

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUI TITOLI MARIANI NELLA LITURGIA DI SAN GIACOMO*

CRISTIAN BARTA¹

ABSTRACT: A Few Considerations on the Marian Titles in the Liturgy of Saint James. The liturgy, as a celebration of our encounter with God in faith, constitutes a fundamental source for the Dogmatic Theology. One of these liturgical sources is the Liturgy of Saint James which was celebrated in the Church of Jerusalem and had a decisive role in the elaboration of the Byzantine liturgies. The aim of my paper is to research this source from a mariological perspective, focusing primarily on the progressive reception of the titles of the Holy Virgin Mary in the Liturgy of Saint James and their meaning. Thus, we shall analyze the marianic titles which can be found in the old sources and in the oldest manuscripts of the text of the Liturgy of Saint James, make the links with the Holy Gospel, with the evolution of the Liturgy of Saint James and present their main dogmatic and spiritual significance.

Key-words: liturgy, Liturgy of Saint James, marian titles

REZUMAT: Câteva considerații asupra titlurilor mariane din Liturgia sfântului Iacob. Liturgia, celebrare a întâlnirii noastre cu Dumnezeu în credință, constituie un izvor fundamental pentru teologia dogmatică. Unul dintre aceste izvoare liturgice este Liturgia sfântului Iacob, care se celebra în Biserica primară din Ierusalim și care a avut un rol decisiv în formarea liturgiilor bizantine. Finalitatea studiului meu este cercetarea acestui izvor dintr-o perspectivă mariologică, urmărind

* Esprimo la mia profonda gratitudine ai signori Filippo ed Alexandra Cavalotto per la traduzione dal romeno in italiano del presente articolo.

¹ Sacerdote e professore di teologia dogmatica presso l'Università *Babes-Bolyai* Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica (Romania).

E-mail: cristian.barta@ubbcluj.ro

în mod particular receptarea progresivă a titlurilor sfintei Fecioare Maria în Liturgia lui Iacob și semnificația acestora. În acest sens, vom analiza titlurile mariane care apar în izvoarele și în cele mai vechi manuscrise ale textului Liturghiei sfântului Iacob, le vom corela cu Sfânta Scriptură, cu evoluția Liturghiei sfântului Iacob și le vom prezenta principalele semnificații dogmatico-spirituale.

Cuvinte cheie: liturgie, Liturgia sfântului Iacob, titluri mariane

I. Premesse

La liturgia, come celebrazione del nostro incontro con Dio nella fede, rappresenta una fonte fondamentale per la teologia dogmatica. Una di queste fonti liturgiche è la Liturgia di san Giacomo, che veniva celebrata nella Chiesa delle origini di Gerusalemme e che ha avuto un ruolo decisivo per la formazione delle liturgie bizantine. Lo scopo del mio studio è una ricerca su questa fonte in prospettiva mariologica, analizzando particolarmente la progressiva recezione dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo. In questo senso, analizzeremo i titoli mariani presenti nel testo, li metteremo in correlazione con la Sacra Scrittura e con l'evoluzione della Liturgia di san Giacomo e presenteremo i loro principali significati dogmatici e spirituali.

La liturgia di san Giacomo, così come è oggi conservata, rivela non soltanto la sua influenza sulla liturgia di san Basilio Magno e di Giovanni Crisostomo, ma anche gli elementi che da queste due ha successivamente assunto. «Dapprima Costantinopoli fa propria la liturgia antiochena e la sviluppa, questa poi influenza l'uso stesso che ne viene fatto ad Antiochia»². In pratica, durante i secoli X-XII, le liturgie bizantine hanno generalmente sostituito la liturgia di san Giacomo³. I più antichi manoscritti del testo della liturgia di san Giacomo sono del X secolo e comprendono elementi di origine bizantina⁴. L'anafora di Giacomo, ad esempio, è stata redatta «seguendo le anafore di Basilio Magno. La tecnica con cui è costruita è piuttosto semplice: il redattore è partito dalla paleo-anafora usata a

² K.Ch. Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Sibiu 2004, 103.

³ Cf. E. Braniște, *Liturghia specială*, București 2005, 149-150.

⁴ V. Ungureanu, Liturgia sfântului Iacob în cultul creștin
<http://www.crestinortodox.ro/liturghia/liturghia/liturghia-sfantului-iacob-cultul-crestin-70756.html>

Gerusalemme, così come ci è nota dalle catechesi di Cirillo di Gerusalemme, e l'ha integrata con degli elementi dell'anafora di Basilio, armonizzandoli bene nel testo»⁵.

Fortunatamente si sono conservate altre tre fonti (*Didascalia Apostolorum*, *Testamentum Domini*, *Le catechesi di san Cirillo*), grazie alle quali possiamo parzialmente ricostruire la liturgia di san Giacomo così come veniva celebrata nei secoli IV-V.

II. Analisi delle fonti

1. *La Didascalia Apostolorum*⁶, redatta verso la fine del IV secolo (probabilmente intorno all'anno 380⁷), ci mostra nel libro VIII, la struttura e le preghiere utilizzate in una variante antiochena della liturgia di san Giacomo⁸; alcuni testi sono anteriori al Concilio di Nicea (325)⁹. Conosciuta anche sotto il nome di Liturgia Clementina, questa fa riferimento a Maria in prospettiva cristocentrica proprio all'interno dell'anafora. Nel Trisagion, facendo memoria dell'economia della salvezza operata in e per mezzo di Gesù Cristo, si menziona il fatto che «è nato dalla vergine» (*factus ex virgine/ γενόμενος ἐκ παρθένου*)¹⁰. L'idea viene esplicitata nel testo che segue, dove si afferma che «si è incarnato nel grembo della Vergine il Creatore di ogni cosa» (*factus est in utero virginis formator omnium/ γέγονεν ἐν μήτρα παρθένου διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους*)¹¹. Queste formule, che possono essere anche precedenti all'anno 380, se si pensa al fatto che l'incarnazione del Figlio di Dio nella Vergine Maria era già inserita nei simboli della fede¹², sostengono implicitamente anche la maternità di Maria per la potenza di Dio.

⁵ E. Mazza, La preghiera eucaristica come sacrificio. La testimonianza delle antiche anafore sulla concezione sacrificale dell'eucaristia, in: M. Frăţilă, S. Hodiş (eds.), *Vivere il Regno di Dio al servizio degli altri. Miscellanea in onore del P. Olivier Raquez OSB*, Roma 2008, 165-166.

⁶ Ho utilizzato l'edizione: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit F.X. Funk, volumen I, Paderbornae 1905.

⁷ Vedi H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (in seguito *DS*), a cura di P. Hunermann, Bologna 1996, n. 60.

⁸ Cf. Branişte, *Liturgica*, 150.

⁹ Cf. F.E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-nicene Church*, London 1897, 275-277.

¹⁰ *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12, 20 in *Didascalia*, 507.

¹¹ *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12, 20 in *Didascalia*, 508.

¹² Vedi *DS* 10, 13. Vedi anche L. Melotti, *Maria, la Madre dei viventi. Compendio di mariologia*, Leumann (Torino) 1989, 141-142.

2. Il Testamentum Domini¹³, opera redatta all'inizio del V secolo in ambiente siro-palestinese, presenta la liturgia eucaristica. Nell'anafora viene lodato il Padre celeste per l'incarnazione del Figlio suo: *Tu, Domine, Verbum Tuum [...] cum in ipso tibi complacueris, misisti in uterum verginalem, qui conceptus atque incarnatus, Filius tuus apparuit [...]*¹⁴. Il riferimento all'*uterum verginalem* esprime il realismo di questo fatto divino.

3. La testimonianza di san Cirillo (315-387). Il vescovo di Gerusalemme che ha partecipato al II Concilio Ecumenico di Costantinopoli (381)¹⁵, descrive e commenta la Liturgia di san Giacomo nella V Catechesi mistagogica, intitolata *Sul Sacrificio eucaristico*¹⁶. Sfortunatamente san Cirillo non trascrive integralmente il testo dell'anafora e nelle preghiere che presenta non viene menzionata la santa Vergine Maria. La presa d'atto di ciò non ci permette, tuttavia, di affermare che all'epoca di san Cirillo i testi della Liturgia di Gerusalemme non comprendessero il riferimento all'evento dell'incarnazione del Figlio nella Vergine Maria, per almeno due motivi.

In primo luogo, si deve sottolineare che l'intenzione di Cirillo non era quella di riportare integralmente il testo liturgico, ma piuttosto di offrire un commento catechetico con finalità chiaramente spirituali. I testi citati sono di fatto scelti in base a criteri strettamente mistagogici, per l'utilità del fedele che ha ricevuto i Sacramenti dell'iniziazione cristiana in vista di un'unione più profonda con Cristo risorto, tramite la comprensione e, soprattutto, il vissuto liturgico. Per i cristiani orientali la santa Liturgia è la mistagogia per eccellenza, che conduce i fedeli nelle profondità dei Misteri di Dio.

In secondo luogo, la maternità e la verginità di Maria sono temi ricorrenti nelle Catechesi di san Cirillo, in continuità con il simbolo gerosolimitano: «concepito dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria»¹⁷. L'opera dello Spirito Santo riguarda

¹³ Ho utilizzato l'edizione: *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani, Patriarcha Antiochenus Syrorum, Moguntiae, Sumpibus Francisci Kirchheim 1899.

¹⁴ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, 187.

¹⁵ Vedi M. Simonetti, Cirillo di Gerusalemme, in: A. di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. A-E*, seconda edizione aggiornata ed aumentata, Genova-Milano 2006, 1050-1052.

¹⁶ Ho utilizzato l'edizione: Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, trad., introduzione e note a cura di C. Riggi, in *Collana di testi patristici* diretta da A. Quacquarelli, n. 103, Roma 1993, 461-472. Per una breve analisi, si veda Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, 79-83; J.H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, Cambridge 1913, 81-88.

¹⁷ R. Laurentin/ E.M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii Răsăritene*, Oradea 1998, 213.

tanto il suo plasmare l'umanità del Salvatore quanto il suo santificare Maria perché ella sia resa degna di diventare la Madre del Figlio di Dio¹⁸. Cirillo sostiene chiaramente sia la verginità perpetua di Maria sia la sua divina maternità¹⁹. Il titolo mariano più utilizzato nelle Catechesi è quello di «vergine»²⁰, ma si trova anche «Madre del Figlio Unigenito di Dio»²¹, «Madre di Gesù»²² e «Madre di Dio»²³.

4. Maria nei principali manoscritti della Liturgia di san Giacomo dei secoli X-XIII. La Liturgia di san Giacomo si è conservata in diversi manoscritti²⁴, noti alla letteratura specialistica²⁵, ma noi qui ci concentreremo sui più importanti e quelli già pubblicati. In pratica facciamo riferimento a quattro manoscritti in lingua greca.

Rotulus Messanensis graec. 177²⁶ conservato all'Università di Messina, il testo liturgico della Liturgia di san Giacomo è del secolo X, secondo Swainson più precisamente intorno all'anno 983²⁷. Questo manoscritto è stato editato parzialmente da J. A. Assemani e tradotto integralmente (anche se il testo conservato è incompleto) in lingua latina²⁸ da C. A. Swainson.

Codex Rossanensis, il testo della Liturgia di Giacomo è del secolo XI ed ha costituito la base della prima edizione stampata di questa Liturgia, a Parigi, presso

¹⁸ Laurentin/ Toniolo, *Născătoarea*, 214.

¹⁹ Vedi L. Man, *Mă vor feriți toate neamurile. Elemente de mariologie biblică, patristică și magisterială*, Târgu-Lăpuș 2006, 121-125.

²⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 192, 195, 245, 248.

²¹ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 157.

²² Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 245.

²³ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 195. Vedi anche: A.L. Dinu, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți*, Iași 2009, 77: «Come molti Padri precedenti al Concilio di Efeso, San Cirillo non insiste sul termine Theotokos per la Madre di Dio. Nonostante questo termine si trovi una volta sola nelle sue Catechesi, tuttavia, si può osservare come l'autore abbia creduto con convinzione nella Vergine Maria quale *Madre di Dio*».

²⁴ Si fa riferimento solamente ai manoscritti in lingua greca e non a quelli siriaci. Per le fonti siriane e georgiane, vedi V. Stéphane, *La messe de Jérusalem: Bilan d'une recherche*, in: *Studia Orientalia Christiana - Collectanea*, vol. 28, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1997, 237-270. Per un'analisi comparata della Liturgia di San Giacomo, in greco e in siriano, e delle liturgie bizantine, vedi Ignace Ephrem II Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales. Étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyroute 1929, 105-260.

²⁵ Vedi F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896, XLVIII-LIV.

²⁶ Descrizione del manoscritto da: A. Mancini, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messina 1907, 243-244.

²⁷ Ch.A. Swainson, *The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884, XXXV.

²⁸ J.A. Assemanus, *Codex liturgicus Ecclesiae Universae. Liber IV. Pars secunda: Missale Hierosolymitanum*, Romae 1752, 1-67.

la Tipografia di G. Morelium, 1560²⁹. L'edizione parigina, considerata *textus receptus*, è stata pubblicata anche da J. A. Assemani.

Altri due manoscritti: Paris Graec. 2509 e Paris Graec. 476, redatti nel secolo XIV, sono conservati presso la Biblioteca Nazionale di Parigi e comprendono due versioni della Liturgia di san Giacomo della metà dell'XI secolo³⁰.

Tutti e quattro i manoscritti sono stati pubblicati su quattro colonne parallele da C. A. Swainson³¹, nella presente ricerca abbiamo utilizzato questo testo per identificare i riferimenti alla santa Vergine Maria. Dopo aver analizzato il testo si possono formulare le seguenti osservazioni:

a). Il riferimento alla vergine Maria (*παρθένου*) nell'anafora presentata dalla *Didascalia Apostolorum* e nel *Testamentum Domini* viene fatto proprio da tutti questi manoscritti³², ma Paris Graec. 476 e Codex Rossanensis utilizzano *ἀειπαρθένου* per sottolineare la verginità perpetua di Maria.

b). Sempre nell'anafora, subito dopo il titolo di Vergine o Sempre Vergine, tutti i manoscritti includono *θεοτόκου*.

c). Alla fine dell'anafora, prima di «Soprattutto la santissima, immacolata [...]», è inserito il testo «Rallegrati piena di grazia, il Signore è con te. Benedetta tu fra le donne» (Lc 1,28 e 42)³³.

d). «Soprattutto la santissima, immacolata [...]». Nella Liturgia di Giovanni Crisostomo questo testo venne introdotto dal Patriarca Gennadio I (458-471), per ordine dell'Imperatore Leone I (457-474), per il fatto che il Patriarca Martyrius di Antiochia si rifiutava di riconoscere a Maria il titolo di *θεοτόκος*³⁴. Da qui si può supporre che questa integrazione sia stata fatta anche nella Liturgia di san Giacomo verso la fine del secolo V.

e). Sia la maternità che la verginità perpetua di Maria sono affermate nell'inno *O Unigenito Figlio e Verbo di Dio* (*Ὁ μονογενής*), inno contenuto nei manoscritti sopraindicati, fatta eccezione per il Rotulus Messanensis di cui è andata persa la parte rispettiva. L'inno *O Unigenito Figlio e Verbo di Dio*, composto

²⁹ Swainson, *The Greek Liturgies* XVI; Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, LXIV.

³⁰ Descrizione del manoscritto e datazione da: Swainson, *The Greek Liturgies*, 25.

³¹ Swainson, *The Greek Liturgies*, 214-343.

³² Swainson, *The Greek Liturgies*, 270-271.

³³ Swainson, *The Greek Liturgies*, 290-291. Sull'introduzione di questo testo nella liturgia di San Giacomo, vedi Swainson, *The Greek Liturgies*, XXXVII-XXXVIII. Vedi anche E. dal Covolo/A. Serra (eds.), *Storia della mariologia: dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009, 427-428.

³⁴ Cf. R.F. Taft S.J., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV: The Dyptichs*, Roma 1991, 100-101.

intorno all'anno 536 dall'Imperatore Giustiniano³⁵ o, secondo altri autori, da Severo di Antiochia (513-536)³⁶, il quale ha imposto la recitazione di questo in tutte le chiese, sintetizza il messaggio cristologico dei primi quattro concili ecumenici.

f). L'inno *È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara*, in forma integrale compare nel Paris Graec. 2509³⁷. Si sa che la parte più antica dell'inno «Tu che sei degna d'onore più dei cherubini [...] lodiamo» è stata scritta da San Cosma il Melode intorno all'anno 720.

g). L'inno *In te si rallegra*, che viene cantato oggi nella Liturgia di san Basilio, è contenuto nel Paris Graec. 2509³⁸, subito dopo l'*Ἀξίον*.

h). L'ectenia del finale della Liturgia dei catecumeni, presente anche nella *Didascalia Apostolorum*³⁹, contiene l'aggiunta nei quattro codici «La Tuttasanta, immacolata, gloriosa, benedetta signora nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria [...]»/ *Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ παρθένου Μαρίας [...]*⁴⁰. Lo stesso testo è compreso nell'ectenia dopo il *Vangelo*⁴¹, alla fine dell'ectenia universale⁴² e dell'ultima ectenia⁴³, presentando i più importanti titoli mariani.

i). I testi comprendono il Simbolo della fede niceno-costantinopolitano⁴⁴. E' noto il fatto che nei primi secoli diverse varianti del Simbolo della fede fossero utilizzate per la celebrazione del Battesimo; l'introduzione del Simbolo niceno-costantinopolitano nella celebrazione eucaristica è avvenuta ad Antiochia nell'anno 471 e a Costantinopoli negli anni 512-518⁴⁵.

j). Cirillo di Gerusalemme chiama la Vergine Maria: santa (*ἅγια*)⁴⁶. I testi dei quattro manoscritti la chiamano santissima (tuttasanta) (*παναγία*).

³⁵ Fl. Botezan, *Sfânta Liturghie catebeza desăvârșită. Studiu asupra caracterului catehetic al Liturghiilor Ortodoxe*, Alba-Iulia 2005, 367.

³⁶ Cf. Braniște, *Liturghica*, 214, nota 8.

³⁷ Swainson, *The Greek Liturgies*, 295.

³⁸ Swainson, *The Greek Liturgies*, 295.

³⁹ Braniște, *Liturghica*, 213-214.

⁴⁰ Swainson, *The Greek Liturgies*, 224-225.

⁴¹ Swainson, *The Greek Liturgies*, 234-235. Fa eccezione il Rotulus Messanensis, incompleto.

⁴² Swainson, *The Greek Liturgies*, 252. Fa eccezione il Paris Graec. 476.

⁴³ Swainson, *The Greek Liturgies*, 320-321.

⁴⁴ Swainson, *The Greek Liturgies*, 244-245.

⁴⁵ Braniște, *Liturghica*, 220.

⁴⁶ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 240.

III. Le cause ed il significato del progressivo inserimento dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo

1. Dalla fede ricevuta e vissuta alla fede celebrata

Il modo in cui la Chiesa primitiva di Gerusalemme ha celebrato l'Eucarestia si ispira alla fede e all'esperienza apostolica, al modo con cui gli apostoli hanno celebrato il Sacrificio di Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza. La fede e la Liturgia degli apostoli avevano carattere cristocentrico e tuttavia Maria, per il suo legame unico con il Figlio di Dio e per la santità della sua vita, è stata coinvolta in modo essenziale nell'economia della salvezza. Questo è il motivo principale per cui Maria è entrata nel culto liturgico, compresa la Divina Liturgia: la celebrazione del Verbo incarnato implica anche il ricordo di Maria di Nazaret, la quale, per la sua verginità perpetua e maternità divina, è legata indissolubilmente a Dio e alla Chiesa. Ciò non va affatto a discapito del culto rivolto al Figlio di Dio perché, in fondo, il ricordo di Maria e dei santi nel contesto dell'anafora è un modo di parlare della presenza e dell'opera di Gesù Cristo nelle persone che si sono unite a Lui. L'evocazione dell'opera di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo ci conduce quindi verso la Vergine di Nazaret, la quale, per la sua adesione totale al piano di Dio, è diventata parte essenziale e strumento dell'economia della salvezza.

Il punto di partenza o la fonte principale alla base dell'inclusione dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo è stata la Sacra Scrittura. Il titolo di Vergine è presentato in modo esplicito da Luca nella pericope dell'*Annunciazione* (Lc 1, 26-38). Il titolo di Madre di Dio non compare *ad litteram* nei Vangeli, venendo Maria presentata come Madre di Gesù; però la verità della Sua maternità divina è parte integrante della rivelazione neotestamentaria. Gesù Cristo non è una persona umana; noi sappiamo che Egli «... è venuto e ci ha dato l'intelligenza per conoscere il vero Dio. E noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio e la vita eterna.» (1Gv 5,20). Maria è «Sua madre» (Mt 1,18), cioè sua madre secondo la carne «... Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen.» (Rm 9,5). San Giovanni, nel prologo del Suo Vangelo, attesta la preesistenza del Logos che non è un essere creato, ma Dio (cf. Gv 1,1). Lo stesso Logos è entrato nell'universo creato, trasformando progressivamente il tempo cosmico nella storia della salvezza. Nella pienezza dei tempi (cf. Gal 4,4), «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Di conseguenza, l'evento dell'incarnazione non va interpretato nel senso che Dio abbia adottato un uomo, e quindi una persona umana, ma che la persona divina del Logos, il Figlio Unigenito di Dio

(cf. Gv 1,18) abbia assunto un'umanità autentica, costituita di corpo e anima. Gesù Cristo è di natura divina dall'eternità dal Padre, mentre il corpo Gli è stato generato da Maria per opera dello Spirito Santo e per la potenza dell'Altissimo (cf. Lc 1,35). Per questo motivo l'angelo Gabriele conclude dicendo: «... Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). Dunque, seguendo la logica del Nuovo Testamento, possiamo affermare che Maria è madre del Figlio di Dio, cioè colei dalla quale è nata la persona divina del figlio di Dio secondo la carne.

Possiamo osservare il fatto che tra l'approfondimento del mistero di Cristo e l'approfondimento della realtà di Maria esiste un collegamento necessario ed evidente. I titoli mariani *Madre di Dio* e *sempre vergine*, evocati con devozione dai santi padri, furono difesi e approfonditi in rapporto alle tre principali correnti teologiche, problematiche dal punto di vista della retta fede: il docetismo⁴⁷, il manicheismo⁴⁸ e il nestorianesimo⁴⁹.

⁴⁷ Il docetismo, sostenendo l'apparenza del corpo di Gesù Cristo, negava il fatto che Egli abbia ricevuto da Maria un corpo reale e quindi negava, implicitamente, la maternità di Maria. Da questa prospettiva si capisce perché il docetismo «trovasse preferibile la verginità *in partu*». L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, Blaj 2003, 124.

⁴⁸ La verginità *post partum* di Maria era sostenuta dal manicheismo, i cui principi contraddicevano il valore delle realtà materiali e del matrimonio. In questo contesto si imponeva la separazione della «verginità *in partu* e *post partum* dai principi errati ai quali erano state legate» e l'affermazione di queste in armonia con la maternità reale di Maria, Padovese, *Introduzione*, 124.

⁴⁹ I Santi Padri compresero la necessità di difendere la verità dell'Incarnazione del Logos divino e l'argomento principale utilizzato fu proprio la maternità reale e divina di Maria (Vedi Melchiorre di S. Maria, *Maria nella Patristica dei primi secoli*, in: R. Spiazzi/ C. da Langasco (eds.), *Enciclopedia mariana. Theotocos*, Genova-Milano 1954, 50). Più ancora, i simboli della fede più antichi seguono il Vangelo di Luca (1,35) e collegano la maternità di Maria all'opera dello Spirito Santo, così come si può notare nel Simbolo Apostolico contenuto nella *Traditio apostolica* che Ippolito di Roma compose verso il 215 (*DS* 10). Se questo non è incluso in alcuni documenti del II secolo è probabilmente dovuto ai problemi sollevati dall'adozionismo (Cf. R. Fisichella, *La Vergine Maria nella professione di fede della Chiesa antica*, in E. M. Toniolo (ed.), *La Vergine Maria nella Chiesa degli origini (sec. I-IV)*, Roma 1996, 50-51), ma il riferimento allo Spirito Santo, ripreso al Concilio Ecumenico di Costantinopoli I (381) in occasione della definizione della divinità dello Spirito Santo, va visto come fedeltà alla verità rivelata dalla Parola di Dio. Cinque decenni tardi, il Concilio Ecumenico di Efeso (431) condanna la dottrina di Nestorie e, affermando che Maria è θεοτόκος, non fa altro che difendere la teologia dell'Incarnazione: «Perciò essi [*i santi padri*] non dubitarono di chiamare Madre di Dio la santa Vergine, non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma, perché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne». *DS* 250-251.

La Liturgia di san Giacomo testimonia la perfetta corrispondenza tra *lex orandi* e *lex credendi*. La maternità divina di Maria e la sua perpetua verginità appartengono al nucleo della fede cattolica in virtù dell'unione inscindibile della sua vita con il mistero redentore di Gesù. Il progressivo approfondimento della cristologia ebbe come conseguenza naturale l'approfondimento della mariologia, realtà attestabile non soltanto nella riflessione teologica, ma anche nella spiritualità e nella liturgia.

Il ricordo di Maria nella Liturgia ha quindi dei significati che non si possono ridurre ad una semplice evocazione di un personaggio storico. Per la comunità riunita nella celebrazione eucaristica, Maria non appartiene al passato, ma è una presenza viva ed esemplare (tutta santa, immacolata, benedetta), orante e capace di intercedere per i cristiani. Essendo la madre del nostro Signore Gesù Cristo, risorto e glorificato alla destra del Padre, anche Maria è gloriosa e signora ed aiuta maternamente i cristiani.

2. Alcuni aspetti teologico-mariani specifici della Liturgia di san Giacomo

La Liturgia di san Giacomo, nella sua forma finale⁵⁰, ricorda Maria in tutte le sue sezioni, similmente alle Liturgie greche di san Basilio il Grande e di san Giovanni Crisostomo. Per questo motivo non intendiamo commentare la dimensione mariana della Liturgia di san Giacomo in modo esaustivo, ma piuttosto desideriamo due caratteristiche distintive.

a. L'esemplarità di Maria sul piano della fede è evidenziata tramite il bellissimo dialogo del sacerdote celebrante con i fedeli dopo la proclamazione della Parola di Dio e la testimonianza delle verità di fede incluse nel Simbolo niceno-costantinopolitano⁵¹. All'invito del sacerdote che canta «Celebrate con me il Signore, esaltiamo insieme il Suo nome» (Sal 33,4), i fedeli partecipanti rispondono con le parole rivolte a Maria dall'angelo Gabriele: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35). Così, il modo in cui la santa Vergine ha accolto il Logos eterno per la parola di Dio annunciata dall'angelo, con fede e per opera dello Spirito Santo, diventa modello dei cristiani riuniti nella celebrazione eucaristica: prima si ascolta e si accoglie con fede la

⁵⁰ Ch. Mercier, La liturgie de Saint Jaques in: *Patrologia Orientalis*, vol. 26, 160-243.

⁵¹ Questo dialogo è già incluso nel Codex Rossanensis e nel Paris Graec. 2509. Swainson, *The Greek Liturgies*, 254-255.

Parola di Dio annunciata nel Vangelo, e quindi, per opera dello Spirito Santo, Gesù Cristo si fa presente nell'Eucarestia e in quelli che ricevono il Santissimo Sacramento.

b. La figura di Maria, adornata dai titoli teologico-spirituali assunti nel testo liturgico, svela i suoi significati soprattutto nell'anafora di san Giacomo che ha un carattere eminentemente escatologico⁵². Perciò i titoli mariani presenti nell'anafora non possono essere visti semplicemente come perle preziose a se stanti, ma devono essere considerati nell'insieme del testo anaforico che ha una logica interna, una teo-logica assai ricca. Prenderemmo spunto nella nostra riflessione dall'analisi che il professore Cesare Giraudo dedicò all'anafora di san Giacomo, distinguendo senza dividere le due principali sezioni: anamnetico-celebrativa (dialogo invitatorio, *prefatio*, *sanctus*, *post-sanctus*, racconto istituzionale, acclamazione anamnetica e anamnesi – dichiarazione anamnetica e dichiarazione offertoriale) ed epicletica (epiclesi per la trasformazione delle oblate, epiclesi per la trasformazione dei fedeli che si comunicano, intercessioni, dossologia epicletica).

Innanzitutto, Cesare Giraudo sottolinea un'evidente continuità tra il *prefatio* e l'eucologia giudaica (*Le due benedizioni che precedono la pericope «Ascolta Israele»*⁵³), ma al tempo stesso ne rileva le novità dell'anafora. A differenza dell'eucologia giudaica che benedice Dio in quanto creatore del mondo, l'anafora di Giacomo sviluppa la celebrazione anamnetica di Dio «in rapporto alla lode che Dio continuamente riceve dalle sue creature ('noi lodiamo te, che lodano i cieli, ecc.'). In tal modo l'assemblea 'di quaggiù', ossia la Chiesa che presentemente prega, è subito coinvolta nella lode che l'assemblea di 'lassù', ossia la creazione cosmo-angelologica e quella porzione di noi che è nei cieli, eleva incessantemente al partner divino»⁵⁴. Più ancora, «l'anafora di Giacomo introduce nella composizione cosmo-angelologica della corte celeste, propria dell'eucologia giudaica, un'importante novità. Tra la componente cosmica [...] e la componente angelica [...] il discorso anaforico della Chiesa di

⁵² Ad Antiochia ed a Gerusalemme, due città che «sono inseparabili nella storia della liturgia -, la preghiera cristiana ha saputo circondarsi del più ricco simbolismo. Tutto mira ad esprimere un mistero ineffabile, a far sentire una presenza. La liturgia di Antiochia è più di ogni altra escatologica, interamente protesa nell'aspettativa della Parusia che già si anticipa attraverso i sacramenti. Abbiamo detto con quale rapidità l'innodia si sviluppò ad Antiochia; essa rivestì tutte le celebrazioni di un tessuto poetico che aiuta i partecipanti ad assaporarne il mistero. Da Gerusalemme sono venuti i riti espressivi, carichi di un simbolismo trasparente che rendono presenti i momenti decisivi della storia redentrice». I.H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, edizione seconda aggiornata ed aumentata, Roma 1982, 69-70.

⁵³ C. Giraudo, *In Unum Corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001, 225-237.

⁵⁴ Giraudo, *In Unum Corpus*, 306.

Gerusalemme inserisce la ‘Gerusalemme celeste’. [...] si tratta dell’assemblea compressiva dei santi e dei defunti, ossia di tutti coloro che, dopo il loro terreno avvicinarsi in mezzo a mille occupazioni e preoccupazioni, hanno fissato nei cieli la loro dimora. [...] Il contesto teologico è esattamente quello che determina la collocazione del *Sanctus* nell’euologia giudaica. [...] Il *Sanctus* è infatti un inno teologico; o meglio, è una teologia. Esso è il modo sommo col quale la creatura, nel momento in cui prende coscienza della sua condizione relazionale, parla di Dio; e non può parlarne altrimenti che ‘santificandolo’, ossia ‘dichiarandolo santo’⁵⁵. Per questa ragione il testo continua naturalmente affermando la santità del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo: una santità perfetta (santissimo) che si riversa sulla creazione (datore di ogni santità) e che Dio stesso vive nel suo rapporto speciale con l’uomo creato a sua immagine e somiglianza. Si tratta qui di un Dio che non è distante e orgoglioso nella sua santità, perché è un Dio *patiens* e non un Dio apatico, che compatisce «in modo particolarissimo la creatura»: «Prima ancora che si venga a parlare della caduta, Dio è presentato come «colui che compatisce l’uomo», o – come dice l’anafora siriana maggiore – come ‘colui che nelle sofferenze fa comunione’⁵⁶. Così, il Dio Padre eternamente santo e misericordioso, pieno di compassione per l’umanità peccatrice, mandò nel mondo «Il Signore nostro Gesù Cristo, perché venendo lui stesso, rinnovasse e risuscitasse» la sua immagine. Proprio questo è il contesto in cui è presentata Maria: «Egli discese dai cieli e si incarnò dallo Spirito Santo e da Maria santa sempre-vergine e madre di Dio». La presenza di Maria in questo punto della celebrazione eucaristica è eminentemente simbolica e ci permette di capire più profondamente con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, con la Chiesa e con l’intera creazione.

Se nell’anafora di san Giacomo il dinamismo che conduce al *Sanctus* si sviluppa nella prospettiva della lode che tutta la creazione canta a Dio, che intrinsecamente è degno di ogni lode e adorazione, e se questa lode è assunta nella preghiera della Chiesa terrena e celeste che celebra l’opera della redenzione, allora la presenza di Maria è del tutto naturale perché lei, con la sua santità, con la sua esemplare vita donata pienamente a Dio e con la sua divina maternità, è il frutto più eccelso della redenzione, la realizzazione della massima possibilità di lodare Dio. Di conseguenza, Maria non è soltanto autrice della più bella lode a Dio, ma, più ancora, si presenta come modello della preghiera di lode che la creazione e la Chiesa sono invitate a esprimere nell’esistenza concreta. Parliamo, in fondo, di Maria come modello della Chiesa celebrante la divina liturgia.

⁵⁵ Giraud, *In Unum Corpus*, 305-306.

⁵⁶ Giraud, *In Unum Corpus*, 308.

Questo aspetto diviene più chiaro se pensiamo che, mentre secondo l'eucologia giudaica il momento culminante della lode è condensato nel dialogo corale dei Serafini (che cantano il *Sanctus* – Is 6,3) e dei cherubini (che cantano *Benedictus* – Ez 3,12), invece nell'anafora di Giacomo, Maria, pur essendo implicitamente compresa nella Gerusalemme celeste (santi, angeli – serafini, cherubini), è però presentata esplicitamente nel *post-sanctus/post-benedictus*, come se Lei fosse l'apice della lode dovuta a Dio. E tutto questo in virtù del suo unico e speciale rapporto con la Santissima Trinità articolato nella piena e libera accettazione del piano redentore del Padre, nella relazione sponsale con lo Spirito Santo e nella divina maternità.

La compassione divina evocata nel *post-sanctus* ci offre la possibilità di fare un parallelismo tra Adamo e Maria. Se Adamo sperimentò la *compassione* di Dio nel quadro esistenziale del suo peccato⁵⁷, Maria, invece, sperimenta e vive la *simpatia* divina nella santità e nella perpetua virginità, segno del suo cuore indiviso. In tal modo la *compassione* di Dio per l'uomo peccatore si manifestò tramite la sua *simpatia* per Maria. Dio è *συμπαθής*, cioè la sua onnipresenza nella creazione e nella storia dell'umanità non sono caratterizzate dall'indifferenza. Notiamo opportunamente che non si può confondere la concezione metafisico-aristotelica di Dio con quella biblico-liturgica perché mentre la prima ci mostra un Dio onnipotente, perfetto, onnipresente ed impassibile (*ἀπαθής*)⁵⁸, la seconda ci presenta un Dio che entra in un rapporto talmente serio ed intimo con la creazione e particolarmente con l'uomo che non solo «tocca» la realtà umana, ma anche lui è «toccato» da questa in una maniera reale e da Dio stesso liberamente accettata. La *συμπάθεια* applicata al modo di essere di Dio nel mondo e nella vita umana si esprime nella sua *compassione* per l'uomo peccatore, non per il peccato, ma per gli effetti drammatici e dolorosi del peccato nell'essere umano. Nella compassione mostrata da Dio, Adamo scopre il Dio misericordioso che non rimane passivo, ma che si impegna di rinnovare l'identità iconica dell'uomo. È vero che il peccato, con il suo senso di *aversio a Deo – conversio ad creaturam* allontana l'uomo da Dio, ma non può determinare Dio ad abbandonare l'uomo. Anzi, la *simpatia* di Dio va fino in fondo ed arriva ad un punto inimmaginabile per la ragione umana: si incarnò nel seno della Vergine Maria. La coerenza tra la creazione e la redenzione nel disegno divino è perfetto: non soltanto il punto di partenza della creazione è segnato dall'amore e dalla santità di Dio, ma anche il punto della massima irruzione di Dio nella realtà umana, tutta finalizzata a «risuscitare»

⁵⁷ Giraud, *In Unum Corpus*, 308.

⁵⁸ T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Sibiu 1997, 305.

l'immagine di Dio nell'essere umano, è collocato nella santità divina, ma anche in quella umana di Maria. L'incarnazione del Figlio nel seno di Maria è l'autentico *sitz im Leben* della simpatia di Dio per l'umanità e della persona umana nei confronti di Dio. Nell'umanità santissima di Maria, il Figlio di Dio dona la sua divinità e riceve la sua natura umana⁵⁹; è qui che Dio «tocca» paternamente, sponsalmente e filialmente Maria, ma anche lui è «toccato» delicatamente, maternamente, con l'amore pieno e santo del suo cuore che batte totalmente per Dio. La perpetua verginità di Maria è quindi giustamente intesa come segno e garanzia della maternità divina⁶⁰.

Tenendo presenti questi significati cristologici, pneumatologici e mariani, notiamo subito che la menzione di Maria nel *post-sanctus* nell'anafora di san Giacomo costituisce il naturale passaggio al *racconto istituzionale*, seguito dall'anamnesi e dalla sezione epicletica. Vivendo la *simpatia* di Dio, Maria è cosciente che il mirabile dono del Figlio non è solo per lei stessa, ma soprattutto per l'intera umanità. Il Dio Padre, nel Figlio incarnato, vuole trasformare la sua *compassione* per l'umanità ferita dal peccato in quella perfetta *simpatia* vissuta con Maria Santissima. E per questo, sempre nella logica dell'amore infinito, il Figlio dona se stesso in una vita autenticamente umana che culmina nel mistero pasquale.

La celebrazione eucaristica, come attualizzazione del sacrificio di Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza, dopo il racconto istituzionale che include le parole di Gesù («Prendete, mangiate ...», «Bevetene tutti...», «Fate questo in memoriale di me!»), continua con l'anamnesi che è simile ai testi anamnetici delle anafore greche e latine. Cesare Giraudò identifica qui anche un elemento distintivo dell'anafora di san Giacomo: «Tuttavia, mentre la Tradizione Apostolica nella sua essenzialità si limita a menzionare unicamente i due riferimenti obbligati di ogni *anamnesi* (morte-risurrezione), Giacomo le amplia, prolungando rispettivamente la morte nella passione, croce e sepoltura, e la risurrezione nell'ascensione, sessione alla destra e ritorno glorioso»⁶¹. Questa concezione teologica ha il merito di valorizzare tutta la vita di Gesù in chiave soteriologica ed escatologica. Maria, pur

⁵⁹ «Il principio della grazia, della santità, non è altro che la santa umanità di Cristo in cui risiede sostanzialmente la pienezza della divinità. Ora, è stato da Maria che il Verbo di Dio ha ricevuto quella umanità di cui ha fatto, assumendola, la fonte della grazia. O ammirabile scambio! È in lei e per mezzo di lei che la natura umana si dona a Dio; è in lei e per mezzo di lei che Dio divinizza la natura umana. Essa è la prima a ricevere da Gesù la divinità in cambio dell'umanità che dona a lui. È come una specie di primo principio nell'ordine di coloro che ricevono dalla pienezza di Cristo». M.J. Nicolas *apud* Melotti, *Maria, la Madre*, 133-134.

⁶⁰ Man, *Mã vor ferici*, 226.

⁶¹ Giraudò, *In Unum Corpus*, 311.

non essendo ricordata nell'anamnesi, perché Cristo occupa la centralità dell'anafora, è qui una presenza sottointesa. Maria, nel Vangelo, accompagna discretamente Gesù durante la sua vita terrena per essere poi assunta da Dio alla gloria celeste.

L'anafora continua con la sezione epicletica che si sviluppa nella dinamica dell'epiclesi per la trasformazione dei doni e per la trasformazione dei fedeli partecipanti nell'unità di Cristo⁶². Il sacrificio eucaristico è totalmente proteso alla nostra divinizzazione, alla nostra assimilazione nel corpo di Cristo in un orizzonte non solo storico, ma anche escatologico⁶³. Considerando però il valore universale del dono di se stesso fatto dal Signore nostro Gesù Cristo, è significativo lo sviluppo dell'epiclesi nella preghiera di intercessione⁶⁴ per l'intera Chiesa e per tutti i suoi figli, viandanti nell'esistenza terrena, oppure defunti, santi e in modo particolare la «santissima e benedetta, immacolata, nostra signora, madre di Dio e sempre Vergine Maria» (prima di san Giovanni Battista, degli apostoli e degli altri santi). L'accentuazione escatologica della figura di Maria, proprio nella parte finale dell'anafora, mette in rilievo la sua esemplarità per tutti i cristiani che, uniti già in questa vita col suo Figlio, vedono nella santa e gloriosa Vergine il modello eminente della perfetta comunione con Dio.

Conclusioni

L'amplificazione progressiva della dimensione mariana della Liturgia di san Giacomo è una realtà che viene evidenziata dal confronto fatto tra le fonti liturgiche dei secoli IV-V e quelle dei secoli X-XI nel contesto dei dibattiti cristologici che

⁶² «Attraverso una formulazione ottimale l'anafora di Basilio – al pari di altre anafore, tra cui principalmente Giacomo e Crisostomo – incrocia le due componenti epicletiche, ossia l'epiclesi per la trasformazione delle oblate e l'epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti, così da ottenere un'unica domanda letterariamente e teologicamente inscindibile. [...] risulta che i termini della domanda epicletica sono due: i *doni* e *noi*. È infatti per entrambi che viene richiesta la trasformazione. Non si tratta tuttavia di due trasformazioni svincolate e autonome, bensì di una duplice trasformazione mutuamente relazionata e interdipendente». Giraud, *In Unum Corpus*, 318.

⁶³ «Sebbene non frequente a livello di formulazione esplicita, la domanda per il raduno «in un solo corpo» riassume bene il contenuto essenziale della domanda eucaristica, dal momento che collega le nozioni di *corpo sacramentale* e di *corpo ecclesiale*. Ovviamente il raduno nel corpo ecclesiale, che viene chiesto in primo luogo per coloro che faranno la comunione, è un raduno escatologico, in continua tensione di crescita da quell'unità che già siamo a quell'unità che ancora attendiamo». Giraud, *In Unum Corpus*, 320.

⁶⁴ «Le intercessioni altro non sono che la prosecuzione dell'epiclesi per la trasformazione escatologica». Giraud, *In Unum Corpus*, 325.

hanno portato alla precisazione dei titoli mariani. Mentre le fonti contenenti il testo della Liturgia di san Giacomo dei secoli IV e V affermano semplicemente la verginità di Maria e la sua maternità, senza esplicitarle teologicamente, le fonti dei secoli X-XI testimoniano la presa in carico delle conseguenze mariologiche dei dibattiti e delle definizioni cristologiche nel contesto dei Sinodi ecumenici di Efeso e Calcedonia e dei secoli successivi⁶⁵. Considerata la resistenza antiochena al titolo *θεοτόκος*, si può supporre che l'aggiunta dei testi mariani alla Liturgia di san Giacomo rappresenti un fenomeno che inizia nel secolo V e termina verso la fine del secolo VIII. Pur essendo impossibile stabilire una cronologia precisa di questo processo, sia per la mancanza di testimonianze dirette riguardanti la Liturgia di san Giacomo nei secoli VI-VIII, sia per il fatto che alcune integrazioni mariane sono dovute all'influenza delle Liturgie bizantine, tuttavia questo processo può essere approssimato: alla fine del secolo V venne introdotta «Soprattutto, la santissima, immacolata [...]»; nel secolo VI appaiono *O Unigenito* e il Simbolo niceno costantinopolitano; nei secoli VIII-IX: *È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara e In te si rallegra*.

In tutti questi testi si evidenzia l'intensificarsi dei sentimenti di devozione, di iperdulia, in riferimento a Maria Vergine e Madre di Dio: essa non è solo vergine, ma sempre vergine; non è solo santa, ma santissima. Modello di fede e di preghiera, Maria svolge una funzione salvifica totalmente subordinata a Cristo, suo Figlio, «l'unico mediatore tra Dio e gli uomini» (1 *Tim.* 2,5-6) e la sua speciale cooperazione alla redenzione (maternità divina, amore totale per Gesù Cristo, accettazione assoluta della missione del Figlio) continua nella storia dell'umanità nella forma segnata dalla sua maternità spirituale. Più ancora, la Liturgia di san

⁶⁵ La maternità divina della Santa Vergine Maria fu riaffermata nei successivi documenti della Chiesa. Al seguente Concilio Ecumenico svoltosi a Calcedonia nell'anno 451 furono presentati come eretici coloro che rifiutavano a Maria l'espressione *Theotokos*. Inoltre, il 14 maggio del 553, nella Costituzione *Inter innumeras sollicitudines de Tribus Capitulis ad Iustinianum imperatorem*, furono nuovamente condannati gli errori nestoriani; furono anatematizzati anche coloro che negavano il fatto che Maria fosse veramente la Madre di Dio. Questo testo si ritrova nel Concilio Ecumenico V svoltosi a Costantinopoli nell'anno 553, nel *Anathematismi de Tribus Capitulis*, canone VI: «Se qualcuno afferma che la santa, adorata e sempre vergine Maria è la Madre di Dio solo in senso improprio e non reale, o che essa lo è solo per relazione, come se avesse generato un semplice uomo e non il Verbo di Dio che si è incarnata in lei... sia anatema». Quattro anni dopo, Papa Pelagio I dirà in una lettera mandata al re Childebert: *beatam virginem Mariam Dei genitricem verissime confitemur: peperit enim incarnatum Dei Verbum*. La stessa affermazione si trova: nella Professione di fede del Concilio IV di Toledo (633), canone I; nell'epistola *Omnium bonorum spes* (27 marzo 680) ai re del Concilio di Roma; al Concilio Ecumenico VI svoltosi a Costantinopoli nell'anno 681, nella Definizione delle due volontà e operazioni in Cristo. DS n. 300, 416, 427, 442, 485, 547, 555.

Giacomo, celebrazione sacramentale dell'evento salvatore di Gesù Cristo, sottolinea la dimensione escatologica di Maria: la sua glorificazione «costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura»⁶⁶. Per questo, Maria è presente nelle preghiere della Liturgia non nel senso che i cristiani pregano per lei, ma ovviamente per invocare la sua intercessione per il peregrinante popolo di Dio⁶⁷.

⁶⁶ LG 68.

⁶⁷ «L'oblazione del sacrificio non è solamente impetrativa ma anche eucaristica. Come agli inizi della liturgia, nel momento in cui presenta a Dio le offerte, il sacerdote esprime insieme l'azione di grazie e la supplica, così ora, una volta santificate e consacrate le offerte, con esse il sacerdote rende grazie e nel contempo supplica. I motivi del rendimento di grazie? Lui stesso lo precisa: sono i santi come già è stato detto. In essi la Chiesa ha trovato ciò che cerca, ha cioè ottenuto l'effetto delle sue preghiere: il regno dei cieli. E per chi supplica il sacerdote? Per gli uomini, soprattutto per quelli che non hanno ancora raggiunto la perfezione e che quindi hanno ancora bisogno di preghiere. [...] Subito dopo egli ricorda tutta l'assemblea dei santi, coloro che appunto costituiscono per la Chiesa il motivo dell'azione di grazie compiuta nei riguardi di Dio. E per loro ch'essa offre questo sacrificio spirituale in rendimento di grazie a Dio, ma soprattutto lo fa in onore della benedetta Madre di Dio, che tutti supera in santità. Ecco perché il sacerdote non chiede niente per i santi, e prega invece d'essere lui stesso soccorso mediante le sue suppliche: per loro l'oblazione dei sacri doni si fa in modo eucaristico, non impetrativo». N. Cabasila, *Commento della divina liturgia*, trad. M. Davitti/ S. Manuzio, introduzione di A.G. Nocilli, Padova 1984, 188-190.

