale di Dio, ci è indicata in forma *discreta*, quasi *velata*.[27] Abbiamo compiuto un lungo percorso e ci siamo messi in ascolto di molti autori prima di giungere a decifrarla in tutta la sua nitidezza e consistenza.

Essa è *presente* nell'annuncio dell'angelo: in quel χαῖρε, κεχαριτωμένη lucano che equivale, ancora per Crisippo, a una sorta di "Salve, Regina" *ante litteram*; che è, anche per Romano il Melode, il saluto del 'comandante' (delle schiere angeliche, evidentemente) alla *regina*.[28]

È *implicita* nell'acclamazione di Elisabetta (*Domina* è la *mater Domini*).

È *evidente* soprattutto nei due quadri, straordinariamente eloquenti, di un dittico.

— La figura regale di Maria è *centrale* nella visita dei Magi, nel luogo e nel momento in cui si adora il Re che si rivela "bambino" tra le braccia materne; l'adorazione dei Magi è un atto cultuale che si svolge nella *casa* della *Domina*: prefigurazione-anticipazione della Chiesa che adora il suo Signore tra le braccia di Maria: *trono veramente regale*. I santuari mariani sono intesi, storicamente, come luoghi in cui abita la Regina.[29]

è l' "*umile serva*" del Signore, in tutto simile al Figlio.

[26] Dio, nella pienezza del tempo, regna nel mondo per mezzo di Maria (la "donna" di *Gal* 4, 4). Il servizio regale di Maria («praebet Maria fidele servitium») è la via di ingresso del Re e della signoria regale di Dio (del regno di Dio), nel mondo.

[27] Complice, come abbiamo visto, il genere letterario midrashico: il cui uso non è certamente casuale, bensì *intenzionale*.

[28] Germano di Costantinopoli - parafrasando il κεχαριτωμένη - saluta Maria così: «Ave, o piena di grazia, *porpora rosseggiante e regale, che hai rivestito l'incarnato Re della terra e del cielo*» (*Omelia III. Discorso per l'Annunciazione della SS. Madre di Dio*).

[29] È evidente che non ha senso distinguere tra santuari *mariani* e santuari che mariani non sono; "mariani" può significare solo "marcatamente", "segnatamente", mariani. Ogni luogo in cui si adora Dio è *domus Mariae*, l'*aula*

— La figura regale di Maria è ugualmente *centrale* («Tu sei *al centro* della stanza nuziale», diceva s. Romano) là dove il Re crocifisso porta a compimento l'opera del nostro riscatto con il suo sacrificio: egli ha accanto a sé la madre in qualità di Regina-Sposa, *socia della Redenzione* (che con i pochi discepoli rappresenta tutta la "famiglia", o la "corte" del Sovrano, che lo *assiste*, *soffre* con lui, ed *offre* il suo sacrificio al Padre). Qui, di nuovo in un contesto cultuale (e il più alto, al di sopra di ogni immaginazione) la *nuova Eva* è costituita *mater universorum*. Nella *Sposa del Re* riconosciamo già la Chiesa di cui Maria è inizio e membro sovraeminente, suo *centro*, come diranno gli *Atti degli apostoli* (cf *At* 1, 14).

La *regalità "nascosta"* ha un significato che riguarda anzitutto la persona della Vergine. Come c'è un segreto messianico, così c'è un'identità misteriosa che è propria dell'umile Madre di Gesù: quella di *Domina-Regina*, nome nuovo della *serva di JHWH* (cui il Messia ha donato la prima lettera del suo stesso nome, sostiene s. Efrem[30]).

Ma la *regalità nascosta* di Maria ha un significato che riguarda anche la Chiesa i cui membri sono le *membra di Maria* (la Chiesa - stando a s. Efrem - è *corpo* di Maria[31], e in quanto tale *corpo di Cristo*; la liturgia medievale non dirà forse: «adorna, Maria, tympana tua, id est membra ecclesiae tuae»?[32]).

Regis per antonomasia.

[30] «καὶ γνώτωσαν ὅτι ὄνομά σοι Δέσποινα»: insisterà sul nome nuovo di Maria anche Germano di Costantinopoli: *In Praesentationem SS. Deiparae* II (in *PG* 98, col. 317 B; cf *Sal* 83 [82], 19).

[31] Per s. Efrem, con l'Incarnazione del Verbo «comincia dunque un tempo nuovo, quello delle realtà, che succede a quello delle figure: è il tempo di Cristo e della Chiesa, *la Chiesa il cui corpo è il corpo di Maria; dal momento che Maria è benedetta fin dall'inizio, lo è anche la Chiesa*» (P. YOUSIF, *Maria e la fine dei tempi in sant'Efrem*, in AA. VV., *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico patristico storico: «Études Mariales (1984-1986)»*, Città Nuova Editrice, Roma 1994, p. 65).

[32] Così un'orazione del *Breviarium Gothicum* (cf M. GARRIDO, *La Realeza de María en las liturgias occidentales*, in *Estudios Marianos* vol. XVII

L'elaborazione teologica dei Padri chiarisce in tutta la sua portata il significato della dignità regale della Vergine e la mette in connessione con la dignità ruolo e missione regale di *tutto il popolo di Dio*, cui essa appare ordinata: Maria è Regina affinché tutto il popolo di Dio possa riacquistare la propria regale dignità.[33] Proprio l'approfondimento patristico ci lascia intravedere che cosa Dio effettivamente ha detto *a*, *di*, *per* Maria, e che cosa - in lei - ha detto *a*, *di*, *per* ogni cristiano ed ogni uomo chiamato a divenire «familiare di Dio» (cf *Ef* 2, 19).

C'è un disegno, un progetto *salvifico* che riguarda ogni uomo, di ogni tempo, fino alla consumazione dei secoli: una ricapitolazione universale. Dio *ri*comincia dall'*inizio*, *ricreando la donna a sua immagine e somiglianza*, la donna *secondo il suo cuore* («*speculum* maiestatis, *imago* bonitatis illius»), arricchendola di grazia (del tesoro dei suoi doni, del suo *Spirito*) e si dona, umiliando se stesso, a lei, Vergine Immacolata, per diventare *uomo* e *salvatore di tutto il genere umano*: nella carne che assume da Maria l'Emmanuele salva ogni carne.

In Maria appare ritrovata e definitivamente ricostituita la relazione *sponsale* dell'umanità con il suo Dio. Maria rappresenta a un tempo il rinnovato eterno "sì" di Dio all'umanità uscita dalle sue mani creatrici, e il primo autentico e definitivo "sì" dell'umanità rinnovata al suo Signore. È la *nuova Eva* a pronunciarlo, la *mater nova* di ogni vivente per Cristo. *Nuova Eva* sul Calvario, certo, ma *nuova Eva* fin dal primo momento della sua esistenza, quando Dio la *ricreò* stabilendola nella pienezza delle prerogative creaturali originarie (prerogative *di grazia*, e perciò *regali*). Il dato teologico contiene un'indicazione

---

[1956], p. 107). Nell'orazione, la Madre di *Colui che tutto vede* è invitata ad "ornare", abbellire le *membra* della *sua* Chiesa; perché la Chiesa è una realtà che *le* appartiene.

[33] Nel suo ingresso nel Santo dei Santi la Vergine ha «posto una *veste purpurea* veramente rivestita da Dio addosso a noi, che nell'Eden eravamo stati denudati dell'indumento glorioso e non tessuto da mano umana» (GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Omelia I. Per l'Ingresso della SS. Madre di Dio*, 13).

antropologica specifica: Dio sceglie di nuovo la *donna* come *instrumentum* (e nel caso specifico di Maria come *mysterium*) *salutis*.

Un altro dato teologico importante è quello che si riferisce alla *mediazione*. Maria è costituita *via di accesso* (*porta regale*) di Dio verso la sua creazione e *via* percorribile dalle creature per accedere al loro Creatore: Cristo Signore (ricordiamo il simbolo della *scala* di Giacobbe applicato abbastanza presto a Maria). Dio *comunica* e *dona* se stesso attraverso le sue creature[34], e mai donazione di Dio all'uomo sarà più grande di quella attuatasi in Maria («nec primam similem visa est, nec habere sequentem»). La *Mater Regis-Domini* è il segno più alto dell'amore di Dio per l'uomo; la Vergine, che lo Spirito riempie di sé, è posta nella condizione di donare al mondo l'Amore di Dio fatto uomo, l'Unigenito del Padre; questa è la sua *missione perenne*, nella quale è visibile una connotazione di tipo - potremmo dire - *sacramentale* (Maria comunica ciò che significa, proprio come Cristo: sacramento unico di salvezza).

La *cooperazione* della creatura consente al Salvatore e Creatore di tutto, di raggiungere e riscattare tutta la creazione («andate in tutto il mondo, e annunciate il vangelo ad *ogni* creatura» è stato ordinato agli apostoli da Cristo; ora, qual è il luogo della terra che non sia stato evangelizzato dalla Madre del Signore? A partire dalla visita ad Elisabetta).

Ma *quanto* si estende - nel *disegno di Dio su Maria donna-nuova - questa cooperazione*? L'*onnipresenza* della Vergine in tutto il dispiegarsi dell'economia salvifica - dal progetto di salvezza annunciato da Dio immediatamente dopo la caduta (*Gen* 3, 15), dalla predestinazione ed elezione, alla sua missione come *mater Regis* e *universorum Regina*, fino al compimento finale in cui risplende come «Donna vestita di sole», «coronata di stelle»:

---

[34] È Dio che rigenera, ma lo fa sacramentalmente, attraverso le creature e la creazione, nelle quali dimora e che rende adatte e capaci di comunicare la grazia che salva (cf la *Benedizione dell'acqua* nel rito del Battesimo).

in una parola, dall'eternità all'eternità - è emblematica e paradigmatica. Non c'è evento salvifico sul piano comunitario e personale che possa prescindere non tanto dal "sì" storico di Maria, ma dal progetto di Dio che l'ha inserita nel suo stesso divino agire. Perché - innumerevoli volte ce lo ripetono i Padri - è *per eam* che Dio, nel Figlio, ieri oggi e sempre si autocomunica. Quando pensiamo al ruolo regale della Chiesa, non possiamo dimenticare che della Chiesa Maria è *origine, immagine, fonte*, e che in essa, per Cristo con Cristo e in Cristo, ha un ruolo ineliminabile. I Padri esplicitano semplicemente un concetto paolino quando sostengono che come per mezzo di una sola donna, Eva, la morte è entrata nel mondo, così per mezzo di una *sola* donna, e per mezzo di un *solo* uomo, Gesù Cristo, è entrata nel mondo la Salvezza (cf *Rm* 5, 12-20).

In Maria Dio esprime il suo *progetto originario sull'uomo*: un progetto grandioso. Disegnando l'intero quadro della dignità e del ruolo regale di Maria, i Padri (sul fondamento della Parola di Dio) danno un'idea straordinaria del destino al quale siamo tutti chiamati: sul piano delle relazioni con Dio, sul piano della dignità e della missione personale. Per l'infinita potenza della grazia siamo chiamati alla pienezza della vita, alla bellezza, alla pace con il Creatore e le creature, e siamo proiettati verso un destino eterno nel quale quello che saremo ancora non lo sappiamo: un destino di "gloria", la «gloria filiorum», immagine della gloria dell'Unigenito del Padre «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1, 14).

Per il raggiungimento di questo fine ultimo la *nuova Eva* è costituita *Madre dei viventi* (perché è Madre del *Vivente*, di Dio)[35]. Maria è parte in causa nella rigenerazione e nella realizzazione piena di ogni uomo, che ella sorregge, educa, fa crescere fino al raggiungimento della piena conformazione all'immagine del Figlio suo. Ella è inserita, come strumento di

[35] *Madre universale*; la Madre di Dio è l'acqua della *rigenerazione universale.* C'è un nesso tra la rinascita di ogni uomo attraverso il battesimo e Maria.

salvezza, nell'agire trinitario di Dio, del quale condivide regalità e signoria, perché con il Padre condivide il Figlio: Re e Signore. La Chiesa è chiamata a sua volta, attraverso l'annuncio del Vangelo e i sacramenti della fede, a *cooperare* con Dio nella rigenerazione di ogni creatura.

La presenza di Maria nella Chiesa è costitutiva della Chiesa stessa: non esiste una chiesa separata da Maria; non è del tutto esatto dire che Maria è la somma di tutto ciò che la Chiesa e i cristiani sono: è vero piuttosto che Maria, per opera di Cristo, è la *fonte* da cui i fedeli attingono tutto il loro essere secondo il disegno di Dio. Il volto *mariano* della Chiesa scaturisce dall'attingere incessantemente verginità, fedeltà, amore sponsale e materno da Maria: *Mater et Regina Ecclesiae*. Con la forza dello Spirito la Chiesa è chiamata e resa idonea a rivelare al mondo il volto di Cristo, che è il volto *paterno* di Dio («chi vede me vede colui che mi ha mandato»: *Gv* 12, 45); ma nello stesso tempo è chiamata a rivelare al mondo il volto *materno* di Dio. "Rivelare", per la Chiesa, non altro può significare che "essere". Volto *paterno* e *materno* dicono la sollecitudine misericordiosa di Dio: Maria, e il Figlio suo, sono icone delle "viscere di misericordia" del Padre (*Regina misericordiae*, accanto al *Re misericordioso*).

6. 2 Convalida liturgica

La presenza di Maria nella Chiesa è presenza anche - e prima di tutto - nel *mistero celebrato dalla Chiesa*. Nella Chiesa che prega e adora Gesù, Maria è presente come colei che adora il suo Signore («egli è il tuo Signore, prostrati a lui» *Sal* 45 [44], 12) che ella stessa personalmente dona. Con la Chiesa la Vergine rinnova l'offerta del sacrificio che ci ha procurato la definitiva riconciliazione con Dio.

Nelle due tavole del dittico di cui abbiamo parlato troviamo i seguenti elementi che orientano la considerazione teologica della regalità di Maria verso il culto: troviamo infatti il *popolo radunato* attorno al Signore, nella *casa del Signore* (la

casa di Maria in Matteo), per *adorare* il Signore che è presentato all'adorazione dalla Regina-Madre, e *offrirgli i doni* (la mirra allude già al sacrificio della Croce, pertanto nel primo vangelo Maria è già nell'episodio dei Magi associata al sacrificio supremo del Figlio presso la cui croce "starà" nell' "ora" stabilita dal Padre, come *Virgo offerens*).

Queste sono le premesse per affermare che la presenza di Maria *con la Chiesa* nella celebrazione del mistero di Cristo, e specialmente nella celebrazione eucaristica, è uno degli elementi essenziali del celebrare:

> «Immo, secundum liturgiae sensum, hoc tenendum est: Matrem Iesu, quae adfuerit convivio nuptiali Canae, eucharistico adesse Ecclesiae nuptiali convivio. Quare communitas fidelium cotidie Eucharistiam celebrat cum gloriosa Virgine Maria in primis communicando».[36]

Nel corso della nostra ricerca abbiamo incontrato più di una testimonianza eloquente circa la presenza della *Madre di Dio* nella *comunità che celebra* l'Eucaristia; oggi tuttavia si ammette che questo rapporto è poco noto perché poco studiato.[37]

Le feste mariane di cui si è via via arricchito il calendario liturgico, in Oriente prima, in Occidente dopo, sono particolarmente trasparenti sotto questo aspetto. La contemplazione del mistero della *Dormizione-Assunzione* porta Andrea di Creta[38] ad affermare la presenza *effettiva, reale, attiva* di Maria Regina *nel mistero celebrato*:

> «La Madre del Verbo secondo la carne ci invita a questo spirituale banchetto di parole, oggi ci stanno davanti questa tavola regale e questa materia di parole, abbondantemente colma

---

[36] Intr. f. 9, *B. M. V. de Cana*: *CMBMV*, p. 34.

[37] Cf A. AMATO, *Eucaristia*, in *NDM*, p. 527.

[38] O l'autore che sotto il suo nome, ma in linea con il suo pensiero, ha steso questa parte dell'omelia.

dei misteri compiuti da Dio...

Anche io oggi sono convitato di questo banchetto, straniero e ospite, e indicatore di alte visioni, al di là del mio merito. E non avvenga che qualcuno si rifiuti al convito, considerando la bassezza del nostro scarso pregio! Infatti le mistiche esposizioni di queste visioni ispirate da Dio sono state preparate non da noi ma dalla stessa Madre di Dio: e poiché la tavola è piena di esse e invita i sacri commensali, suvvia andiamo verso la profondità dello Spirito secondo quanto esso merita!

Colei che ha generato secondo la carne la Sapienza stessa, ora propriamente la imita e presenta benevolmente per il convito tutta se stessa come una tavola mistica e celeste, preparata per coloro che sono iniziati spiritualmente alle cose divine: non immolando vittime o versando bevande fuori dalla coppa come una volta erano quelle sacre vittime e quella coppa accoglitrice del nettare divinamente perfetto, ma presentando manifestamente le visioni veramente divine ed eccelse dei misteri che la riguardano[39]. Invitando quindi ad esse noi che ci siamo qui raccolti, ella, l'iniziatrice della festa, da se stessa manifesta proprio da qui quanto è grande la casa della Sapienza e in certo modo mostra se stessa come tavola santissima, perché ha portato nel suo seno provvidenzialmente tutto intero il pane vivificante, Gesù Cristo nostro Signore e Dio, vita eterna...». [40]

Un passo come questo mette adeguatamente in risalto il ruolo di Maria "Regina" nella celebrazione eucaristica.

La sinassi è un banchetto spirituale per *coloro che sono iniziati*[41] *spiritualmente alle cose divine*; celebrare i misteri significa *contemplare le visioni*, e inoltrarsi nelle profondità dello Spirito. Maria *personalmente*, l'*iniziatrice* della festa, *invita al*

---

[39] Qui, la Dormizione, in particolare.

[40] ANDREA DI CRETA, *Omelia VI. Per la Dormizione della santissima nostra Signora Madre di Dio*. Traduzione, introduzione e note a cura di Vittorio Fazzo, Città Nuova Editrice 1987, pp. 143-144.

[41] Ricordiamo appena quello che abbiamo detto circa il senso del "nascondere" la regalità in Matteo (cf *sopra*, pp. 432ss).

banchetto, in qualità di Madre del Verbo secondo la carne (il celebrante è un invitato come gli altri che ha il compito di indicare, mostrare le alte visioni offerte dalla Madre di Dio). La stessa Madre di Dio *prepara le mistiche esposizioni delle visioni ispirate da Dio* che l'omileta si accinge a sminuzzare per i fedeli; c'è una tavola *regale* (il pane e il vino eucaristici) e c'è una *materia* di parole.

La Chiesa si ciba della Parola che viene da Dio, che qui è mediata da Maria-Sapienza di Dio[42]. *Colei che ha generato la Sapienza stessa* ora la imita, e *presenta benevolmente per il convito tutta se stessa come una tavola mistica e celeste;* è lei che *presenta manifestamente le visioni veramente divine ed eccelse dei misteri che la riguardano*[43]; *da se stessa manifesta proprio da qui* [dalla sinassi] *quanto è grande la casa della Sapienza e in certo modo mostra se stessa come tavola santissima, perché ha portato nel suo seno provvidenzialmente tutto intero il pane vivificante.*

Sulla presenza della *vera Regina* nella celebrazione dei santi misteri lo Ps.-Metodio è - lo abbiamo visto - ugualmente esplicito: per questo autore Maria è «l'*altare vivente* del Pane di vita». Lo stesso Venanzio Fortunato loda la Vergine così: «tuus uterus cibus atque salus». Più tardi sarà s. Bonaventura ad affermare:

> «Sicut *per eam* (b. V. M.) hoc sacratissimum corpus nobis datum est, ita *per manus eius debet offerri*, et *per manus eius accipi sub sacramento*».[44]

Potremmo moltiplicare le citazioni.

Ritrovarsi per celebrare il mistero pasquale di Cristo è sempre un ritrovarsi convocati per celebrare anche colei che a

---

[42] La funzione magisteriale è intrinseca alla funzione regale.

[43] Ecco perché - si potrebbe dire - Maria «conservava tutte queste cose nel suo cuore».

[44] Citato da A. AMATO, *Eucaristia*, in *NDM*, p. 527 nota 30.

Cristo è eternamente *associata nel tempo della salvezza* che si attua, e raggiunge ogni uomo, nell'oggi dell'azione liturgica. Certo, ci sono momenti in cui è più facile e spontaneo riconoscere la presenza regale di Maria nella liturgia. Basti pensare alla solennità di Maria SS. Madre di Dio, nell'ottava del Natale: il canto processionale[45] dell'antifona *Salve sancta Parens* non lascia dubbi circa l'intenzione della Chiesa di porre al centro della celebrazione, accanto a Cristo, la Regina-Madre; e in una solennità come questa è evidente che il "gloriosa" del *communicantes* risulta particolarmente trasparente ai convenuti. Occorre però aggiungere: quello che la Chiesa in alcune occasioni mette maggiormente in evidenza è *latente* in tutte le celebrazioni eucaristiche, anche se le accentuazioni sono di volta in volta diverse, talora più discrete.

All'interno dell'*anno liturgico*, attualmente, la memoria di Maria Regina è collocata e armonizzata con la sua Assunzione al cielo. Ma non possiamo dimenticare l'indicazione della Tradizione: la prima assunzione al cielo di Maria in anima e corpo è avvenuta nel momento del concepimento del Figlio di Dio. La festa della Theotokos, che possiamo pensare vicina alla solennità di Maria SS. Madre di Dio nell'ottava del Natale, era già una festa, oltre che della Regina Madre e della Regina Sposa, della *Regina del cielo* (εἰς βασιλίδα γὰρ μεταστήσῃ οὐράνιον: Crisippo).

Ci sono altri momenti in cui la nota della regalità dovrebbe essere maggiormente esplicitata sul piano celebrativo. Non è possibile non contemplare adeguatamente, nel tempo quaresimale, la *Compassio Virginis* e la sua elezione a *madre universale*: «Stabat sancta Maria, caeli regina et mundi Domina iuxta Crucem Domini nostri Iesu Christi dolorosa»[46]. Sono, ancora, evidenti celebrazioni della regalità di Maria quelle che commemorano la sua Immacolata Concezione, e la sua Natività[47].

---

[45] Almeno nelle chiese annesse ai monasteri.

[46] Cf *Lectionarium pro missis de b. M. V.*: f. 11, *B. M. V. iuxta crucem Domini I* (versetto alleluiatico).

[47] Lo Ps.-Metodio proclama la regalità di Maria in occasione della festa della "Presentazione *del Signore*"...

Le celebrazioni mariane del calendario sono occasioni preziose per esplicitare di più il significato della presenza regale di Maria nella Chiesa in preghiera, che però è tratto essenziale di ogni celebrazione propriamente liturgica. "Ritrovare" Maria per celebrare con gratitudine la sua umile ma essenziale cooperazione all'opera della salvezza è rispettare la *veritas* della celebrazione del mistero pasquale del Signore.[48]

6. 3 Convalida esistenziale

La *Lumen Gentium* al n. 36 parla del *"munus regale" del*

[48] La *CMBMV* va benissimo - in questo senso ha anche un grande valore pedagogico - ma occorre andare oltre, e recuperare una sensibilità per tale "presenza" in tutte le celebrazioni liturgiche. Per non fare che un esempio, nel conferimento del sacramento del battesimo andrebbe evidenziato adeguatamente il ruolo di Maria nella "rigenerazione" dei figli di Dio (dal momento che questa è la sua missione regale); non basta dire che Cristo è nato da Maria perché tutto, con ciò, sia detto. - Mediazione primaria è quella di Cristo, certamente, ma mediazione 'immediata' è quella di Maria-Chiesa (di Maria che si prolunga e si espande nella Chiesa, e della Chiesa che fa incessante riferimento alla Madre di Dio). - Un cenno soltanto al ruolo dell'arte sacra: ci sono basiliche nelle quali, da qualsiasi porta si entri, i fedeli sono messi nella condizione di posare lo sguardo sull'immagine della Vergine che tiene tra le braccia il Bambino: non raramente le immagini di entrambi sono coronate; il senso dell'ingresso nel tempio è in questi casi felicemente espresso. Ma su questo punto, la divina liturgia di s. Giovanni Crisostomo insegna: i riti preparatori fanno *immediato* e *previo* riferimento alla Madre di Dio. Nei riti preparatori dei ministri si prega così: «*Aprici la porta* della compassione, o benedetta Madre di Dio... *Per te* possiamo noi essere liberati dalle difficoltà: poiché *tu sei la salvezza del popolo cristiano*. - Tu che sei *sorgente di pietà*, ottienici compassione, o Madre di Dio. Guarda al popolo che ha peccato. Mostraci, come sempre, la tua *potenza*: perché in te speriamo». Nella preparazione delle oblate: «In onore e in memoria della più che benedetta, gloriosa *sovrana nostra* la Madre di Dio e sempre vergine Maria, *per la cui intercessione accogli, Signore, questo sacrificio sul tuo altare iperuranio*» (M. B. ARTIOLI, *Liturgia eucaristica bizantina*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1988, pp. 31-32 e 100).

popolo di Dio e lo interpreta come dominio sul peccato, inserzione dello spirito cristiano nelle strutture del mondo e libertà filiale.

In comunione con Maria, la donna che la tradizione talora ha interpretato come colei che schiaccia *personalmente* la testa al serpente (*Gen* 3, 15), la Chiesa è chiamata ad operare per sconfiggere il male, allontanandolo da se stessa e dal mondo; al mondo la Chiesa annuncia il Vangelo della salvezza, ma questo annuncio è la missione regale originaria della «Regina Apostolorum» («queste cose annunciale a tutti, per queste cose sii regina», in un inno di s. Romano).

La scelta radicale per Dio rende la Chiesa luce delle genti; l'adesione totale al suo Signore la conduce ad un incessante impegno di liberazione di tutte le strutture mondane dal peso delle conseguenze del peccato, cioè della lontananza da Dio. Là dove, attraverso l'annuncio del Vangelo, avanzano Maria e il Figlio - come nella visione dello Ps. Teofilo di Alessandria (*Omelia sulla fuga in Egitto e sul monte Coscam*) - gli idoli crollano da soli, e la creazione stessa si inchina e si mette a servizio del suo Liberatore.

L'emancipazione più grande che possa essere prospettata, e di fatto conferita, ad ogni uomo è la *riconciliazione* con Dio - mediante la rigenerazione dall'acqua e dallo Spirito - e la *ricollocazione* nella dignità filiale. Ogni risposta della Chiesa alla multiforme azione dello Spirito, è resa possibile dalla molteplice intercessione di colei che è *mediatrice di tutte le grazie*.

Libertà regale (cf *Sal* 8), *servizio umile* a Dio (nella invocazione e nella lode), e ai fratelli (nel quotidiano esercizio della carità) sulle orme di Maria che è "*regina humilis*" (o meglio «regina *quia* humilis») sono segni della *novità di vita* che è propria dei figli della luce (nati - come «il primogenito di molti fratelli» - da Dio e da Maria). Alle loro mani il Signore affida di nuovo la sua creazione perché possa finalmente godere i frutti della riconciliazione resa possibile dall'eterno "sì" della Vergine.

La missione regale dei cristiani consiste nell'essere fermento costante di emancipazione, di liberazione, di elevazione, di consapevolizzazione della dignità insita in ogni uomo, di rinnovamento profondo delle strutture e soprattutto delle relazioni.

Se ciò faranno con l'umiltà, con la dedizione generosa e sincera che è tipica della «perfetta discepola di Cristo» ("*Domina*" perché "*ancilla*", *la più grande* perché *la più umile, la più vicina agli uomini* perché *la più vicina a Dio*), il mondo non potrà che gioire della presenza di questo lievito, non potrà non ricercarne l'origine, e alla fine non potrà non confessare che - come il Figlio suo Gesù - anche Maria è

«*Signora* e *Regina* ... di tutta la creazione»[49]

a gloria di Dio Padre (cf *Fil* 2, 11). Ci sembra questo il modo autentico di celebrare, nella liturgia e nella vita, una presenza salvifica per il dono della quale non loderemo mai abbastanza la Trinità beata. L'accoglienza della "Regina" che *come* Cristo e *con* Cristo «sta alla porta e bussa» (*Ap* 3, 20) farà sì che non suonino vuote le parole dell'inno

«Veni, *praecelsa Domina*;
Maria, tu nos visita...»[50]

dove la proclamazione della dignità e del ruolo regale della Vergine si fa *invito* e *preghiera.*

---

[49] κυρία καὶ δέσποινα ... πασῆς τῆς κτίσεως (cf L. J. L. M. DE GRUYTER, *De beata Maria Regina. Disquisitio positivo speculativa*, *op. cit.*, p. 72).

[50] In Visitatione b. M. V., Hymnus ad Officium lectionis.

INDICE

PREMESSA 3

PIANO GENERALE DELLA TESI 7

BIBLIOGRAFIA 13

INTRODUZIONE 57
1. Il titolo “Regina”, tra accoglienza e rifiuto 57
2. La continuità dell’insegnamento magisteriale: dall’enciclica *Ad caeli Reginam* (1954) all’enciclica *Redemptoris Mater* (1987) 62
3. La Liturgia romana, tra continuità e rinnovamento 75
4. Oggetto, metodo e struttura della ricerca 86
4. 1 La domanda alla Tradizione 86
4. 2 L’orizzonte biblico 87
4. 3 Il culto liturgico 88
4. 4 Ulteriori risultati della ricerca 89

PARTE PRIMA. IL TITOLO MARIANO “REGINA” NELLA TRADIZIONE PATRISTICA 93

CAP. I - TESTI APOCRIFI 96
1. Il *Protovangelo di Giacomo* 96
2. I *Transitus* 115

CAP. II - LE PRIME INTUIZIONI: DALLE ORIGINI AL CONCILIO DI EFESO (431) 131
1. La Vergine davidica 133
2. La Sposa del Κύριος - Δεσπότης 140
3. “Virgo-Mater Domini-Regis” 145
4. Regina nella Chiesa 156
5. L’eccellenza 163
6. Conclusioni 167

CAP. III - EFREM SIRO. “ORDINEM *INVERTIT* ALVUS MARIAE TUAE” 171
1. Il punto di partenza 174
2. La davidicità 179
3. La maternità regale 181
4. Il ruolo regale di Maria nell’*historia salutis* e nella Chiesa . . . 184
5. L’eccellenza 187

6. Conclusioni 189

CAP. IV - AMBROGIO DI MILANO. LA "VIS EXEMPLARIS" DI MARIA NELLA CHIESA 193
1. Una strada da abbandonare 193
2. Il campo di indagine 195
3. Precisazioni preliminari 196
4. Testi 200
5. Conclusioni 221

CAP. V - IL PERIODO POSTEFESINO: LINEE DI SVILUPPO 225
1. Pietro Crisologo. "Domina" per volontà di Cristo 226
2. Crisippo di Gerusalemme. Il "vangelo" della regalità di Maria 240
3. Pseudo-Metodio. "Vera" Regina 251
4. Romano il Melode. "Regnavit 'a ligno' Domina" 260
5. Venanzio Fortunato. "Regina felix" 269
6. Ildefonso di Toledo. "Ut serviam tibi" 281

CAP. VI - SINTESI DELLA TEOLOGIA PATRISTICA SULLA REGALITÀ DI MARIA 297
1. La predestinazione - l'elevazione - l'elezione 297
2. La singolarità 298
3. La condizione "umana" regale 299
4. La sacralità 300
5. La Sposa di Dio 301
6. La necessità della cooperazione creaturale e mediazione salvifica di Maria 302
7. "Virgo Mater Regis-Domini" 303
8. Tratti distintivi della Regina 307
9. La centralità della mediazione di Maria come conseguenza e scopo della sua dignità regale. - "Nuova Eva": l'altro nome della Regina 311
10. La mediazione della Regina nella vita della Chiesa 315
11. Regina di tutte le creature 322
12. La venerazione 323

APPENDICE. LA «*VITA DI MARIA*» ATTRIBUITA A MASSIMO IL CONFESSORE. "REGINA NEGLI ULTIMI GIORNI". 325

PARTE SECONDA. LA "REGALITÀ" DI MARIA: L'ORIZZONTE BIBLICO 337
Introduzione 339

CAP. I - LETTURA ANTICA E RECENTE DELLA S. SCRITTURA IN RELAZIONE AL TEMA DELLA "REGALITÀ" DI

MARIA 345
1. Passi tratti dall'Antico Testamento 345
2. Passi tratti dal Nuovo Testamento 380
3. Letture a confronto 406
3. 1 La testimonianza biblica sulla "regalità" di Maria: la lettura patristica 407
3. 2 La tradizione biblica sulla "regalità" di Maria: la lettura moderna 412

CAP. II - TESTI-CHIAVE DEL NUOVO TESTAMENTO 417
1. *Lc* 1, 26-38. 43: un testo impegnativo 417
2. *Mt* 2, 1-12; 1, 16 421
2. 1 Autore, data, luogo di composizione e destinatari del Vangelo di Matteo 422
2. 2 *Mt* 2, 1-12: «madre del Messia», «madre del re dei Giudei», «madre del capo/principe che pascerà Israele» 423
2. 3 *Mt* 1, 16: «figlia di re», «figlia di Davide», «figlia del re Davide», «domina/regina» 428
2. 4 Un'ipotesi *cultuale* e *culturale* 432
3. Per ricominciare 435

CONCLUSIONI GENERALI 439
1. Maria "Regina" nella *Collectio missarum de b. M. V.* 441
2. La storia del titolo 448
2. 1 *Regina* e *Domina* predestinata e designata da Dio 448
2. 2 Regina *davidica* 450
2. 3 Regina *sposa* del Re-Dio 451
2. 4 Madre del *Dominus/Rex* 451
2. 5 Causalità/centralità in ordine alla salvezza 454
2. 6 Nuova Eva: Madre e cooperatrice del Nuovo Adamo, Madre universale 455
2. 7 Regina nella Chiesa 455
2. 7. 1 Il luogo eminente e regale da lei occupato 455
2. 7. 2 Funzioni particolari 456
2. 7. 3 Nel culto 457
2. 8 Regina escatologica 457
3. Ambiti della proclamazione/riflessione sulla regalità di Maria 458
4. Una mariologia della regalità? 460
5. L'incidenza del dato 'culturale' nell'elaborazione della teologia della regalità 460
6. La regalità di Maria oggi 463

6. 1 Convalida teologica e antropologica 463
6. 2 Convalida liturgica 469
6. 3 Convalida esistenziale 474