

Marija v sirskem izročilu¹

Sirsko izročilo na splošno na Zahodu slabo poznamo, zato je še pred obravnavo naše teme potrebno navesti nekaj uvodnih podatkov. Sirska književnost je povečini cerkvena; versko in bogoslužno pesništvo imata pri tem prednostno mesto. Njen jezik je aramejsko narečje, ki so ga govorili na najvzhodnejšem delu rimskega cesarstva in ki ga je govoril tudi Jezus. Pod vplivom edeške šole je to narečje postalo knjižni jezik vseh Sircev, tako v sami Siriji kot tudi v Mezopotamiji. Tam so se že v času babilonske sužnosti naselile hebrejske skupnosti, ki so bile v stiku s Palestino. Korenine krščanstva v teh krajih segajo že v prvo stoletje.

Za zlato obdobje sirske književnosti veljajo 4., 5. in 6. stoletje. Z arabsko osvojitvijo se začne dekadenca. Klasični sirski jezik še vedno poučujejo v bogoslovjih, moderna sirščina pa ostaja v rabi v nekaterih predelih vzhodne Turčije in Sirije, kakor tudi na zahodu Irana in Iraka. Dva največja sirska pesnika, katerih dela danes poznamo, sta sveti Efrem (umrl leta 373) in Jakob iz Saruga, siromonofizit, ki je pisal na prehodu iz 5. v 6. stoletje. Zanimivo je naslednje: kljub temu da je Nestorij, na katerega se navezuje vzhodno-sirska Cerkev, zavrnil naziv *Theotokos* – »Božja Mati« – za Marijo, nima Marija v verski književnosti vzhodne Sirije nič manj pomembnega mesta kot v zahodno-sirskih bogoslužnih besedilih. Kot kaže, kristološke razlike, ki ločujejo sirsko-pravoslavno, grško-pravoslavno (kalcedonsko) Cerkev ter vzhodno Cerkev, niso imele velikega vpliva na njihov odnos do Marije, vsaj tedaj ne, ko ni šlo za tehnično-teološke razprave. Zato bodo tisti, ki poznajo bizantinsko izročilo, našli veliko sorodnega v tem, kar o Mariji pravijo sirski avtorji.

Namenoma sem izbral pesniška besedila in ne proznih. V sirskem jeziku imamo obširen korpus psevdopigrafske prozne književnosti o Mariji in nekaj specifično teoloških besedil, toda prav pesniška besedila obravnavajo to temo na veliko bolj očarljiv način, njihov pristop, ki je bistveno evokativen in se izogiba vnaprej izdelanim dogmatskim trditvam, pa ima po mojem mnenju veliko težo. Ostaja nam še zadnja uvodna točka: govorica, ki jo sirski avtorji uporabljajo za Marijo, je pretežno svetopisemska oziroma navdihnjena od Svetega pisma. Cerkve sirskega jezika imajo svoje zelo staro Sveto pismo. Njegovo standardno besedilo je poznano pod imenom *Pešita*, pri čemer je Stara zaveza prevedena naravnost iz hebrejščine in Nova zaveza iz grščine. Med grškim, latinskim in sirskim Svetim pismom je nekaj razlik, kar je do neke mere vplivalo na interpretacijo določenih odlomkov. Za Novo zavezo je obstajalo še neko drugo, starejše izročilo, vendar so se od tega ohranili le Evangeliji. Prav to besedilo – in ne Nove zaveze v *Pešiti* – je poznal Efrem, poleg evangeljske harmonije iz 2. stoletja, ki je znana pod imenom *Diatesaron*. To starejše izročilo Nove zaveze je bilo bistveno svobodnejše od *Pešite*, in še posebno *Diatesaron* je v evangelij vpeljal nekatere apokrifne elemente.

V sirsko-pravoslavnem koledarju, prepisanem na severu Iraka leta 1689, najdemo zanimivo opombo glede marčnih praznikov: »Kar zadeva praznik oznanjenja, ga Cerkev praznuje, ne glede na to, na kateri dan v tednu pade. Četudi pade na veliki petek, se obhaja bogoslužje, kajti oznanjenje je začetek in vir vseh praznikov.« To besedilo odlično ponazarja, kar je poudarjeno v vsej sirski književnosti, in sicer da je oznanjenje – in Marijina vloga v njem – odločilna začetna točka za dogodek učlovečenja; z drugimi besedami: brez Marije ne bi prišlo do Božjega učlovečenja.

¹ Mary in Syriac Tradition, Ecumenical Society of the BVM, Oxford 1977, ponatis v: A. Stacpoole (ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, Slough 1982, 1982-91 in v: *Sourozh* 19/1985, 11-23.

Neobhodna vloga Marije pri oznanjenju je tema, ki jo je obširno razvil Jakob iz Saruga v slavni seriji metričnih pridig o Devici. Marija je spoznana za vredno Gabrijelovega obiska, ker je najpopolnejše bitje, kar jih je kdaj živelo:

»Bog jo je videl, videl, kako je bila čista in svetla njena duša,
želel si je prebivati v njej, ki je bila očiščena vsake hudobije,
ker ji nobena žena nikdar ni bila podobna« (str. 622).²

In malo dalje Jakob odločno pravi:

»Če bi mu katera koli žena ugajala bolj kot Marija, bi jo izbral namesto nje.«

Marija pa v Jakobovih očeh ni zgolj orodje Božje previdnosti. V dramatičnem dialogu z Gabrijelom Marija ugovarja angelu, spominjajoč se, da je Eva padla, ker je sprejela kačin nasvet brez ugovarjanja. Jakob razlaga:

»Po Evinem molku je prišlo do poloma in sramote,
po Marijinih besedah je prišlo Življenje, Luč in zmaga« (str. 631).

Vse je odvisno od Marijinega odgovora angelu. Jakob se ne strinja s splošno razširjenim mnenjem, po katerem naj bi Beseda vstopila v Marijino naročje *pred* angelovimi besedami, kar naj bi pomenilo, da je bil njen odgovor samoumeven, temveč razmišlja takole:

»v trenutku, ko je odgovorila pritrdilno, je spočela sad v svojem naročju« (str. 739).

Nadaljnji trije elementi se navezujejo na oznanjenje. Predvsem velja, da je Logos (Beseda) vstopil v Marijo dobesečno skozi njeno uho:

»Skozi njeno uho je vstopila Beseda
in skrivoma prebivala v njenem naročju« (Efrem, *Božične pridige* 16, 20).³

Gre za mesto, ki je skupno sirske avtorjem. Kot bomo videli, je bila ta zamisel, ki se nam zdi nekoliko čudna, zelo popularna zaradi tipoloških razlogov, saj je Marijina poslušnost veljala za nasprotje Evine neposlušnosti.

Drugi element je razlaga Lk 1,35: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila«, ki jo bogato razvije Jakob iz Saruga, pa tudi drugi. Na več mestih Jakob pozorno označi razliko med »Duhom« in »Močjo«. »Duh« je zanj »Sveti Duh«, ki kot prvi posveti Marijino naročje, medtem ko je »Moč« Beseda, ki potem vstopi vanj in se v njem naseli. Ta razlaga temelji na slovničnem preudarku: v sirske jeziku je *ruah*, »duh«, ženskega spola in v stari sirski književnosti je Sveti Duh, *ruah-d'qudsha*, običajno slovnično sestavljen kot ženski, čeprav je kasneje pod vplivom grščine začel veljati za moški spol (sirski jezik nima srednjega spola). Beseda »Moč« pa je v sirske jeziku moškega spola (medtem ko je v grščini *dynamis* ženskega spola).

Tretji element je drugačnega reda in se nanaša na bogoslužni koledar. Doba, ki jo na Zahodu poznamo kot advent, se v vzhodno-sirskem izročilu imenuje »oznanjenje«, s čimer se ponovno poudari tesna povezanost med Marijinim začetnim sprejetjem in posledičnim učlovečenjem in božičem.

² Marijanske pridige Jakoba iz Saruga so navedene po izdaji v: P. Bedjan (ur.), *S. Martyrii, qui est Sathona, Quae supersunt omnia*, Parisii-Lipsiae, 1902.

³ Efremove pesmi so navajane po izdaji v: E. Beck (ur.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

Sirski avtorji redno poudarjajo Marijino vedno devištvo, vendar na to gledajo kot na skrivnost, glede katere ne smemo biti radovedni. Nekateri so postavili dilemo: »Če je učlovečenje stvarnost, potem devištvo *in partu* (»ob rojstvu«) ni mogoče, če pa je Marija ostala devica *in partu*, potem učlovečenje ni bilo resnično.« Vendar Jakob iz Saruga meni, da gre za lažno dilemo, ki ne upošteva samega »čudeža« učlovečenja. Tako čudežen dogodek se zgodi na čudežen način in ukinja fiziološke zakone narave. Tovrstna drža se zelo sklada z držo grških očetov in ima tipološko osnovo. Najstarejša sirska eksegeza je bila, kar zadeva Marijo in Staro zavezo, bistveno tipološka: osebe, stvari in dogodke so postavili skupaj, tako da je prišla do izraza njihova komplementarnost ali pa njihova nasprotnost. Ta tipološka eksegeza ima dve pglavitni obliki. Lahko je povsem zgodovinska, v okviru svetopisemskega razodetja, kot na primer Pavlova tipologija Adama-Kristusa ali pa tipologija Eve-Marije, ki jo prvič najdemo pri mučencu Justinu v 2. stoletju. Druga oblika pa je tista, pri kateri se poudarijo tipološka razmerja med tem in nebeškim svetom. Tovrstno tipologijo lahko imenujemo »simbolična tipologija«. Zelo pogosto sta obe obliki, zgodovinska in simbolična, uporabljeni istočasno in skrbno izdelani. Rodovitni Efremov um je vsepovsod odkrival te tipe oziroma simbole (ki jih v sirskega jeziku imenujejo »skrivnosti«), tako da nekoč v ironiji sam pred seboj protestira:

»Ta Jezus je naredil toliko simbolov, da sem padel v njihovo morje!«

Njegovo pesništvo je polno aluzij. Neprenehoma prehaja iz ene skupine simbolov v drugo, tako da je bralec prisiljen v velik napor, če želi popolnoma razumeti Efrema, in mora tako dobro poznati Sveto pismo, kot ga je poznal on. Modernemu bralcu se marsikaj v tej tipološki eksegezi lahko zdi pretirano ali celo »zgrešeno«, vendar mislim, da je o tovrstni eksegezi varljivo govoriti v absolutnih pojmih »pravilnega« in »zgrešenega«. Že samo dejstvo, da sta pogosto postavljena skupaj dva logično povsem nezdržljiva dela tipološke eksegeze, nam najbrž pokaže, da to, kar nam ponujajo sirski avtorji, ne želi biti »pravilna eksegeza« v smislu modernih svetopisemskih študij. Ponujajo nam le poskus interpretacije, katere cilj je dojeti in zaslutiti nekatere vidike skrivnosti, ki se jih ne da popolnoma razložiti.

Efrem in ostali pesniki-eksegeti ponujajo bralcem z mnogovrstnim cvetjem napolnjen vrt. Bralci so čebele, ki ob nabiranju medu uživajo v vonjavah vseh rož skupaj, čeprav se vsaka posamezna čebela spusti le na tisti cvet, ki posebno privablja njeno domišljijo. Ta metoda razlage želi biti predvsem pomoč vernikovemu zrenju in kot taka se mi zdi zelo učinkovita. Zaradi njenega mitološko-poetičnega značaja je ne smemo podcenjevati, kajti ljudje so mitologijo v pravem smislu besede vedno uporabljali, da bi si pomagali razložiti to, kar presega vsako človeško dožemanje. Mitologija ponuja zgolj možne analogije in modele. In prav to nam prinašajo tudi sirski pesniki.

Poleg tega nam ne podajajo le duhovnih lepot, temveč tudi estetske, saj se je tipološka eksegeza razvila v neke vrste umetniško zvrst, kjer – pogosto zelo zapletena – simetrija tipoloških elementov skuša tudi ugajati, ne glede na svojo duhovno vsebino.

Ko so brali Sveto pismo, so sirski avtorji v njem videli obilje tipov in simbolov, ki se nanašajo na Marijo. Ti tipi (»skrinja«, »tempelj«, »posoda«, »voz« ...) so v veliki večini predmeti, ki vsebujejo nekaj svetega. Z drugimi besedami: imajo kristocentričen značaj. Tu se bom omejil na posebno polje, ki je temeljnega pomena, in sicer tipologija Eva-Marija.

Poglejmo, na kakšne načine se uporablja ta paralelizem. Pavlinska tipologija prvega in drugega Adama bi po logičnem sosledju ne zahtevala enačenja Marije z Evo, temveč z Zemljo, iz katere se je rodil prvi Adam. In dejansko to shemo najdemo pri sirskega avtorjih, na primer pri Efremu:

*»Devica zemlja je rodila
Adama, gospoda zemlje,
danes pa je nova devica porodila*

Adama, gospoda nebes« (Božične himne 1, 16).

Tu je poudarjen vidik razmerja mati-sin, ki je predstavljen v preprosti in kontrastni obliki. Toda v tej pesnitvi nam Efrem podaja primer bolj ostroumne in zapletene tipologije, ko spoji to razmerje s paralelizmom med Adamom, ki poraja Evo, in Marijo, ki je rodila Kristusa. Ponovno je zanimanje postavljeno v genetsko razmerje in še posebno v njegov čudežen značaj:

*»Adam je položil propadljivost v ženo, ki je izšla iz njega,
danes pa je ona [Marija] razrešila njeno [Evino] propadljivost s tem, da je rodila Odrešenika.
Mož [Adam], ki nikdar ne rodi,
je porodil mater Evo;
koliko bolj bomo verjeli Evini hčeri [Mariji]
ki je brez moškega rodila sina!«* (Božične himne 1, 14-15).

Isto zamisel najdemo pri Jakobu:

*»Kakor je naš oče [Adam] porodil našo mater brez odnosov,
tako je Marija rodila, prav kakor je rodil Adam, preden je grešil.
Sveti Duh je dahnal na Adamovo obličje
in on je porodil Evo; tega Duha je tudi Marija prejela in porodila Sina.
Adam je porajal 'mater vseh živih' brez odnosov
in tako upodobil rojstvo našega Gospoda, ki je izvir vsega življenja«* (str. 634).

Shema Adam : Eva = Marija : Kristus je tukaj dvojna, ker jo Efrem in Jakob vidita v obliki križne razporeditve. Marija ustreza Adamu glede čudežnega rojevanja, obenem pa ustreza *tudi* Evi, Kristus pa Adamu glede običajne tipologije. Prvi namen stare tipologije Eva-Marija je pokazati na nasprotje med padcem in odrešenjem, ki pa ni izraženo z odnosi tako, kot v prejšnjih primerih. To nasprotje med Evo in Marijo lahko obravnavamo na dva precej različna načina. Po eni strani se lahko odločimo za ciklični pogled zgodovine odrešenja in upoštevamo, da je Marija preobrnila situacijo, ki jo je povzročila Eva. V tem primeru je človeštvo ob Marijinem nastopu v takem stanju, v kakršno ga je privedla Eva. Mariji z učlovečenjem Božjega Sina uspe pripeljati človeštvo nazaj v raj, v stanje pred padcem. To vizijo bom imenoval »dinamična«. Po drugi strani pa lahko upoštevamo, da je bil Marijin položaj v *vsem* njenem življenju tak, kot položaj Eve *pred* padcem. To vizijo bom imenoval »statična«. Dinamičen pogled je gotovo starejši in, kolikor lahko presodim, gre za običajno vizijo cerkvenih očetov v vseh izročilih; gotovo je to tudi vizija Efrema in Jakoba, dveh sirskih pesnikov, ki imata največ povedati o Mariji.

Sirski pesniki živo in z mnogimi detajli opisujejo vzporednice in nasprotja med Evo in Marijo. Ljubezen do simetrije privede do cele vrste elementov, ki so povsem »mitski«, kot že omenjena nenavadna zamisel, da je Marija spočela skozi uho. Namen te zamisli je podati nasprotje med Marijinim poslušanjem in Evino nepokorščino zaradi poslušanja kače. Tu je upodobljeno, da greh pride skozi njeno uho kakor strup, po kačini besedi.

Naslednja pogosta in precej pomembna podoba je podoba »oblačila slave«. Znano sirsko izročilo (po vsej verjetnosti judovskega izvora) pravi, da sta Adam in Eva izgubila svoja izvorna »oblačila slave«, ko sta bila izgnana iz edenskega vrta. S Kristusovim prihodom človeški rod ponovno najde svoje »oblačilo slave« v zakramentu krsta. Jakob iz Saruga ponovno poudari bistveno Marijino vlogo pri tem:

*»Druga Eva je rodila Življenje med umrljivimi;
izbrisala je zadolžnico, ki jo je podpisala Eva, njena mati.
Hči [Marija] je ponudila roko, da bi pomagala svoji priletni materi [Evi], ki je izčrpana*

ležala;

dvignila jo je iz padca, ki ga je povzročila kača.

*Hči [Marija] je stkala oblačilo slave in ga dala svojemu očetu [Adamu],
ta je tedaj pokril svoje telo, ki je po dogodku z drevesom ostalo nago» (str. 616).*

Kot bomo videli kasneje, je to oblačilo slave predvsem krstni simbol. Legenda pravi, da je bil Adam pokopan na Golgoti in tam je bil krščen v vodi in krvi, ki sta pritekli iz Kristusove strani (prim. Jn 19,34).

Čeprav to naše teme ne zadeva neposredno, bi morali dodati, da je bila tudi simbolika dolga oz. zadolžnice (po Kol 2,14) v zgoraj navedenem odlomku zelo priljubljena in je porajala celo vrsto podob o »napisanih dokumentih«. Tako je, na primer, kot nasprotje zadolžnice, ki sta jo napisala Satan in Eva, Gabrijel običajno upodobljen kot tisti, ki nosi kraljevsko pismo z oznanjenjskim sporočilom. Zanimivo je, da je bila prav aramejščina jezik dvornega uradništva v ahmenidskem cesarstvu.

S to osnovno tipologijo Eve-Marije se prepletajo mnoge nadaljnje razširitve te začetne enačbe vzporejanja dveh žena. Nekoliko se bom zaustavil pri eni od teh. Potem ko sta bila Adam in Eva izgnana iz raja, so, kot pravi svetopisemsko poročilo (prim. 1 Mz 3,24), vhod v vrt stražili kerubi z vrtečim mečem. Marija pa je s tem, da je rodila Kristusa, odstranila to oviro. Jakob pravi takole:

»Po Mariji je bila pot v Eden, ki je bila prej zagrajena, ponovno prehojena;

kača je pobegnila in človek je lahko šel k Bogu.

Po Mariji je kerub odmaknil meč in ne straži več

Drevesa Življenja [t.j. Kristusa], ki je zdaj sam sebe dal v jed» (str. 637).

Sirski avtorji so ta meč iz 1 Mz 3,24 pogosto tipološko povezovali s sulico, ki je prebodla Kristusovo stran v Jn 19,34 (v sirskem jeziku je pogosto uporabljeno isto ime za obe orožji). Kri in vodo, ki sta pritekla iz prebodene strani, pa so praviloma razlagali v zakramentalnem smislu – kot krst in evharistijo. Z drugimi besedami: gre za drug vidik vrnitve v raj. Zato so Marija in zakramenti upodobljeni praktično v isti vlogi. Isto »enačbo«, če jo lahko tako imenujemo, najdemo v prav tako pogostem tipološkem razmerju med Adamovo stranjo in Kristusovo stranjo. Adamova stran, ki porodi Evo, je postavljena v nasprotje s Kristusovo stranjo, ki »rojeva« zakramente. Videli smo že, kako Jakob prvi del enačbe (Adam : Eva) postavi v nasprotje z Marijo, ki rodi Kristusa, tako da postane posledično enakovredna Kristusovi strani, ki poraja zakramente. Take tipološke sheme Jakob nikdar izrecno ne izrazi, vendar je implicitno prisotna, kar vodi v veliko prožnost pri *communicatio typorum* (če jo lahko tako imenujemo), ki jo najdemo pri sirskih avtorjih. Podobno bomo videli pri zadnji temi, ki jo želim obravnavati: Marija in krst.

Za Efrema rojstvo Kristusa iz Marije skupaj z njegovim rojstvom iz Očeta kaže na to, da tudi človek potrebuje ponovno rojstvo, se pravi krstno prerodenje. Tudi tukaj križna zgradba tipološke teme poraja tisto umetniško simetrijo, ki je sirskim avtorjem tako pri srcu. Mnogo dejavnikov je navdihovalo te povezave. Predvsem je treba spomniti, da so v Efremovelem času Kristusovo rojstvo in njegov krst še vedno obhajali na isti dan (ki ustreza naši Epifaniji – Gospodovemu razglašenju) in da so, vsaj v nekaterih predelih, za podelitev zakramenta svetega krsta izbrali ta dan namesto velike noči. Povezave je navdihovala tudi značilno sirska podoba, da so krstne vode kot žensko naročje, ter dejstvo, da je – po izročilu starih Cerkva sirskega jezika – Kristusova navzočnost v reki Jordan vnaprej posvetila vse krstne vode. Zaradi paralelizma med Kristusom v materinem naročju in v »naročju« jordanskih voda Efrema meni, da je Kristusova navzočnost v Marijinem naročju enakovredna krstu Device:

»Kakor na oko

se je Luč spustila na Marijo,

*očistila njen um,
napravila njen razum jasen
in njeno misel čisto,
ter dala sijaj njenemu devištvu.
Reka, v kateri je bil On [Kristus] krščen,
ga je simbolično ponovno spočela;
vlažno naročje vode
ga je spočelo v čistosti,
ga rodilo v neomadeževanosti,
ga dvignilo v slavo.
V čistem naročju vode
je treba prepoznati človeško hčer [Marijo],
ki je spočela, ne da bi spoznala moža,
ki je rodila kot devica,
ki je zaradi daru vzgojila
Gospoda tega daru» (Himne o Cerкви 36, 2–4).*

Tu vidimo, kako je za Efrema celota Kristusovega učlovečenega življenja, od rojstva do vnebohoda, osredotočena na njegov krst, kar razloži navidezni preobrat časa pri Marijinem krstu. Na drugih mestih Efrem bolj izrecno pojasni svoje gledišče:

*»O, Kristus, ti si rodil svojo mater
v ponovnem rojstvu voda« (Božične himne 16, 9).*

In malo kasneje isto pove s podobo »oblačila slave«, o kateri smo prej govorili. Marija pravi:

*»Sin Najvišjega je prišel in prebival v meni
in jaz sem postala njegova mati. Kot sem jaz rodila Njega
– v njegovem drugem rojstvu –, tako je tudi On mene
drugič prerodil. On je nosil oblačilo svoje matere
– njeno telo, jaz sem bila odeta v njegovo slavo« (Božične himne 16, 11).*

Nadaljnje povezave med Marijo in krstom nam ponuja tudi podoba Kristusa kot ognja, ki je precej običajna pri Efremu:

*»Ogenj in Duh sta v naročju nje, ki te je nosila,
Ogenj in Duh sta v reki, v kateri si bil krščen.
Ogenj in Duh sta v našem krstu,
in v Kruhu in v Kelihu sta Ogenj in Sveti Duh« (Himne o veri 10, 17).*

To, kar Efrem pravi o Marijinem krstu, je Jakob iz Saruga v zanimivem odlomku razširil tudi na krst Janeza Krstnika. Pravi namreč, da je do Janezovega krsta prišlo v naročju njegove matere Elizabete ob Marijinem obisku:

*»Marijin pozdrav je opravil duhovnikovo vlogo:
Elizabetino naročje je bilo kot krstno naročje;
Božji Sin je poslal Duha iz svojega bistva
in Janez, otrok, je bil krščen od Svetega Duha, ko je bil še
v materinem naročju« (str. 646–647).*

S tem nenavadnim okvirom lahko končamo. Ko beremo podobne odlomke, je pomembna zavest, da se sirski pesniki poslužujejo te množice simboličnih podob, tega kalejdoskopa »mitoloških« slik le zato, da bi naše zrenje vodili v smeri globljega razločevanja in dojetanja skrivnosti, ki so vezane na Božje učlovečenje. Če bi jih jemali dobesedno, bi to pomenilo, da smo jih povsem narobe razumeli.

Če naj povzamemo odnos do Marije, kakor ga ponazarja stara sirska književnost, je, tako mislim, pravilno trditi, da je ta odnos vedno obravnavan v tesni povezanosti z učlovečenjem, nikoli *in vacuo* (»v praznini«). Na pravoslavnih ikonah je Devica običajno upodobljena z učlovečenim Kristusom v naročju, kar je simbol njene sodelovalne vloge v Božjem odrešenjskem načrtu. Čeprav se sirske Cerkve ne poslužujejo pogosto ikon, nam to ikonografsko izročilo čudovito ponazarja njihov kristocentričen pristop. In vedno je jasno prikazan Marijin odnos s Svetim Duhom: Sveti Duh je Posvečevalec, Marija pa je posvečenka v pravem smislu besede. Ta odnos sodelovanja dobi svoj popoln izraz v besedah nicejske veroizpovedi, v njeni vzhodni obliki: »rojen iz Svetega Duha in iz Device Marije«.