

## MADRE DI DIO, DIMORA DEL VERBO

Panagiotis Nellas

Nell'insegnamento dei padri della chiesa, soprattutto dei padri greci, il valore della creazione si concentra e si rivela nell'umanità di Cristo. Il Figlio di Dio assume nella propria carne ogni cosa creata, la colma della sua vita divina, e, attraverso la sua risurrezione e l'effusione dello Spirito «su ogni carne», la rende immortale e la divinizza: in questo sta la salvezza. Per altro verso, il fine proprio della creazione, la realtà verso la quale essa tende per lo slancio iniziale impressole da Dio, è l'unione con Dio, la *théosis*, cioè il costituire realmente il corpo di Cristo, il corpo concreto del Cristo storico, ovvero il corpo reale del Cristo della fede: la Chiesa. Per questo il Figlio di Dio, che è il Figlio dell'uomo – «concepito dallo Spirito Santo e nato dalla vergine Maria» – è allo stesso tempo rivelazione definitiva di Dio e realizzazione perfetta dell'uomo, compimento della vocazione umana. Dio si rivela nel Figlio come *philanthropia* (amore per gli uomini); nel Figlio l'uomo si rivela «teoforo», «tempio» e «carne» della divinità, figlio di Dio e «dio» per grazia. Questa dottrina dei padri, che costituisce il nucleo dell'insegnamento del concilio di Calcedonia (451), ha al suo interno due tendenze: quella che pone in primo piano la salvezza portata a compimento da Cristo nella propria carne e consegnata per mezzo della Chiesa-sacramento a tutta l'umanità, e l'altra che, fondandosi sulla prima e sviluppandola, esprime la realtà, il valore e l'apporto dell'umanità a questa salvezza, sottolineando il mistero della sinergia divino-umana. Nei secoli d'oro della patristica, l'accento fu posto sulla prima tendenza, senza tuttavia che la seconda, nel quadro di una cristologia estremamente positiva, di un umanesimo autentico, fosse lasciata da parte.

Ma se la linea cristologica dell'antropologia è stata, fino ad oggi, sufficientemente esplorata, ci resta tuttavia ancora molto da fare per mettere in primo piano il suo contenuto, cioè la linea antropologica della cristologia. L'incarnazione del Verbo è, effettivamente, un duplice evento: Dio assume la carne dell'uomo e attraverso la carne l'uomo vive la vita divina: «Dio si è fatto carne così che l'uomo possa divenire dio», secondo l'affermazione di Atanasio. Da questo punto di vista, possiamo distinguere nell'incarnazione – per studiare, e non per separare – tre momenti di estrema importanza:

- 1) l'incarnazione rivela Dio; è la rivelazione stessa;
- 2) l'incarnazione immette Dio nella storia degli uomini; gli dà la possibilità d'agire nella storia non più attraverso le sue energie, ma di persona. È così che Dio ha potuto vincere, dall'interno, il diavolo e la morte, e salvare l'uomo;
- 3) l'incarnazione, infine, da compiutezza all'uomo; attraverso di essa l'uomo porta a compimento la propria vocazione, divenendo Dio-uomo.

In ciò che segue vedremo come un essere umano, Maria, la figlia di Gioacchino e Anna, ha svolto, con la grazia di Dio, un ruolo cosciente e decisivo, assolutamente

centrale, per quanto riguarda i tre livelli di questo «grande mistero» dell'economia divina, e come questo essere umano che ha dato alla luce Dio, proprio per questo, sta alla base del vero umanesimo cristiano, l'umanesimo teocentrico[1].

## **Madre del Figlio unigenito**

Dio, secondo la grande tradizione biblica e patristica, è inaccessibile, invisibile e non conoscibile. Nessuno può «vedere il suo volto ... e vivere» (Es 33, 20). Gli angeli stessi si coprono il viso davanti a Dio per la sua luce insostenibile[2]. Nondimeno Dio ha creato l'uomo al fine di unirsi a lui e di comunicargli la propria vita. Ora, pur essendo l'abisso tra l'essenza di Dio e l'essenza dell'uomo ontologicamente incolmabile, Dio Padre ha voluto, nella sua misericordia, assumere nella persona del proprio Figlio la carne umana, in modo che, attraverso di essa, una Persona divina potesse divenire veramente visibile e la vita di Dio realmente comunicabile. Ireneo di Lione vede nell'incarnazione questa ragione primordiale: «Dio ci è dato, come a dei fanciulli, come latte, così che nutriti al seno della sua carne», noi possiamo divenire in lui eterni[3]. Allo stesso modo, Isacco di Ninive dice che nessun essere creato, compresi gli angeli, può vedere la divinità se non per mezzo della carne di Cristo: anche nella vita beata del cielo, ciò che i santi vedranno sarà Cristo[4]. Così la carne umana diviene in Cristo non solamente la dimora della divinità, ma veramente e realmente Dio. È per questa carne che il Padre ha quindi pronunciato, al momento dell'Epifania, il caratteristico: «Questi è il mio Figlio, l'amato, nel quale mi sono compiaciuto» (Mt 3, 17), ed è proprio per questo che comunicando ad essa noi comunichiamo veramente a Dio. Ma questa carne di Cristo è veramente e realmente la carne della vergine Maria. Il sangue di Cristo è il sangue di Maria. E questo sangue e questa carne umana di Maria che, rivestendo Dio, lo rivelano a tutta la creazione. «Solo attraverso la Vergine Dio è venuto tra di noi ... a noi è apparso ... mentre, prima di lei, era a tutti invisibile»[5].

Effettivamente Dio, creando l'uomo a sua immagine, si lascia da quel momento in poi condizionare, in relazione alle cose create, da quell'essere libero e responsabile che è stato fatto per divenire l'immagine di Dio, cioè la sua manifestazione, la sua rivelazione storica. Nessun altro essere creato, se non l'uomo, ci può far conoscere Dio, scrive Nicola Cabasilas. Né la legge, né i profeti, né la bellezza e la grandiosità dei cieli, neppure gli angeli... «Solo l'uomo, che porta in sé l'immagine di Dio, se appare così come è per propria natura, senza avere in sé niente di falso ... può in verità mostrare Dio»[6]. Poiché l'uomo è, secondo Paolo, «la gloria di Dio» (1Cor 11, 7). Ma affinché la carne umana sia degna di rivestire Dio e dargli la possibilità di divenire visibile al creato, essa dovrebbe essere tutta santa, priva del benché minimo peccato e splendente di bellezza. È qui che noi incontriamo il grande tema della storia di salvezza con le sue due linee fondamentali corrispondenti, cioè la pedagogia di Dio e la collaborazione dell'uomo. Dopo il peccato originale, infatti, e attraverso le successive grandi cadute dell'umanità (il diluvio, Sodoma, ecc.), c'è sempre stato un «piccolo resto» che, di sua volontà, è rimasto fedele a Dio. Da parte sua, Dio, suscitando con il suo Spirito questo acconsentire dell'uomo, rilancia

costantemente questo «piccolo resto» verso la sua meta, e questa pedagogia divina ha condotto l'umanità – attraverso Abramo, Mosè, David, i profeti e gli altri santi dell'Antico Testamento – a dare quel frutto meraviglioso che è la Vergine. Che la santa Vergine non sia un'individualità a se stante, venuta al mondo in maniera fortuita, ma che costituisca il punto d'arrivo della storia del popolo eletto, l'albero spuntato dalla radice di Jesse, il frutto della pedagogia di Dio e della collaborazione dell'uomo, è una fondamentale dottrina mariologica in tutta la patristica orientale. È verso di lei che conducono tutti gli eventi dell'Antico Testamento; è lei che costituisce il compimento delle più fondamentali aspirazioni dell'uomo, la realtà prefigurata da tutte le immagini dell'Antico Testamento: la nube, il roveto, il santo dei santi.

Nata da Gioacchino e da Anna che, vecchi e sterili, l'hanno concepita per obbedienza a Dio, essa, secondo la dottrina della Chiesa ortodossa, fu sottomessa alle leggi della corruzione e della morte, conseguenti al peccato originale – poiché, come dice Gregorio Palamas, solo Cristo, che non fu concepito da seme di uomo, non subì le conseguenze della caduta[7] – ma ugualmente non ebbe su di sé il peso dei peccati individuali dei suoi antenati – ciò che noi oggi chiamiamo «eredità» – dal momento che essa era la discendenza di una grande famiglia di santi, la cui origine risaliva fino a David e Abramo, fino a «Noè ... Enos ... Set, Adam ... Dio» (Lc 3, 36.38). Lei stessa, usufruendo pienamente dell'energia divina offerta a ogni essere umano come dote originaria della creazione dell'uomo «a immagine di Dio», è potuta divenire tutta santa e tutto splendore di bellezza, panaghìa. Ed è allora che Dio l'ha chiamata «piena di grazia» e le ha rivolto per bocca dell'angelo il saluto: Chaire, «rallegrati». Questo saluto è rivolto per la prima volta dopo la caduta – quando il dolore, con il peccato, ha fatto il suo ingresso nel mondo – a un essere umano, poiché per la prima volta è apparso sulla terra un essere umano tutto santo, esente da ogni peccato, degno di godere la gioia del paradiso. La santa Vergine, secondo le parole di Cabasilas[8], ha mostrato l'uomo come era nel paradiso e come sarebbe dovuto diventare. Poiché, degna di compiere l'opera per la quale l'uomo fu creato, cioè il divenire l'immagine, la gloria e la manifestazione di Dio, al momento in cui Dio l'ha chiamata a tale opera essa ha accettato prontamente – al contrario di Eva –. Il suo fiat umile e maestoso ha dato la possibilità a Dio di prendere su di sé la carne umana e di apparire con e attraverso questa, con grande misericordia, nel creato.

Così sono chiare due cose. Da un lato, è l'umanità che, per la spinta tenace di Dio – la volontà di Dio che costantemente fa crescere (Col 2, 19) – è arrivata al punto di presentare a Dio, per mezzo della Vergine, una carne capace di rivestirlo e divenire sua dimora. Dall'altro lato, è l'umanità che pure, per bocca della Vergine, ha consentito a Dio di assumere questa carne. Maria, come Eva, avrebbe potuto dire no alla chiamata di Dio, e Dio non avrebbe potuto, in quel caso, violare la libertà della sua creatura, poiché distruggere la libertà è distruggere l'uomo. E Dio non può distruggere ciò che ha creato. Però la Vergine ha detto sì. Così, la carne umana è divenuta, attraverso l'incarnazione, la rivelazione di Dio. È noto che la parola «carne», in ebraico, non significa solo «corpo», ma anche «uomo». Il Verbo ha di fatto assunto non solo il corpo, ma anche l'anima, la volontà, la libertà, il pensiero e la parola dell'uomo, tutta la struttura, la vita e la sensibilità umana, eccetto il peccato!

Tutto questo è divenuto in Cristo manifestazione e rivelazione di Dio. Le conseguenze di questo fatto fondamentale sono enormi. A causa di ciò, la Chiesa, corpo di Cristo, costituisce – non solo la Chiesa in generale, ma anche ogni concreta comunità locale – una vera e propria «teofania»; i sacramenti, che accadono nella storia, sono celebrati in un tempo e in uno spazio escatologici; la vita concreta dei cristiani ha come fine ultimo la manifestazione e la glorificazione di Dio – «perché gli uomini vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5, 16) e «voi siete ... il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato» (1Pt 2, 9) –.

Certamente, il trarre tutte le conseguenze (ecclesiologiche, liturgiche, ascetiche) di questa verità ci porterebbe molto lontani. Lo spazio ristretto di un articolo ci obbliga a lasciare al lettore di proseguire questa linea teologica estremamente ricca, per passare invece al secondo punto del nostro studio: vedere come la carne umana che la santa Vergine ha dato, per conto dell'umanità, a Dio, è divenuta in Cristo non solo la rivelazione ma anche l'«energia» e la «giustizia» di Dio operante nella storia.

## **Madre del redentore**

Secondo quanto dice Pietro – «ciascuno è schiavo di ciò che l'ha vinto» (2Pt 2, 19) – l'uomo, vinto dal demonio, è di diritto a lui asservito, e il demonio ha acquisito dei diritti di proprietà nei suoi confronti. D'altra parte, Dio, per cui la giustizia è gloria, non ha voluto violare i diritti di nessuno, neppure del demonio. Così Dio, malgrado il desiderio profondo e la potenza irresistibile che gli sono propri, non si impone sul demonio, per non dar modo all'accusatore di tacciarlo di ingiustizia. Dal momento che la guerra è avvenuta non tra il demonio e Dio, ma tra il demonio e l'uomo, è giusto che sia l'uomo vinto a prendersi la rivincita. Ma in che modo l'uomo reso schiavo avrebbe potuto battere colui che, dopo la caduta, regna attraverso la morte sul mondo intero? Questa vittoria non poteva essere in effetti che l'opera di Dio solo. «È stato necessario, di conseguenza, l'intervento combinato di Dio e dell'uomo e l'alleanza, in una sola persona, delle due nature, così che all'una fosse possibile combattere e l'altra fosse in grado di vincere. Ed è ciò che avviene: Dio ha fatto propria la causa dell'uomo, poiché è uomo; e l'uomo, esente da ogni peccato, trionfa sul peccato, poiché è Dio»[9].

L'uomo da solo non poteva imporsi sul demonio, e neppure Dio da solo: è dunque il «Verbo fatto carne» che ha avuto la possibilità di dar battaglia e la possibilità di vincere. Possiamo così comprendere perché, come dicevamo, la carne, cioè la natura umana di Cristo, sia divenuta la forza e la potenza, l'«armatura» di Dio contro il demonio. Di fatto, se Dio non avesse assunto la carne dell'uomo, come avrebbe potuto morire e annichilire «la morte attraverso la morte»? Se non avesse avuto sangue, come avrebbe potuto «lavare i peccati del mondo»? Se non avesse potuto soffrire, come avrebbe potuto guarire le piaghe e ristabilire l'integrità della natura umana?

Però, d'altro canto, se un essere umano non avesse offerto volontariamente questa carne, come avrebbe potuto Dio ottenerla, lui che addirittura rispetta la libertà delle potenze del male? In verità Dio chiede e attende, attraverso tutto il tempo dell'Antico Testamento, una collaborazione decisiva da parte dell'uomo. Ma nessun profeta e nessun santo aveva potuto offrirgliela, prima della santa Vergine. Ella, per la prima volta, ha aiutato Dio a realizzare la salvezza del mondo. Gli ha degnamente preparato e deliberatamente procurato la carne attraverso la quale egli, il solo onnipotente, ha trionfato sulla morte e sulle potenze delle tenebre. Così, attraverso la carne di Cristo, la natura umana si è liberata dal male e dalla schiavitù della morte. E a partire da quel momento ogni essere umano, che partecipa della natura umana divinizzata da Cristo, partecipa alla sua vita e alla sua resurrezione. E, se questo vale per ogni essere umano, a maggior ragione vale per Maria, la madre di Cristo. C'è, in effetti, una comunione misteriosa tra la carne di Maria e quella di suo Figlio. La carne di Cristo è realmente la carne di sua madre; quella di Maria è pure, da un certo punto di vista, la carne divinizzata di suo Figlio. Maria è il primo essere umano ad essere unito in maniera estremamente intima e reale con Cristo; è veramente «cristificata», e proprio per questo il suo corpo non è restato nella corruzione della morte, ma fu elevato al cielo attraverso Cristo, come primizia dell'assunzione in cielo dei corpi di tutti i santi. Ma il mistero di Maria, manifestazione massima della grandezza dell'uomo, è anche strettamente legato al mistero della Chiesa. È noto che la Chiesa, come Cristo, è l'unione nuziale mistica tra Dio e la sua creazione, l'unione massimamente intima e senza confusione tra la natura divina e la natura umana. Dio da solo, senza la collaborazione dell'uomo, non avrebbe potuto realizzare questa unione. Lo Spirito Santo nel corso dei secoli, lungo tutto l'Antico Testamento, ha guidato e preparato l'umanità consigliando e sostenendo i profeti e i santi, ma sempre ha agito dall'esterno, non di persona, ma per tramite di persone umane, e nella misura in cui queste si rendevano disponibili a lui. Fu per la prima volta nel seno beato della santa Vergine che Uno della santa Trinità è venuto, ha preso dimora e, quindi, ha agito di persona nella storia.

Prima, quando le due nature erano separate, l'uomo viveva nella morte e nella schiavitù, mentre Dio era, in rapporto alla creazione, un «senzatetto» (àoikos). Con l'incarnazione, le due nature si sono unite; l'uomo è stato divinizzato e Dio ha preso come dimora nella storia la carne dell'uomo. Nella costituzione della Chiesa, che è l'unione nuziale mistica delle due nature, Maria ha avuto la parte centrale di colei che prepara la sposa per le nozze. Nella sua persona essa ha preparato, purificato, adornato come occorreva la natura umana e l'ha presentata in maniera adeguata allo sposo celeste. Ed egli l'ha amata e l'ha unita a sé in modo da divenire con lei «una sola carne» (Ef 5, 31). Se dunque il Verbo ha potuto assumere la natura umana è perché Maria gliel'ha offerta come occorreva. È questo che i padri vogliono dire quando scrivono che è Maria ad aver preparato una «casa», una «dimora» umana, a Dio. Prima di Maria Dio era, rispetto al creato, «un re senza città», come scrive Cabasilas. Ma come è possibile un re senza città? E, d'altra parte, come può vivere una città senza re? Così Maria è divenuta l'ambasciatrice della città dell'uomo presso il re del cielo. E non solo l'ambasciatrice, ma anche la via. Grazie a lei e attraverso di

lei, Dio è venuto e ha preso giustamente e liberamente possesso, senza violenza, del creato, e così ha riflesso il regno della Chiesa.

Si comprende così il ruolo centrale della vergine Maria nel compimento del piano di Dio per la salvezza del mondo e la costituzione della Chiesa. E si capisce anche il ruolo centrale dell'uomo nel compiersi del mistero della propria salvezza. È chiaro che è perché l'uomo ha dovuto cooperare liberamente e con forza al compimento della salvezza che il cristiano deve cooperare liberamente e con forza per rendere effettiva per se stesso la salvezza compiuta una volta per tutte in Cristo. Jean-Paul Sartre parla di una salvezza data all'uomo da Dio come un'elemosina; egli rifiuta – secondo tutta la linea degli umanisti atei – di accettarla, perché una tale salvezza, dice, non è degna dell'uomo, non è che alienazione. Ma ciò che abbiamo detto mostra che niente è più estraneo alla vera dottrina cristiana che una tale concezione della salvezza. Se è vero che per il pensiero dei padri la salvezza è realmente dono di Dio, è ugualmente vero che, da parte dell'uomo, la salvezza è acquistata. Dio dà tutto, ma lascia all'uomo la possibilità – anzi, di più, gli domanda – di fare tutto. Dio non è il padrone, ma l'amico dell'uomo (*philànthropos*): «Non vi chiamo più servi ... voi siete miei amici» (Gv 15, 15). Questo rispetto profondo di Dio per l'uomo, che costituisce la vera grandezza dell'uomo e che, come tutte le cose di Dio, non conosce limiti, sarà posto meglio in rilievo nell'esame del terzo punto del nostro lavoro.

### **Madre di Dio, madre dell'umanità nuova**

Consideriamo il dogma mariologico principale, quello di Efeso, che dichiara Maria «colei che ha partorito Dio» (*Theotókos*, in lat. *Deipara*). Si sa che gli eretici, Nestorio per primo, pretendono che la Vergine sia «colei che ha partorito Cristo» (*Christotókos*), o colei che ha partorito l'uomo (*anthropotókos*), che, a parer loro, è concepito in Maria, e al quale in seguito si è unito il Verbo. Ma gli ortodossi hanno decisamente insistito sul termine «Colei che ha partorito Dio» (*Theotókos*), poiché è solamente attraverso questo termine audace che si può salvaguardare l'espressione adeguata del fatto che in Cristo si sono unite intimamente e inseparabilmente – e allo stesso tempo senza confusione – due nature compiute e perfette, quella di Dio e quella dell'uomo. Se la Vergine non ha dato realmente alla luce Dio, se Dio ha solamente «alloggiato» in lei, se l'ha semplicemente «usata», allora il Verbo non ha assunto veramente l'uomo nella sua interezza, non è più «uomo perfetto» e, di conseguenza, non può salvare l'uomo. In piena verità, la *Theotókos* è divenuta, dal punto di vista dogmatico, l'ancora della nostra salvezza, l'assicurazione e il pegno della nostra reale relazione con Cristo, la garanzia dell'umanità reale e perfetta del Verbo incarnato.

Ma quale significato ha per l'antropologia questa espressione, peraltro fondamentale sia per la cristologia che per la mariologia? Con la maggior concisione possibile daremo un'unica, ma decisiva, pista interpretativa. La Bibbia insegna che Dio ha creato il mondo in vista di unirsi a lui, vale a dire in vista della Chiesa, corpo del suo Figlio eterno. In altre parole, il mondo è stato creato in vista di Cristo. «Per

mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1, 16). Massimo il Confessore, Gregorio Palamas, Nicodemo l'Aghiorita, tutta una lunga e rispettabile schiera di padri[10] parlano del mistero di Cristo come del fine ultimo della creazione, e vedono in Gesù Cristo il principio e il compimento, l'alfa e l'omega di ogni cosa. L'uomo, creato il settimo giorno come coronamento e coscienza della creazione, ricapitola nella propria persona il mondo intero; è secondo Massimo un «microcosmo» o, secondo Gregorio di Nazianzo, «un piccolo mondo che contiene quello grande». D'altra parte, l'uomo è stato creato libero e – fondamentale dottrina antropologica – «a immagine di Dio». Ciò vuol dire – dato che, secondo Paolo, l'immagine del Dio invisibile è il Lògos (Col 1, 15) – che l'uomo creato «a immagine» è creato per tendere verso l'immagine, al fine di unirsi in modo ipostatico con il Lògos e di divenire lui pure, per grazia, immagine di Dio nell'immagine naturale del Padre. In altre parole il fine dell'uomo è di divenire essere teandrico, Dio-uomo. Basilio dice infatti che l'uomo è un essere «che ha ricevuto il comando di divenire Dio».

Ma in che modo ciò si sarebbe potuto realizzare? Nicola Cabasilas scrive a questo proposito che Dio ha creato la natura umana con lo scopo di trovarvi una madre al momento in cui egli si vorrà incarnare[11]. E come avrebbe potuto l'uomo oltrepassare l'infinita distanza ontologica tra sé e Dio e unirsi a Dio, se Dio stesso non l'avesse assunto? E come avrebbe potuto Dio assumerlo efficacemente senza un legame intimo, «carnale», con lui? Tocchiamo qui nella sua profondità il dogma ispirato, e di conseguenza veramente inesauribile, della Theotókos. Abbiamo già visto che la santa Vergine non fu un caso isolato e accidentale in rapporto al popolo eletto, a Israele. Dal punto di vista da noi qui considerato si comprende allo stesso modo che, in un certo senso, essa non è neppure un caso eccezionale nell'umanità in generale. Il suo concepimento verginale, eccezionale e straordinario, è stato tuttavia il puro e semplice compimento del fine per cui la natura umana è stata creata nell'«in-principio». Nella persona di Maria, veramente e realmente «Deipara», è dunque la natura umana che si rivela «deipara», Theotókos!

Nel dialogo tra cristiani e non credenti le conseguenze di questo fatto potranno rivelarsi di un'insospettata utilità. Nel corso dei secoli parecchi non credenti hanno preteso che l'uomo potesse divenire Dio. Ma nessuno di loro ha mai osato dire che l'uomo possa far nascere Dio nella storia umana, come hanno osato dire i padri della chiesa! Nessun errore è più audace della verità. E nessuna condanna dell'umanesimo ateo è più radicale di questa fondamentale dottrina ortodossa, che vede nella natura umana una vera e reale «deipara».

Questa dottrina può dare nuova luce e guidare a una comprensione nuova, più ampia, del titolo «Figlio dell'uomo», che Cristo più volte si è attribuito. Ci può anche aiutare a comprendere meglio la dottrina paolina sull'«uomo nuovo». Ogni essere umano deve «morire» e «rinascere», secondo Paolo. Ma la nuova nascita avviene «in Cristo», cioè l'uomo nuovo è un uomo «cristificato», un essere teandrico, Dio-uomo...

## Conclusioni

Concludiamo con due constatazioni.

a) L'analisi che abbiamo condotto mostra il perché della santa Vergine. Se Maria ha uno spazio così centrale nel dogma, nella liturgia e nella pietà della Chiesa, è perché ha avuto un ruolo centrale nell'economia divina. Maria ha corretto Eva: ha potuto mostrare l'uomo come è stato creato, in tutta la sua bellezza e nel suo splendore originale; puro e semplice essere umano, immersa essa stessa nella situazione generatasi a causa del peccato originale, ha potuto tuttavia portare a compimento il fine per il quale l'uomo fu creato all'«in-principio», cioè divenire la via per la quale Dio, il Verbo, avrebbe fatto ingresso nel proprio mondo di persona, per agire come Dio-uomo nella storia degli uomini e in tal modo salvare, cioè divinizzare, gli uomini.

b) Questa stessa analisi mostra che le due grandi obiezioni dei non-credenti contro il cristianesimo non si giustificano né si sostengono. Dio, per i cristiani, non è per nulla un «padre sadico»; non è affatto un'«alienazione dell'uomo». Proprio il contrario...

Nikos Kazantzakis ha posto al suo saggio filosofico *Ascèse* il sottotitolo caratteristico *Salvatores Dei* («salvatori di Dio»); in questo saggio sostiene la tesi che Dio, nascosto in ogni cosa e in ogni avvenimento storico, ha bisogno dell'uomo, il solo che lo può rivelare. È l'eresia dell'umanesimo antropocentrico. Ma in tutte le eresie c'è sempre qualche elemento di verità che la teologia ortodossa deve discernere e far proprio. Ciò che è vero, seppur deformato, in Kazantzakis, è proprio il rispetto profondo di Dio per l'uomo. Dio rispetta l'uomo fino al punto di restare inattivo – in rapporto all'uomo e al creato, che dipende dall'uomo –, per non violare la sua libertà. Dio in realtà è restato nascosto fino al momento in cui un essere umano, la santa Vergine, è stato capace e ha acconsentito a dargli la propria carne, come un vestito che lo rendesse realmente visibile e accessibile agli uomini. La «pienezza dei tempi», cioè il momento che Dio attendeva e preparava fin dall'«in-principio» per manifestarsi pienamente agli uomini, agli angeli e a tutto il creato, e per assumere nella sua persona la natura umana e dare così la possibilità agli uomini di divenire esseri teandrici – uomini «veri» e «perfetti» (Col 1, 28) –, questo momento centrale nella storia è venuto con la santa Vergine. Orientata in tutto il suo essere verso Dio, l'umile figlia di Nazareth, nutrita dalla vita divina, ha rivelato nel suo concepimento al tempo stesso Dio e l'uomo, ed è divenuta così il fondamento solido di un umanesimo veritiero e sano, un umanesimo teocentrico.

Da: P. NELLAS, “De la Mère de Dieu”, in *Contacts* 164 (1993), 251-264; Traduzione tratta (con qualche correzione) da: *La Madre di Dio*, coll. “Testi di spiritualità ortodossa”, 6, Magnano (VC), 1994, 3-16.

[1] Principalmente abbiamo utilizzato per questo studio le Omelie mariane di Nicola Cabasilas, testi basilari per qualsiasi approccio ortodosso alla teologia della santa Vergine. Edizioni: Homélie sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge, ed. M. Jugie, PO 19,465-510; He Theométor. Treis theometorikès homilies, ed. P. Nellas, Athénaï 1968.

[2] Is 6, 2; cf. 1 Gv 4, 12; 1Tm 6, 16. Gregorio di Nazianzo, Or. 37, 11, PG 36, 324A; Or. 45, 7, PG 36, 632B.

[3] Adversus haereses IV, 38, 1.

[4] Gregorio di Nazianzo dice anche che la pietra dietro la quale Mosè si è nascosto per poter vedere Dio è la carne di Cristo: Or. 32, 8, PG 36, 320BC; Or. 28, 4, PG 36, 32A. Allo stesso modo Diadoco di Fotica, Visio 21, 24, Oeuvres Spirituelles, SC 5 bis, Paris 1966, pp. 175-176.

[5] Gregorio Palamas, Omelia sulla dormizione della Vergine, in Toù en haghìois patròs hemón Gregoriou Thessalonìkes toù Palamà, homiliai tessaràkonta kai mìa..., Hierosolyma 1857, p. 210.

[6] He Theométor, p. 68.

[7] Omelia sull'annunciazione, in Toù en haghìois patròs hemón Gregoriou Thessalonìkes toù Palamà, p. 73.

[8] He Theométor, p. 104.

[9] Nicolas Cabasilas, La vie en Jésus-Christ, ed. S. Broussaleux, Chèvetogne 1960, p. 37.

[10] Cf. i testi in He Theométor, pp. 150-152.

[11] He Theométor, p. 150.