

Il culto di Maria nella Chiesa Orientale

Tomáš Cardinale Špidlík, S.J.

*Beato colui che all'alba si leva verso di te e batte alla porta del tuo palazzo.
Beato è colui su cui permane la possanza del tuo amore e dice sempre le lodi della tua gloria.
Beato è colui che non mai rimuove dalla bocca la menzione del nome tuo né interrompe la sua lingua dal celebrare la tua maestà.*

Il brano è preso dalle *Beatitudini*, contenute nell'*Arpa di Maria*, composte in Etiopia nel sec. XV, da un certo Giorgio Armeno¹. Ci serve come esempio per illustrare la diffusione e la bellezza della devozione mariana in Oriente.

Il fatto non esige prove, ma piuttosto una spiegazione. Ci si è domandato spesso, perché la devozione mariana abbia preso in Oriente un tale slancio. L'insegnamento sulla Madonna, pensa V. Lossky², non può formare un tema dogmatico indipendente, una "mariologia", ma "resta inerente all'intero insegnamento cristiano come un leitmotiv antropologico" di tutta la teologia e spiritualità. Tutti i tratti caratteristici della spiritualità orientale, oramai generalmente riconosciuti, hanno il loro riflesso nel culto mariano. Cerchiamo le radici di questo atteggiamento.

L'aspetto antropologico della conoscenza di Dio

Dal fatto che Dio è nato come uomo, da una donna, segue la conseguenza che la perfetta rivelazione di Dio si deve cercare nell'uomo. I greci cercavano Dio nel cosmo, gli ebrei nella storia del loro popolo. Il pensiero dei Padri greci s'ispira volentieri alla parola scolpita sul tempio delfico: *Gnothi seanton*, conosci te stesso. Questa conoscenza di se stesso può essere considerata da diversi punti di vista. Già Filone di Alessandria insiste sul fatto che la conoscenza di sé deve essere morale e anagogica, cioè partire dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio³. Dalla conoscenza dell'uomo, scrive Gregorio Nazianzeno, "la strada è diretta per raggiungere la bellezza del primo Modello"⁴. Da questo primo presupposto segue immediatamente

¹ Trad. it. di E. Cerulli, *La letteratura etiopica*, Firenze-Milano 1968, p. 114.

² *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Parigi 1967, p. 195.

³ Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Parigi 1949, pp. 575 sg.

⁴ *Carm.* I, II, 51, v. 7, PG 37, 911.

una conclusione. Il pensiero teologico dei Padri è fondato sulla rivelazione di Dio personale che creò l'uomo secondo la sua immagine e rassomiglianza. Dato però che ogni uomo segue una vocazione personale, irripetibile, anche l'immagine di Dio che si realizza in lui presenta delle varietà e dei gradi diversi. Sofferamoci sulla tendenza che è stata sviluppata dai Padri Cappadoci, i quali esercitarono un grande influsso sulla spiritualità orientale.

L'immagine di Dio nel pensiero dei Padri Cappadoci

In che consiste l'immagine o qual è nell'uomo il luogo dell'immagine divina? Su questo punto c'è una grande diversità di opinioni. Gli studiosi notano particolarmente due tendenze. Mentre i Padri alessandrini pensano che l'uomo è immagine di Dio nella sua mente capace di conoscere, per gli antiocheni lo è invece in virtù del dominio sull'universo intero. Ma non si devono dimenticare i Cappadoci, perché essi, in un certo senso, fanno sintesi delle due tendenze. Nelle sue considerazioni su questo tema, Basilio sceglie il giusto punto di partenza⁵. Per comprendere l'uomo, bisogna partire dal suo Creatore. Nelle *Omellerie sull'Hexameron* Basilio prova magistralmente come tutta la creazione proviene dalla parola di Dio: egli disse e fu fatto. La parola è stata pronunciata all'inizio, ma fin ora conserva la sua piena efficacia e la sua forza: le acque scorrono, le piante crescono, gli animali si moltiplicano in virtù di questa parola, e sono, per così dire, la parola di Dio "concretizzata". Vale questo anche per l'uomo? Senza dubbio, però con una differenza essenziale: come essere razionale, l'uomo deve accettare la parola creatrice consapevolmente e liberamente. Per mezzo di questo grande dono della libertà l'uomo è essenzialmente collaboratore di Dio nella grande opera della creazione e della salvezza del mondo. È un grandissimo privilegio e si verifica in diversi gradi negli uomini.

Questo insegnamento basiliano è approfondito da suo fratello Gregorio di Nissa, il quale dimostra che la nostra libertà non si può intendere diversamente che divino-umana, come forza attiva nella quale uomo si unisce con lo Spirito Santo e diventa in qualche modo co-creatore del mondo⁶. E l'amico intimo di Basilio, san Gregorio Nazianzeno, arriva alla conclusione che l'uomo, essendo immagine di Dio, è capace di dire

⁵ Cf. T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, pp. 6 sg.

⁶ Cf. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951.

anche lui al mondo la sua parola che interverrà nel destino del mondo⁷. Quali conseguenze ne seguono per il mistero di Maria, lo ha mostrato abbondantemente la tradizione dell'Oriente cristiano.

L'energeia divina e la synergeia umana

L'aspetto più essenziale della spiritualità orientale è, secondo P. Evdokimov⁸, l'ontologismo della santità. La perfezione cristiana non si può ridurre a concetti morali o giuridici, ma è fondata sulla presenza dello Spirito Santo, operante per mezzo degli uomini. Secondo la nota definizione di san Ireneo l'uomo spirituale è composto da tre elementi costitutivi: "la carne, l'anima e lo Spirito"⁹. Questa presenza dello Spirito divino pone però un problema: come può lo Spirito Santo essere un elemento costitutivo della nostra persona? La teologia latina voleva interpretare l'espressione soltanto in modo approssimativo: è presente non personalmente, ma per mezzo della grazia. Al contrario l'insegnamento dei Padri greci è fermo: lo Spirito Santo viene da Dio ma non rimane esterno, entra nel nostro cuore così "come è la potenza di vedere nell'occhio sano", "come l'arte nell'artista", dice san Basilio¹⁰. Ma lo Spirito Santo è Dio e come si può dire che Dio è legato a qualche posto? Rispondiamo: Dio è presente là dove agisce. Agisce soprattutto negli uomini per mezzo dello Spirito di Cristo. La vita spirituale consiste quindi nel fatto che l'uomo e lo Spirito Santo formano un principio comune di operazione. Così definì san Giovanni Crisostomo l'uomo spirituale "dall'energia dello Spirito"¹¹.

Non vi è dubbio che l'esempio classico della vita spirituale, compresa in questa dimensione "ontologica", è il mistero della Maternità divina, il fondamentale dogma cristiano. Nel linguaggio palamitico l'intervento salvifico di Dio nel mondo, che procede dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, è indicato con il termine *energeia*. A ciò corrisponde da parte degli uomini la *synergeia*, cooperazione. Il risultato di questa cooperazione è divino-umano. Lo notiamo, in modo migliore, nell'incarnazione. Lo Spirito viene a Maria, essa mette a disposizione tutte le sue forze umane e nasce Dio-uomo.

⁷ Cf. T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, OCA 189, Roma 1971, pp. 138 sg.

⁸ *La novità dello Spirito*, Milano 1979, p. 7.

⁹ *Adversus haereses* V, 9, 1-12, PG 7, 1144-45.

¹⁰ *Tractatus de Spiritu Sancto* 26, SC 17 (1947), p. 226.

¹¹ *Hom. 2,5, sull'oscurità dei profeti*, PG 56, 185 A.

Maria rappresenta tutto il genere umano

Nato in un ambiente ristretto della Palestina, il Figlio di Dio entra nell'umanità intera. Similmente la Vergine di Nazaret personifica tutto il genere umano. Lo esprime il canto natalizio (*kontakion*) della liturgia bizantina: “Che cosa ti offriremo, o Cristo, perché tu nasca sulla terra come un uomo? Ogni creatura, che è sua opera, ti porta, infatti, testimonianza della sua gratitudine: gli angeli il loro canto, i cieli le stelle, i magi i loro doni, i pastori la loro ammirazione, la terra la grotta, il luogo deserto la culla; ma noi uomini ti offriamo una Madre Vergine”.

Essa, quindi, è simbolo della Chiesa, perché anch'essa offre l'umanità all'incarnazione del Cristo mistico nella storia. Subito dopo il Concilio di Efeso, che definì il titolo di *Theotokos*, san Leone Magno comprese la grande conseguenza di questa definizione per la vita cristiana, facendo l'analogia fra la maternità di Maria e la maternità spirituale della Chiesa¹². Lo commenta P. Evdokimov: “La parola del Credo ‘nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine’ significa per i Padri il mistero della seconda nascita di ogni fedele *ex fide et ex Spiritu Sancto*; la fede di ogni fedele ha la sua radice nell'atto della Vergine che ha il valore universale, nel suo *Fiat*. L'Annunciazione, chiamata ‘Festa della radice’ (san Giovanni Crisostomo), inaugura una nuova età; l'economia della salvezza risale alla radice mariologica e la mariologia appare come una parte organica della cristologia. Al *Fiat* del Creatore corrisponde il *Fiat* della creatura”¹³.

Inseparabile dalla cristologia, la mariologia ha una relazione stretta anche con il mistero trinitario. Guardando concretamente il piano salvifico di Dio, la maternità divina viene spontaneamente messa in relazione con la SS. Trinità. Scrive ancora Evdokimov: “Il Padre è circondato dal silenzio dell'apofasi, è questo volto nascosto del Padre che il Figlio e lo Spirito rivelano al mondo. Il Soggetto assoluto, il Padre, rivela nel suo Figlio il senso che diventa Via mediante lo Spirito. Ora la *Theotokos*, nella sua Maternità, traduce sul piano umano questo mistero trinitario...”. La paternità divina entra nel mondo per mezzo della maternità umana, ed è un fatto provvidenziale che ciò succede per mezzo di una donna. “Legata nella sua essenza stessa allo Spirito Santo consolatore vivificante, la donna è Eva-

¹² *Sermo* 26, 2, CCL 138, p. 126.

¹³ *L'Orthodoxie*, Neuchâtel- Paris 1959, p. 150.

Vita...La Theotokos partorisce il santo Bambino, dà la propria carne nella quale viene a posarsi il contenuto, la parola, la potenza, l'atto divino"¹⁴.

Maria è quindi cooperatrice nel piano salvifico di Dio. Ma se ci chiediamo dove concretamente esso si realizza, dobbiamo dire che il suo campo è immenso, ovunque: ciò che Dio crea vuol santificare e ogni uomo è chiamato a collaborarvi insieme con Maria.

La synergeia divino-umana secondo i pensatori russi recenti

La questione della *synergeia* umana con Dio trovò delle originali e nuove illuminazioni nel recente pensiero russo a partire da N. Berdiaev. Egli caratterizza la libertà umana come "creativa". Secondo lui, le discussioni che si fecero su questo problema erano per lo più falsamente impostate, come se la libertà possa esistere senza essere divino-umana e restare inclusa in se stessa. All'inizio Dio ha liberamente creato l'universo e l'uomo a sua somiglianza. Quindi l'uomo è libero solo in unione con Dio. Con il Padre la sua libertà è necessariamente "creativa". In unione con la libertà di Cristo, la sua creatività è salvifica e in unione con lo Spirito è spiritualizzante, santificante il mondo¹⁵.

Il discepolo fedele di Berdiaev, S. L. Frank, osserva come la libertà creativa divino-umana si realizza nel modo migliore nell'attività artistica, perciò fa una fine analisi della nascita di un'opera d'arte¹⁶. Riassumiamo brevemente il suo pensiero.

L'uomo non è un raccoglitore dei fatti, egli è essenzialmente un creatore. La realtà che incontra non lo soddisfa, è percepita come qualcosa di per sé insufficiente. Questa insufficienza dei "fatti" suscita dentro di noi il desiderio di creare e di trasformare il mondo. Dato che solo Dio è creatore, la vera creatività, quando appare, manifesta che "il principio dell'umanità nell'uomo è la sua Divino-umanità"¹⁷. Il migliore esempio lo troviamo nell'arte. Cerchiamo di elencare le singole fasi di questo processo.

¹⁴ *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris 1958, pp. 211 sg.

¹⁵ Cf. T. Špidlík, *L'idea russa*, Roma 1995, pp. 38 sg.

¹⁶ *La realtà dell'uomo. Metafisica dell'essere umano*, in *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losky*, Milano 1977.

¹⁷ *Ivi*, p. 265.

Guardando un'opera d'arte la gente dice che in essa l'autore ha espresso se stesso. Ciò però non corrisponde alla testimonianza degli artisti stessi. Essi sono consapevoli che erano presi da una "ispirazione". "Una certa voce transumana lo suggerisce all'artista, una certa forza (non il suo proprio intento) costringe l'artista a carezzarlo dentro di sé, plasmarlo ed esprimerlo".¹⁸ Quest'ispirazione, che si impone così fortemente, esige però anche una collaborazione attiva dell'artista. È lui che deve "esprimere" l'ispirazione, darle forma, creare. "Egli è l'espressione individuale-umana dello spirito transumano che agisce in lui".¹⁹

La partecipazione umana nella nascita dell'opera d'arte riesce talvolta facile, in altri casi l'artista fa sforzi lunghi e logoranti, fa numerose prove per esprimere ciò che gli è dato dall'alto. Ma la collaborazione deve esistere sempre, ci deve essere sempre una *synergieia*, una fusione delle due energie. Si pone allora la domanda: possiamo identificare l'ispirazione artistica con la grazia di Dio? Con "quella presenza ed azione di Dio stesso nell'uomo la quale costituisce l'essenza dell'esperienza mistico-religiosa"?²⁰

Bisogna di nuovo interrogare gli artisti, i pensatori, gli uomini geniali per vedere che cosa ne pensano. Alcuni possono non possedere affatto un'esperienza religiosa propriamente detta. Essi parlano di una forza superiore che li ispira, chiamandola "Musa" o "demone", ma non fanno riferimento a un'azione di Dio. Frank però trova queste espressioni inadeguate. Per lui l'ispirazione per creare, non può provenire che da Dio che è creatore e "crea i creatori..., conferisce alla propria creatura una partecipazione alla propria creatività creatrice".²¹

Come provarlo? Il fatto è che l'artista vorrebbe, con la sua opera, esprimere qualche cosa infinitamente bella, immortale, quindi divina. Ma interviene un altro elemento molto importante. Accettare una ispirazione, identificarsi con essa, suppone un discernimento degli spiriti. Nel caso nostro esso si presenta nella seguente forma. L'ispirazione, come abbiamo notato, si presenta come una forza che costringe ad essere eseguita. Giustamente Frank si chiede: È morale ubbidire ad una tale voce che non si comprende? Può un uomo essere costretto, rinunciare alla propria libertà? Certamente no. Allora come unire queste due cose opposte: la necessità

¹⁸ *Ivi*, p. 272.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ivi*, p. 273.

²¹ *Ivi*, p. 254.

dell'ispirazione e la libertà di chi la riceve? Frank ha una risposta. Solo Dio sa imporsi all'uomo in modo così antitetico: spingerlo e renderlo del tutto libero. Il suggerimento che ci priva della libertà è una ispirazione demoniaca. Perciò la vera arte o è divino-umana o è una specie di possessione demoniaca.²² L'autore cita, in questo contesto Dostoevskij che nota che nella creazione della bellezza "il diavolo lotta con Dio e il campo di battaglia è il cuore degli uomini".²³

Dopo le precedenti analisi, Frank applica le sue conclusioni alla vita cristiana in genere. Appare come un difensore della morale libera e creativa contro ogni specie di morto moralismo. Il succo del suo argomento si può riassumere così: la prima regola della morale cristiana è fare la volontà di Dio; siccome la volontà di Dio è una volontà creatrice, l'uomo che è compartecipe libero alla creazione divina, compie la volontà di Dio. La vita cristiana non può quindi esaurirsi nell'automatica esecuzione di "regole e prescrizioni generali".²⁴

Significa forse che l'artista diminuisce la validità delle leggi morali? Al contrario, egli le santifica. Infatti la volontà di Dio non tende unicamente a creare nuove forme dell'essere: "la volontà di Dio, presa nella sua pienezza, è non solo di creazione ma anche di divinizzazione della creatura, volontà di unire quest'ultima con Dio stesso".²⁵ La santità determina quindi anche i limiti della creatività umana: l'uomo deve creare ciò che riesce a santificare. È evidente perciò che non si possa ammettere una creatività e una bellezza "al di là del bene e del male". La creatività che non santificata degenera in un titanismo distruttore. L'ispirazione divina, come abbiamo detto, cede posto alla possessione demoniaca.

"Non c'è creazione genuina senza serietà e responsabilità morali; la creatività esige lo sforzo morale della veridicità, deve accoppiarsi all'umiltà, realizzarsi attraverso l'ascesi del servizio disinteressato. Il servizio delle muse non tollera vanità: il bello deve essere magnifico" (Puškin).²⁶

²² *Ivi*, p. 279.

²³ *Ivi*, nota.

²⁴ *Ivi*, p. 272.

²⁵ *Ivi*, p. 278.

²⁶ *Ivi*, p. 279.

Conclusioni mariologiche

Le riflessioni di Frank si fermano al campo della teologia spirituale. Ci è venuta l'idea di paragonarle con i testi mariologici di un suo contemporaneo connazionale, P. Evdokimov. Lo facciamo attraverso citazioni, per stimolare le riflessioni più abbondanti in linea con la direzione indicata.

Frank: “L'uomo è l'incontro di due mondi, iscritto negli ‘eventi’ del cosmo e nello stesso tempo aperto ad agire nel mondo divino”.²⁷

*Evdokimov*²⁸: “San Giovanni Crisostomo chiama la festa dell'Annunciazione la ‘festa della radice’, nel senso dell'assoluto principio che inaugura un nuovo eone. L'antropologia così risale alla ‘radice mariologica’... Tutto il peso del dogma mariologico sta nell'evento del partorire Dio”.²⁹

Frank: L'uomo è co-creatore con Dio Creatore.

Evdokimov: “Alla paternità del Padre divino corrisponde la maternità della Vergine nell'umano... Lo Spirito Santo non sostituisce il Padre, ma crea lo stato materno come potenza spirituale di partorire, aumentare l'essere”.³⁰

Frank: L'uomo è chiamato a ristabilire l'equilibrio rotto fra i due mondi, a purificare e divinizzare se stesso e il cosmo.

Evdokimov: “La Chiesa chiama la Madonna ‘purificazione del mondo’ e ‘rovetto ardente’. Si tratta di un carisma specificamente femminile della purezza per raddrizzare ogni curva d'iniquità la quale affligge e perverte l'ontologia umana”.³¹

²⁷ P. 265.

²⁸ *La femme et le salut du monde*, Tornai-Paris 1958,

²⁹ P. 257.

³⁰ P. 217.

³¹ P. 213.

Frank: Avendo di mira questo scopo, soltanto da Dio “l’uomo può attingere la linea direttiva e le energie della sua attività”.³²

Evdokimov: “Il racconto biblico della creazione mostra già lo Spirito Santo nella funzione di ‘covare’ l’abisso, dal quale deve sorgere il mondo (Gen 1,2)... Lo Spirito Santo scende sulla Vergine allora segue la nascita di Cristo”.³³

Frank: L’essenza dell’arte è sentire nell’anima l’ispirazione invisibile e incarnarla, renderla visibile.

Evdokimov: “La Theotokos partorisce ‘il santo bambino’, dona la sua carne nella quale viene a posarsi il contenuto, la parola, la forza, l’atto”.³⁴

Frank: Condizione indispensabile dell’attività creatrice umana è la ricerca della volontà di Dio.

Evdokimov: “È nel momento dell’Annunciazione che comincia per la Madonna il suo ministero della Donna, ma ‘archetipicamente’ esso risale e prende radice nella croce: La tua volontà sia fatta (Mt 26,39)”.³⁵

Frank: L’ispirazione divina suppone la libera e integrale cooperazione per incarnare la voce di Dio nel mondo visibile.

Evdokimov: “Senza il consenso della Purissima, senza il consenso della sua fede il progetto divino era irrealizzabile come senza l’intervento delle tre Persone divine stesse. Soltanto dopo averla istruita e persuasa Dio la assume come sua Madre e le presta la carne che essa presterà a lui. Ugualmente come lui voleva incarnarsi, così voleva che la sua Madre lo partorisse liberamente, dalla sua decisione”.³⁶

Frank: La voce dell’ispirazione divina si manifesta progressivamente come si incarna.

³² P. 265.

³³ P. 217.

³⁴ P. 211.

³⁵ P. 208.

³⁶ P. 207.

Evdokimov: “Lo Spirito santifica, modella, partorisce, e, alla fine della sua azione, appare nella forma dell’Incarnazione, e, quando arriverà al suo *pleroma*, lo Spirito attesta, compie e manifesta la gloria”.³⁷

Frank: Collaborando con l’ispirazione l’uomo sente “la propria compartecipazione al misterioso processo mistico della creazione”.³⁸

Evdokimov: “La lettura liturgica dei *Proverbi* 8,22-30 nella festa della Concezione della Vergine identifica la Madonna con il luogo della Sapienza di Dio e glorifica in essa il fine raggiunto della Creazione”.³⁹

Frank: Risultato dell’attività creativa umana: ciò che è santo è bello. “Il bello deve essere magnifico”.⁴⁰

Evdokimov: “La Bellezza salverà il mondo, non la bellezza qualunque, ma quella dello Spirito Santo e quella Donna vestita di Sole”.⁴¹
Sofferamoci su quest’ultimo testo sulla bellezza di Maria.

La bellezza di Maria

Quando si parla dell’aspetto contemplativo della spiritualità, si rischia di falsare la prospettiva, concentrandosi su un solo aspetto del problema: l’uomo contempla Dio che è ideale della verità e della bellezza. Ma ve ne è anche un altro: l’uomo è anche creato per far risplendere Dio, affinché Dio sia contemplato in lui, a somiglianza del Figlio che è insieme Contemplatore e Rivelatore del Padre. In questo contesto l’uomo si deve dire bello e, quando parlano della Madonna, i poeti e gli iconografi fanno gara a presentarla come bellissima. Citiamo solo una testimonianza antica di un poeta siriano, Giacomo di Sarug (+ 521)⁴²:

*Amor mi muove che mi fa parlar di lei che è bella,
e l’altezza del discorso su di lei è maggior di me, come farò?*

³⁷ P. 218.

³⁸ P. 274.

³⁹ P. 213.

⁴⁰ P. 270.

⁴¹ P. 221.

⁴² C. Vonna, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, in *Lateranum* 19 (1953), n. 1-4, *Hom.* p. 118.

*Apertamente griderò che adatto per lei non fui né sono,
e con amore mi volgerò a raccontare il mistero di lei che è eccelsa.
Solo l'amore non cade quando parla, perché è amabile l'eccellenza sua
e a chi l'ascolta, ricchezza dona.*

La bellezza nel quadro della cultura universale

I luoghi, considerati sacrosanti, della scienza europea ricevettero il nome di università, termine che promette di offrire ai suoi membri una scienza universale, integrale, tutto il sapere raggiungibile dall'uomo intelligente così che si veda in unità. Ma ben presto nacquero divisioni sotto forma di «facoltà». Fra esse in primo luogo figurava quella di teologia come coronamento delle altre precedenti. Ma questo posto privilegiato divenne isolamento. Del resto le frazioni separative apparvero anche dentro le stesse facoltà sotto forma di multiformi specializzazioni.

L'uomo di oggi si è conciliato con questa evoluzione e stima tutti coloro che si sono «specializzati» in qualche materia anche a costo di un'ignoranza penosa dei problemi essenziali di vita. Al contrario il grande pensatore russo V. Soloviev ne fu urtato dolorosamente. Da giovane fu incantato dalla visione della Sofia, nella quale «tutto ciò che fu, ciò che è e tutto ciò che sarà un unico sguardo immobile lo abbraccia»⁴³. Lo studio della cultura europea lo convinse che vi dominano tre tipi di conoscenza: 1) sensibile, empirica; 2) razionale («aristotelica» per i Padri, «kantiana» per Soloviev); 3) spirituale, intuitiva, mistica. Purtroppo fra queste tre categorie della nostra cultura non vi è comunicazione.

Soloviev quindi considerava la sua vocazione di pensatore e di scrittore in questa prospettiva: ritrovare l'unità della nostra cultura e della conoscenza umana in genere. Non può essere una nuova scolastica, nel senso di una sintesi nella cornice razionale. Allora bisogna cercare l'unità scegliendo un'altra via e il pensatore scoprì questa verso la fine della sua vita in un crocevia fra le scienze e le arti. Il mondo di oggi non prende abbastanza seriamente il fatto che accanto all'osservazione scientifica del mondo esiste anche la contemplazione estetica. Ed è questa che deve avere una parte importante nel progetto di sintesi cristiana della cultura. Possiamo leggere la linea principale del pensiero solovievano in alcuni articoli: *La bellezza della*

⁴³ Poesia autobiografica in *Opere*, vol. XII, Bruxelles 1970, p. 84.

*natura*⁴⁴, *Il senso generale dell'arte*⁴⁵, *Il primo passo verso l'estetica positiva*⁴⁶.

Il concetto della bellezza

Il fatto è che il mondo esercita un'attrattiva su di noi, perché amiamo la sua bellezza. Ma non sempre. Perché tutto non ci sembra bello? Per porre il problema in modo del tutto concreto, Soloviev ricorre all'esempio del diamante. Tutti sono d'accordo che il diamante è bello. Ci rendiamo anche conto di quale sia la causa della sua bellezza. Chimicamente, il diamante è la stessa cosa del carbone. Ma la grande differenza consiste nel fatto che il carbone soffoca la luce, invece il diamante la fa risplendere⁴⁷. Riflettendo su questo principio la bellezza può essere definita come «trasformazione della materia per mezzo dell'incarnazione, in essa, di un altro principio, sopra materiale»⁴⁸

Lo stesso principio si può dire anche in altre parole: le scienze analitiche vedono una cosa accanto all'altra (cf. *idea clara et distincta a quavis alia* di Cartesio), la visione estetica vede uno nell'altro; uno non è distinto dall'altro, ma diviene simbolo dell'altro, le cose materiali rivelano le idee che vi si incarnano. Procedendo in questa via si può alla fine vedere in uno tutto e tutto in uno, il mondo diviene capace di rivelare la pienezza della sapienza divina.

È il privilegio degli artisti avere una tale visione e per mezzo dei simboli incarnarla, comunicarla agli altri. L'arte ha, quindi, una speciale vocazione culturale e religiosa, essa conduce alla vera teologia. Si può considerare profetica l'espressione di Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo»⁴⁹.

Da questo presupposto segue immediatamente una conclusione. La bellezza di una creatura corrisponde al grado della rassomiglianza con Dio, secondo la misura della *theopoiesis*, la divinizzazione, il chiarore dell'immagine. Il primo posto in queste considerazioni fu evidentemente riservato all'umanità di Cristo incarnato nella quale si vede la perfezione del

⁴⁴ *Opere*, vol. IV, ed. Bruxelles 1966, pp. 33-74.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 75-90.

⁴⁶ *Ivi*, vol. VII, pp. 69-77.

⁴⁷ *La bellezza della natura*, p. 35.

⁴⁸ *Ivi*, p. 41.

⁴⁹ Romanzo *Idiot*, parte III, cap. V, Berlino 1920, p. 85.

Padre (cf Gv 14, 9). L'aspetto mariologico di quest'ideale sarebbe chiaramente espresso, secondo Demetrio di Rostov (1651-1709), nella lingua ecclesiastica slava. Questo vescovo, scrittore e santo russo, scrisse un opuscolo *Sull'immagine di Dio e sulla rassomiglianza con l'uomo*⁵⁰. In esso raccoglie di nuovo gli elementi principali di questo insegnamento patristico e aggiunge che in slavo si può ricorrere all'argomento della lingua. Un monaco stimato come santo, viene chiamato *prepodobnyj*, molto rassomigliante, mentre la Madre di Dio è la *Prepodobnejšaja*, la più rassomigliante. Si possono quindi stabilire tre gradi: il cristiano è simile a Dio (*podoben*), il monaco santo è più simile, e Maria è la più rassomigliante. Collabora quindi con Cristo anche in quanto è rivelatore.

Tale è lo scopo di tutte le creature. Incarnandosi, Cristo ha "ricapitolato" tutta la creazione, ristabilisce l'unità tra le sfere della realtà: il divino, il creato invisibile e il creato visibile, ma nell'universo, tutto è in via del progresso dinamico. Invece Maria si trova già nello stadio della perfezione ultima, essa è *eschaton*, rivelazione della gloria di Dio.

Maria come bellezza creaturale

Vediamo un'illustrazione eloquente sull'icona chiamata *Di Te si rallegra tutta la creazione*, che si trova nella galleria di Tretjakov a Mosca, opera di Dionisio del sec. XVI. Il titolo è dato da alcune parole prese dalla liturgia di san Basilio. In mezzo ad una aureola c'è il trono della *Theotokos* con il Bambino. I cori angelici formano l'altra aureola. La terra paradisiaca con alberi e fiori è nel terzo circolo. Questo è, per così dire, l'ambiente naturale della Chiesa, rappresentata sopra la *Theotokos* in forma di vasto edificio bianco con molte cupole. Sotto il trono c'è la Chiesa terrestre, i santi e le sante, i principi e le principesse, la gerarchia e il popolo.

Maria, quindi, appare come tipo e protettrice della Chiesa e inoltre come la perfezione finale, *eschaton*, di tutto il mondo creato. Leone Magno scrive: "Come Cristo nasce per mezzo dello Spirito dalle viscere della Madre intemerata, così anche il cristiano rinasce dell'utero della Santa Chiesa"⁵¹. Interpretando lo stesso parallelismo gli Orientali sono più contemplativi: Maria vede il Logos divino nella carne del suo Bimbo, la Chiesa lo contempla e lo fa vedere nella sua umanità, cioè in tutto il pleroma umano

⁵⁰ Cf. I. Kologrivof, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955. pp. 230 sg.

⁵¹ *Sermo* 29, 1, PL 54, 227.

divinizzato. Essa è come un nuovo Paradiso, il cielo sulla terra, comunione fra Dio e gli uomini.

La storia biblica sul Paradiso evoca una altra analogia: sia Maria che la Chiesa è la “nuova Eva”. Ma in questa occasione P. Evdokimov vede spiritosamente in Eva, non tanto il simbolo della madre, quanto piuttosto quello della donna che seduce. Adamo ha seguito docilmente Eva nella suggestione al male, le suggestioni di Maria sono al bene, per mezzo delle sue ispirazioni e la sua preghiera. Sulle iconi dell’Ascensione si osserva Cristo salito nell’alto e di là beneducendo gli apostoli, mentre la Madonna rimane sulla terra in mezzo ad essi come simbolo del popolo di Dio, della Chiesa, come il punto dove converge il cielo e la terra. Con un gesto, quasi enigmatico, delle mani mostra l’atteggiamento di chi prega e insieme riceve. Questi due aspetti confluiscono nella santità umana e in Maria hanno raggiunto la loro perfezione.

Scrivo V. Lossky: “Nella persona della Madre di Dio si può vedere il passaggio della più grande santità dell’Antico Testamento verso la santità della Chiesa. Ma siccome la Tutta Santa ha raggiunto il colmo della santità nella Chiesa, un altro passaggio s’impone: dal mondo in divenire verso l’eternità dell’Ottavo giorno, dalla Chiesa verso il Regno dei cieli. Questa ultima gloria della Madre di Dio, l’*eschaton*, realizzato in una persona creata prima della fine del mondo, deve collocarla dal momento presente già al di là della morte, della resurrezione, del giudizio...”⁵².

Le Litanie loretane invocano la Madonna come Sede della Sapienza. Per i recenti sociologi russi la Sapienza, *Sofia*, esprime l’immenso mistero del creato, visto come Dio vi entra secondo diversi gradi. Nell’opera principale di P. Florenskij *La colonna e il fondamento della verità*⁵³ troviamo una scala comparativa: dopo il Cristo, Sofia Divina incarnata, il primo posto spetta a Maria, perché in essa Cristo sta incarnandosi, essa è quindi immagine della Chiesa, delle anime singole nella Chiesa e attraverso di esse riceve il senso sociologico tutto il creato, un carattere “vergine”, un essere aperto allo Spirito Santo. Santificando le creature, in primo luogo la carne di Cristo, la Chiesa, l’umanità, Maria ha in questo processo di salvezza del mondo un posto speciale. Lei è quella con cui Dio ha progetti più elevati e nello stesso tempo corrisponde già pienamente a questa idea che Dio ebbe con lei.

⁵² *Panagia*, in *Messenger du patriarchat russe en Europe occidentale*, Paris 1950, n. 4, p. 59.

⁵³ *Stolp i utverzdenie istiny*, Mosca 1913, pp. 350 sg.

Florenskij parla inoltre dei santi che hanno una speciale devozione verso la sempre vergine Maria. Essi sono, quindi, *genus Mariae*⁵⁴.

La devozione mariana per l'unione delle Chiese.

“Madre sempre lodata, Madre del Sole della Verità, glorificata in Oriente e in Occidente, Madre del popolo cristiano, concedi a noi, figli tuoi, la pacificazione, dacci unione fraterna sotto la tua protezione; che si uniscano tutti nell'unico Corpo del tuo Figlio, Cristo nostro Dio e che con unica bocca cantiamo: Rallegrati tu la Gioia dell'Universo”.

Questa preghiera composta di recente a Mosca, imitando la strofa dell'*Acatistos*, continua la tradizione. A Velehrad in Moravia (centro di congressi unionistici all'inizio del secolo scorso) si venera l'immagine “Madre dell'Unità”, alla quale si rivolge la seguente preghiera: “Le porte della misericordia aprici Intemerata Vergine Maria, Madre della dolce dilezione e Madre dell'unione, e lava noi, che siamo puliti dalle colpe, colle acque purissime della tua misericordia. Come professiamo un solo Gesù, Cristo nostro Signore, fatto uno di noi non separandosi dalla natura paterna, così fa nascere anche noi spiritualmente per portare tutti all'unità di fede per essere uomini perfetti secondo la misura di Cristo...”.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 357.