

31
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE THEOLOGIA

La "follia" di Dio e la "sapienza" dell'uomo

Georgios Ioannou Karalis
La “follia” di Dio
e la “sapienza” dell’uomo

Percorsi tra theologia e “spirito dei tempi”

Traduzione dal greco di *Antonio Ranzolin*



Asterios Editore

Trieste, 2017

Prima edizione nella collana PB: Aprile 2017
Titolo originale: Ἡ “μωρία” τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ “σοφία” τοῦ ἀνθρώπου.
Διαδρομὲς μεταξύ θεολογίας καὶ πνεύματος τῆς ἑποχῆς
© Georgios Ioannou Karalis 2017
© Asterios Abiblio Editore 2017
posta: info@asterios.it – www.asterios.it
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.
Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-033-2

Indice

Premessa dell'Arcivescovo di Atene, 9	
Prologo, 11	
CAPITOLO I	
Una montagna con due sentieri?, 15	
CAPITOLO II	
Svolta verso la teologia, 21	
CAPITOLO III	
È possibile vedere Dio?, 27	
CAPITOLO IV	
Una sola natura del Dio triipostatico, 35	
CAPITOLO V	
Essenza ed atto, 43	
CAPITOLO VI	
Natura e necessità, 55	
CAPITOLO VII	
L'uomo a immagine di Dio, 73	
CAPITOLO VIII	
Cristo come unione ipostatica di due nature, 77	
CAPITOLO IX	
Caduta dell'uomo, 89	
CAPITOLO X	
Dio non può essere emarginato, 139	
CAPITOLO XI	
Lo scandalo della croce, 149	
CAPITOLO XII	
La logica della risurrezione, 161	
CAPITOLO XIII	
La Chiesa di Dio (<i>Ecclesia Dei</i>), 171	
CAPITOLO XIV	
Chiese istituzionali, 179	
CAPITOLO XV	
Lo spirito dei tempi verrà totalmente eliminato, 223	

Premessa

Nella nostra epoca totalmente fluida, devastata da una crisi di dimensioni enormi e dai molteplici risvolti, crisi non solo economica ma principalmente di valori, di fede, di identità, il libro di un uomo di scienza, medico, ma nel contempo fedele ortodosso, viene a smuovere le acque stagnanti e a minare la consolidata – purtroppo – visione del mondo della maggioranza degli uomini odierni, che si ostinano a vivere, compiaciuti di sé, autoconfinandosi nello spazio asfitticamente angusto del proprio io, indifferenti rispetto a qualunque cosa che non sia il loro ego, indifferenti rispetto all'ambiente naturale, al fratello, a Dio. Questo libro viene a descrivere una difficile malattia dell'epoca nostra, malattia della società, dello spirito, dell'anima. Viene, però, non solo a fare una diagnosi, ma a proporre altresì una terapia. Non solo a porci problemi e a spaventarci, ma a darci speranza e a farci riprendere coraggio.

Al centro della riflessione dello scrittore vi sono quattro punti, che egli attinge dalla tradizione patristica ortodossa e che vale qui la pena di sottolineare:

1. Il contrassegno principale del cristianesimo è l'uguaglianza e la fraternità tra tutti gli uomini indistintamente, fra tutte le razze e tutti i colori della pelle, dato che tutti gli uomini sono fratelli di Gesù Cristo.

2. Ciò significa che la nostra proprietà più importante è la proprietà di essere uomini. Da tale proprietà è stato attratto Dio stesso, fino a diventare uomo. La sua incarnazione non si deve a nessun'altra causa che non sia il suo amore per tutto ciò che è umano. Essa si è realizzata «per noi uomini e per nostra la salvezza», come recita la confessione della nostra fede.

3. Questo significa, a sua volta, che nessun'altra nostra

proprietà può avere valore e significato più grande di quella di essere uomini, proprietà che tutti, indistintamente, condividiamo. Si annullano, in tal modo, in maniera definitiva e irrevocabile, tutte le distinzioni che ci separano. Spariscono le nostre differenze etniche, sociali e culturali. La forza unificante del valore supremo che è l'essere umano prevale su ogni specie di distinzione, su ogni specie di opposizione provocata dalla “*gnômê*” (dall'opinione individuale), secondo la terminologia patristica. Cessano di esistere giudei e greci, schiavi e liberi, ricchi e poveri, sovrani e sudditi, popoli sviluppati e popoli sottosviluppati, autoctoni ed immigrati.

4. Così, fondatamente, il cristiano può credere che la pace, la fraternità, la giustizia e l'uguaglianza fra tutti gli esseri umani, indistintamente, sono una possibilità reale e non un sogno utopico. Nessuna qualifica, nessuna carica, nessun primato potrà mai superare il valore supremo della natura umana. Nessuno potrà mai diventare qualcosa di più di un essere umano, tale da considerarsi superiore a un qualunque suo prossimo.

Questi punti, secondo il mio giudizio, rappresentano il contributo essenziale del libro del signor Karalis alla “cultura” della nostra epoca. Una cultura che, come dimostrano i percorsi che lo scrittore intraprende, purtroppo divide l'uomo, lo priva dalla sua vera libertà e lo fa diventare schiavo dello spirito dei potenti del tempo. La testimonianza unificante della Chiesa, sostiene però il signor Karalis, sarà sempre presente nel mondo, per ricordare con la sua offerta e con i suoi sacrifici – senza scontrarsi con nessuno, senza gridare e manifestare contro nessun avversario –, che ogni essere umano appartiene ad un archetipo che è lo stesso Gesù Cristo e che, per questo preciso motivo, non può né essere venduto né essere comprato da nessun “Cesare” politico, economico o spirituale del secolo presente.

L'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia

Ieronimo II

Prologo

Sono vissuto, fin bambino, all'interno della Chiesa ortodossa. Mio padre, sacerdote originario del Peloponneso, si è trovato a esercitare il suo ministero inizialmente a Volos, città in cui sono nato. La mia prima parrocchia fu – la ricordo ancora – quella di san Costantino. Ogni giorno mia madre mi parlava di Cristo e mi insegnava a pregare. L'esperienza accanto a lei è stata unica. Dopo Volos, fu la volta di Salonicco e, in seguito, di Atene, chiesa di san Pantaleone di Ilissos, dove, ancora oggi, dopo lunghi anni, mio padre officia instancabilmente. La parola catechetica della *presbitera*¹ Theoni Karali, mia madre, le calde omelie di mio padre che ascoltavo assieme agli altri fedeli, la vita liturgica, l'insegnamento patristico, le diverse parrocchie ortodosse in cui sono vissuto: tutto questo è diventato una guida illuminante e determinante per la mia esistenza e la mia esperienza.

Più tardi, raggiunti i vent'anni, sono partito per l'Italia, un paese non ortodosso. Lì ho cominciato a prestare il mio servizio, nella chiesa di san Nicola a Genova, in qualità di cantore e di insegnante di lingua greca. L'incontro con Annarita Cagnazzo, mia moglie, di fede cattolica, mi ha messo a confronto con un mondo che ignoravo, obbligliandomi a ridefinire me stesso: "Cosa mi rende diverso dai cattolici? Cosa posso offrire io alle persone che si sforzano di vivere il cristianesimo con coerenza, ma non conoscono i Padri della Chiesa?". Mi sono messo, così, a studiare le due tradizioni, leggendo opere che parlavano sia di Oriente sia di Occidente ed evidenziavano consonanze e divergenze tra queste varianti della fede cristiana. Il modello era teorico, ma mi aiutava a definirmi: io

1. Così viene chiamata la moglie del sacerdote o presbitero.

venivo sicuramente dall'Oriente, da una Chiesa che aveva una tradizione ricchissima in ordine ai Padri.

Un giorno, nel tempio ortodosso di san Nicola in Genova, entrò per pregare uno strano personaggio, uno straniero. Era giovane e di bella presenza. Lo vidi il lunedì santo, mentre cantavo: egli faceva continue e profonde prostrazioni, e pregava assorto, concentrato, senza guardarsi attorno. Mi colpì profondamente. Quando finì la funzione mi avvicinai. Era greco – mi disse –, di Salonicco, ed era entrato in quella chiesa perché voleva celebrare le festività pasquali assieme ai suoi fratelli ortodossi, in un paese eterodosso. I suoi occhi avevano una sincerità disarmante, il suo sguardo era simile a quello di un bambino. Chi era in realtà? Perché era venuto in Italia e perché era entrato nella nostra chiesa? Gli domandai: «Dove abiti?». Mi rispose: «Non abito da nessuna parte: non ho soldi per andare in albergo». Il suo vestiario era elegante: non sembrava sicuramente quello di un "povero". Non aveva denaro e tuttavia non chiedeva nulla. Gli dissi: «Vieni, fratello, a casa mia. Ti ospito io». Mi fece un cenno d'assenso e mi seguì silenziosamente. Ogni giorno partecipavamo alle funzioni e poi parlavamo di teologia, di ortodossia, dei Padri... Mi confidò: «Sai, vado spesso al Monte Athos: credo che la tradizione athonita possa essere d'aiuto a tutti, a tutto il mondo». Annarita, che all'epoca era ancora la mia fidanzata, ascoltava i nostri discorsi; anche lei rimase fortemente impressionata dallo strano pellegrino, dal suo atteggiamento e dalle sue pronte e sapienti risposte. Ricordo un giorno in cui mi esprimevo in termini assai negativi nei confronti della Chiesa ortodossa, perché incapace di aiutare, come avrebbe dovuto, i poveri e gli stranieri. Alzò gli occhi, mi guardò e mi disse: «Giorgio, non so perché sei così critico. Io sono venuto a Genova come straniero, ho trovato un tempio ortodosso, qualcuno mi ha ospitato... Per te questo non è nulla? Sappi che per me è tutto». Festeggiammo insieme la Pasqua e arrivò il momento, per lui, di partire. Mi guardò e mi disse: «So che ti piace la teologia. Per questo

ti voglio regalare l'unico libro che porto nella mia borsa. Me l'ha donato un padre spirituale del Monte Athos. Tieni...». Aprì la sua sacca e mi porse un libro di san Giovanni Damasceno: *Esposizione esatta della fede ortodossa*, nell'edizione pubblicata a Salonicco nel 1989 dalla casa editrice Pournara. Partì e non lo vidi mai più. Chi era? Dove era andato? Non l'ho mai saputo!

Uno strano pellegrino – nella mia vita ne avrei incontrato anche altri –. E un libro patristico. Lo divorai. Dopo quella lettura, cominciai a comprare molti altri testi patristici. Nell'arco di poco tempo quell'unico libro si trasformò in “molti libri”, veicoli di uno spirito che avrebbe cambiato la mia vita, i miei pensieri, la definizione di me stesso.

Poco tempo dopo conobbi padre Giovanni Romanidis e padre Massimo Lavriotis, che vive ora a Cambridge. Il libro del Damasceno mi aiutava a capire ciò che essi mi spiegavano. Un giorno padre Massimo mi disse: «Sai, Giorgio, Massimo il Confessore scrive in una sua *Lettera*: “Non dirò nulla di mio, dico ciò che ho appreso dai Padri”². Lo stesso concetto ripete il Damasceno³. E non si tratta sicuramente, specie in questo secondo caso, di un modo di dire, essendo la pura verità: Damasceno copia i Cappadoci relativamente alla Trinità e copia Massimo il Confessore nella sua cristologia, usando le sue stesse parole».

«Nulla di mio». L'espressione mi fece molta impressione, specie in un'epoca, la nostra, in cui vi sono molti pensatori che si sforzano di spacciare le loro proprie idee come pensiero dei Padri e che dunque disorientano la vita di tanti, come hanno disorientato la mia, fino al giorno della visita di quello strano pellegrino.

«Nulla di mio». Se tale era l'intento di Massimo il Confessore e di Giovanni di Damasco, perché non poteva diventare anche il mio? È stata la spinta per la scrittura di queste pagine... Anch'io ripeto, dopo tanti secoli, le

2. Massimo il Confessore, *Lettere*, XV, PG 91, 544D (ἐμὸν μὲν οὐδὲν ἐρῶ παντελῶς· ὁ δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἐδιδάχθην, φημί).

3. *Dialectica*, prologus: Ἐρῶ δὲ ἐμὸν μὲν, ὡς ἔφην, οὐδέν (PG 94, 525A); *Dialectica*, II: Ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν μὲν οὐδέν (PG 94, 533A).

stesse identiche parole: «Nulla di mio». Tutto quello che il Lettore leggerà, per quanto strano o attuale gli possa sembrare, non è un mio pensiero, ma quello dei Padri teofori, un pensiero che, sia in Oriente sia in Occidente, è caduto in oblio, sostituito da teorie estranee alla loro esperienza. Proprio in ragione di ciò, alcune espressioni che si incontreranno in quest'opera potranno creare problemi, sollevare perplessità, indurre obiezioni nell'odierno Lettore, il quale ha imparato l'Ortodossia da manuali di stampo filosofico, preoccupati più dell'ontologia che della teologia o, ancora peggio, tentati di confondere il problema ontologico, che appartiene all'ambito della filosofia, con l'esperienza dei Padri teofori. La logica, però, che sottendono queste diverse materie è completamente diversa... Invito, pertanto, il Lettore a non trarre conclusioni affrettate e ad attendere la fine del libro: gli ultimi capitoli rispondono alle domande che spontaneamente si affacciano fin dai primi. Quanto a me, credo fermamente che per l'uomo moderno, il quale lotta per superare le crisi che di volta in volta tormentano la società, la feconda offerta teologica dei Padri – la nuova antropologia che propongono – sia forse l'unica risposta possibile. La teologia dei Padri non si rivela e non è una fuga da questo mondo ma, al contrario, essa ci offre un aiuto insostituibile per orientarci nel secolo presente. I problemi che i Padri risolvono non sono problemi astratti, ma riguardano l'esistenza reale di ogni uomo, in qualunque parte del pianeta egli abiti e qualunque fede professi: di ogni uomo che si sforza (spesso senza riuscirci) di capire quale sia il suo scopo esistenziale reale o la sua vera libertà; di ogni uomo che desidera vincere la corruzione e la morte.

Vorrei, per concludere, ringraziare il monaco e amico Massimo Lavriotis che, con la sua competenza patristica, mi è stato di aiuto fraterno nella corretta comprensione dei testi dei Padri che ho inseriti nel mio testo. Al Lettore, giudice dello sforzo compiuto, il consueto augurio: Buona lettura!

Georgios I. Karalis

CAPITOLO I

Una montagna con due sentieri?

Molte persone in Occidente ritengono che la scienza sia un processo della mente umana orientato alla “verità”¹ e, tramite essa, a migliori condizioni di vita per l’uomo. Supponendo che la verità sia una montagna da scalare, tanto più in alto la scienza si eleva tanto maggiore è la vista che acquisisce: tanto meglio vede – dall’alto – la realtà (il mondo, la natura, l’uomo). Essa scopre, di conseguenza, sempre nuovi e più vasti orizzonti. Ciò che dunque sembra interessare alla scienza è la difficile ascesa al monte della verità, senza convenienze e tornaconti.

Con lo stesso spirito pare intendere la verità la moderna teologia occidentale. Sale anch’essa la montagna che è Dio, imboccando, però, un altro sentiero che conduce alla cima: la rivelazione di cui dispone, infatti, la porta a vedere il mondo e l’universo non solo in un modo differente, ma con una vista e una certezza più grandi.

Pertanto – sempre nell’ottica di questo spirito – entrambe le vie di salita portano allo stesso punto. Una è più veloce, l’altra più lenta, dato che deve verificare tutto con l’esperimento e con la conferma dei dati, come pure con l’elaborazione di complessi calcoli scientifici e matematici. Il monte della verità che entrambe attraversano

1. Nel dibattito scientifico oggi si preferisce parlare di realtà, corrispondenza (congruenza) e accuratezza del modello. Il termine “verità” rimane utilizzato più propriamente nel suo valore logico, anche a causa di discussioni tra convenzionalismo e realismo e tra i metodi di verifica e falsificazione.

non mostra una veduta diversa, qualunque sia il sentiero che si è scelto di percorrere. Per questo mai potrà sussistere un reale disaccordo tra la scienza e la teologia per l'uomo contemporaneo, il quale ha ormai superato le problematiche del passato. E se a volte un disaccordo si verifica, si tratta di un equivoco che verrà risolto in breve volgere di tempo.

Il 12 ottobre 1998, il papa Giovanni Paolo II organizzava in Vaticano un incontro, di importanza cruciale, con i principali scienziati e ricercatori dell'epoca odierna. Sostenitore dello stesso spirito che abbiamo descritto, ha cercato di tessere un dialogo con la comunità scientifica, il dialogo della verità, come egli lo chiamava. Ammette gli errori della Chiesa cattolica dei secoli passati e ne chiede perdono, sostenendo che essi sono dovuti a valutazioni sbagliate. Riconosce il grande contributo della scienza per il miglioramento del vivere umano e con il suo discorso fa capire come la moderna Chiesa cattolica non possa essere nemica della verità scientifica, mai, dato che sia la scienza sia la teologia hanno il medesimo scopo, pur osservando il reale da angoli visuali diversi. La teologia riconosce che la verità assoluta è Dio, il creatore del mondo, quel Dio i cui segreti anche la scienza cerca di scoprire. La causa del mondo dovrebbe essere Dio tanto per la scienza quanto per la teologia: meglio sarebbe stato, in passato, evitare i fraintendimenti su questo tema da parte dei teologi e degli scienziati. Una volta che siamo sicuri in ordine alla causa del mondo, non c'è ragione per cui la scienza ricerchi altre cause specifiche per l'origine delle creature.

La reazione alle affermazioni del Papa da parte degli scienziati è stata ampia. Essi hanno risposto sottolineando come le sue tesi non trovino accoglienza nella comunità scientifica. Non c'è alcuna prova che Dio esista e che egli sia il creatore. Dagli esperimenti realizzati nei reattori nucleari del CERN si deduce che è dal vuoto che emergono le prime particelle della natura, particelle che, sulla

base della legge della casualità, una legge della fisica, producono l'universo in cui viviamo. Tali esperimenti – asserivano gli scienziati – devono essere continuati a tutti i costi, perché solo essi sono in grado di chiarificare le teorie sull'inizio e sulla fine del mondo. La narrazione biblica non è una decifrazione allegorica di un dato reale, ma una spiegazione assolutamente antiscientifica. L'incontro in questione non ha avuto gli sviluppi che erano attesi.

Quando iniziai a studiare medicina in Europa, le prime lezioni relative al codice genetico umano sono state per me una rivelazione. Avevamo allora, per la biologia, un insegnante che aveva collaborato alla scoperta del DNA. La teoria dell'evoluzione basata non solo sulle osservazioni dei teschi e delle diverse specie, ma altresì sulla biologia molecolare generava in me interrogativi e dubbi che cominciavano a scuotermi enormemente.

Più tardi, al momento della specialistica, mi sono occupato di fisica nucleare, seguendo lezioni universitarie di meccanica quantistica. Il nostro docente era un ricercatore che ora lavora al CERN. Mi ricordo il mio argomentare con lui in merito a questi temi, un argomentare che non era in grado di convincerlo nel modo più assoluto, nonostante entrambi facessimo uso di principi razionali.

Inutile dire che la visione biblica veniva ascoltata come una favola per bambini. Ciò che egli non riusciva a capire era come tutto questo infinito universo potesse mai trovare un riscontro nel racconto biblico relativo alla caduta dell'uomo, caduta che avrebbe trascinato il mondo nella corruzione e nella morte. Si pensi solo al fatto – mi ribadiva – che ci sono innumerevoli pianeti, di cui non possiamo calcolare il numero, e altrettante galassie, antiche e recenti, che in continuazione si creano; e che, dentro tutta questa grandezza, la terra è così piccola e così insignificante... La sua grandezza, se confrontata con gli altri pianeti della nostra galassia, la fa sembrare una macchiolina. Se poi il confronto viene operato con le

dimensioni di altri più grandi pianeti nelle restanti galassie, esso la rende totalmente invisibile, la fa scomparire. Ma davvero questa piccola e invisibile terra è così importante nell'universo infinito? Se assumiamo, ancora, che la sua età è assai modesta in rapporto all'età dell'universo, possiamo concludere che milioni di anni fa c'erano altri pianeti e la terra non c'era – il che sembra inconcepibile per il pensiero dell'uomo: l'esistenza dell'universo senza la terra! -. Quando poi questa si è creata, sono passati miliardi di anni prima della comparsa dell'uomo. Si sono manifestati, in altre parole, i primi organismi unicellulari, essi si sono uniti e hanno prodotto le diverse specie di vegetali e di animali, che si sono scontrate tra loro e hanno dovuto affrontare condizioni avverse: quelle che si sono adattate e sono risultate più forti hanno prevalso, quelle che non sono riuscite ad adattarsi hanno conosciuto la sconfitta e la scomparsa dalla scena, come i dinosauri, e l'uomo ancora non era apparso per manifestare la propria disobbedienza e trascinare nella corruzione e nella morte tutto questo universo infinito...

La mia crisi di fede si approfondiva ulteriormente e diventava tormentosa. Ciò che credo è razionale o completamente assurdo? Che ruolo può giocare la fede nella mia vita? Cosa significa: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente... e in un solo Signore Gesù Cristo... e nello Spirito santo... nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»?

Questa stessa crisi si dilata, si acuisce, fino ad affliggere in maniera continuativa l'uomo moderno. In Grecia diventa ancora più sensibile, come crisi di civiltà, di valori, di idee...

È vero: la fede in tempi di crisi assume un significato curioso. Mentre l'uomo moderno si presenta con una maschera agnostica, egli ripone non di meno le sue speranze nella propria capacità e organizzazione, vale a dire in una struttura umana, la quale, dall'altra parte, è a servizio di precisi interessi. Il futuro di tutti dipende, conse-

guentemente, da interessi organizzati e contrastanti di alcuni gruppi che governano il mondo e controllano tutto. Sono questi pochi a decidere che tipo di cultura avremo, quale ne sarà la direzione di marcia, quando conosceremo tempi di sviluppo e quando di crisi, quando mangeremo e quando soffriremo la fame. Essi diventano, così, signori assoluti di noi tutti.

La fede... Se vogliamo comprendere cos'è, dobbiamo ricorrere alla definizione che ne dà l'apostolo Paolo: *sussistenza* (ὑπόστασις) di ciò che si spera e prova (ἐλεγχος) di ciò che non si vede (Eb 11, 1). Con la fede, cioè, diamo sussistenza, diamo realtà a cose che non vediamo ma speriamo. Un mettere da parte, un accantonare in banca: la fede appare così. In qualche luogo accantoniamo la nostra speranza e aspettiamo. Questo naturalmente ci fa sentire più sicuri, perché sappiamo che un giorno, quando ce ne sarà bisogno, la riprenderemo indietro, e con gli interessi. Dove, invece, la società di oggi ci insegna ad accantonare? In cosa e che cosa speriamo? Speriamo, anzitutto, che il nostro futuro dipenda soltanto dal progresso della scienza e, in generale, dal progresso di ogni sistema di pensiero in grado di farci vivere meglio, sanissimi, eventualmente anche per più tempo, azzerando, nella misura del possibile, malattie, dolori, stenti, sudori e lacrime. La nostra seconda speranza è il denaro. Più soldi abbiamo, tanto meglio viviamo. Il nostro futuro, pertanto, è una banca di *credito* – di *fede*, letteralmente, nella lingua greca – in cui accantonare le nostre speranze e aspettare, quando ne avremo bisogno, di riprendercele indietro con gli interessi. Naturalmente, quando ci accorgiamo che la maggior parte dei banchieri sfrutta questa nostra fiducia, speculando in borsa, per fare più soldi, e che la loro convenienza è che questa situazione continui, dobbiamo allora riconoscere con assoluta certezza che lo spirito dell'epoca odierna è puramente materialistico.

L'unico mondo reale che esiste è questo nostro mondo visibile, un mondo per il quale che Dio ci sia o non ci sia

è indifferente. Se vogliamo vivere meglio dobbiamo consegnarci nelle mani di potenti, di rappresentanti di interessi in conflitto, perché solo essi sono capaci, visto che dispongono di tutti i mezzi materiali, di garantirci una sopravvivenza migliore. Tali personaggi, guadagnando la nostra fiducia, fanno di noi dei soggetti in loro balia e a loro sottomessi: solo essi, infatti, controllano la scienza e hanno la possibilità di finanziare la ricerca. Di conseguenza, la scienza, il pensiero e, in generale, qualsivoglia organizzazione e struttura della nostra vita non si muovono autonomamente verso la verità, ma si pongono a servire interessi fugaci del secolo presente.

Vivendo intensamente, dentro di me, la situazione ora descritta, sprofondavo in una grande incertezza. Ho iniziato a guardare tutto in modo diverso. Mi sono dedicato, corpo e anima, al lavoro produttivo e alla ricerca scientifica inerente alla mia occupazione di medico. Avevo perso gran parte della mia fede. Tutto mi sembrava ingannevole ed effimero. Perché tutta questa lotta? Perché così tanta fatica? Che profitto ne avrò? Cos'ha da dire a me tutto questo?

CAPITOLO II

Svolta verso la teologia

A poco a poco cominciamo a capire che questo guazzabuglio di conflitti e di contraddizioni che mi portavo dentro aveva un'unica possibile soluzione: la teologia. La teologia... Quando pensiamo ad essa, quando parliamo di essa, cosa intendiamo? La maggior parte delle persone oggi, tanto in Occidente quanto in Oriente, ritiene che la teologia sia un sistema strutturato di conoscenze, che ha in Dio la sua origine e che interpella il cervello umano, la razionalità.

In base a tale concezione, l'uomo è fatto in modo tale da poter comprendere Dio secondo una modalità *intellettuale*, una modalità legata strettamente anche al fattore "tempo": più passano gli anni e più cresce la nostra conoscenza di Dio. Se questo è vero, ciò che di Dio hanno capito l'apostolo Paolo e la Chiesa antica dipendeva dalla loro epoca, epoca che si trovava in una condizione "mentale" non troppo sviluppata, ma piuttosto infantile. Un bambino non può capire la verità come un uomo maturo. Ogni epoca successiva, pertanto, si è accostata con maggiore profondità alla Parola di Dio rispetto alla precedente. Il progresso dell'uomo sottintende il fatto che la sua evoluzione mentale si perfezioni con il passare degli anni. Qui ci viene in soccorso l'immagine che tanta fortuna ha avuto nella storia: l'uomo è stato un bambino, è cresciuto e maturato e ora capisce meglio. Oggi, quindi, in presenza di un livello "mentale" più elevato, comprendiamo con maggiore precisione la rivelazione rispetto agli

Apostoli e ai Padri di epoche precedenti. Il bambino è diventato un adolescente e adesso è un uomo maturo.

Espressione di una simile mentalità, la tradizione cristiana occidentale non è realmente interessata allo studio della teologia dei Padri della Chiesa, ritenuti oramai superati: essi vengono analizzati soltanto in una prospettiva storica e comparativa. Una concezione, questa, che ha influenzato anche la tradizione orientale degli ultimi secoli. Per cui vediamo, oggi, teologi orientali distinguere le opere dei Padri tra attuali e obsolete. In questo quadro contestuale dovremmo spiegare anche come affrontare la tradizione patristica e la presunta necessità di una teologia post-patristica...

Senonché, la teologia non è una conoscenza intellettuale, autonoma, dell'uomo, ma una *partecipazione* (μετοχή) *alla vita divina*, ossia una conoscenza *esperiENZIALE* che è attinta dalla Fonte della vita. Se la teologia fosse una conoscenza intellettuale dovrebbe esserci assicurata con criteri accademici e titoli relativi. L'uomo odierno di sicuro constata e sa che la teologia viene insegnata nelle università, da cui escono laureati che portano il titolo accademico di “teologo”. Ma la vera teologia non è questa. Nessuno ha preteso dagli Apostoli l'osservanza di criteri accademici. Nessuno ha preteso dai santi della nostra Chiesa studi nelle migliori università.

È un dato di fatto: la medicina richiede, con i suoi criteri accademici, determinate conoscenze empiriche perché un medico possa applicare una terapia. La fisica esige che si conoscano le leggi che governano la natura, leggi che si basano su dati empirici, ovvero esperimenti e osservazioni. Qualunque sia l'università e la facoltà che frequenti, devi dimostrare con convincenti prove, proposte e valutate dal mondo cattedratico, che possiedi la tua materia e puoi lavorare su di essa senza originare confusioni ed errori. Ma cosa potrebbe esigere di simile a questo la teologia accademica? L'equivalente sarebbe il poter conoscere Dio *esperiENZIALMENTE*. Tale conoscenza, tutta-

via, non rientra nella nozione di prova “scientifica”. Non può essere verificata e neppure confutata empiricamente. Quindi il concetto di teologia accademica come scienza è campato in aria, semplicemente.

La teologia non può essere una conoscenza creata costruita su prove scientifiche accademiche. Tutte le persone insignite di titoli universitari dovrebbero riflettere su questo semplice pensiero espresso da Evagrio il Pontico e ripetuto da una moltitudine di altri Padri della Chiesa: «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente sei teologo»¹. Perché la preghiera ti porta all'unione con Dio, ti conduce, cioè, alla visione di lui, alla vera teologia, che non è il saper spiegare il simbolo della fede o il padroneggiare tutta la storia dei concili ecumenici, ma il conoscere, attraverso la *partecipazione*, il tuo Dio, il diventare, cioè, un purificato, un illuminato e, alla fine, un deificato.

In realtà, uno forse potrebbe tentare di analizzare e di studiare l'unione del teologo con Dio, ma senza riuscire in alcun modo a descriverla con una precisione scientifica. Prendiamo l'esempio di Abramo, che ha visto Dio. Si può cercare di esaminare al meglio come ciò sia avvenuto, per l'edificazione di altri. Questa descrizione, però, non potrebbe essere di nessuna utilità per chi non è pervenuto a una partecipazione simile. L'importante non è qui il leggere nella Bibbia che Abramo ha visto Dio. Ma *l'immettersi, l'inserirsi nella medesima partecipazione*. Vale a dire l'attingere, con la lotta ascetica e con il soccorso della grazia, la purificazione, l'illuminazione, così da attendere la divinizzazione. Quando, poi, un uomo è ritenuto degno di vedere Dio, parteciperà di Dio integralmente, Dio gli si rivelerà completamente ed egli godrà di ciò che Abramo e gli altri Padri glorificati hanno goduto. Allora, certamente, trascenderà le parole della Bibbia che

1. Nilo Asceta, *Discorso sulla preghiera*, 61, in *La Filocalia*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Pietro Gribaudi Editore, Torino 1982, p. 279. In realtà, l'opera appartiene, di fatto, a Evagrio Monaco.

descrivono Abramo come partecipe di Dio, dal momento che lo stesso Spirito santo avrà detto e scritto nel suo cuore quella medesima realtà ineffabile, come è accaduto a tutti coloro che sono giunti a un tale stadio².

Ogni divinizzato partecipa di tutta la verità, la quale non ammette accrescimenti o diminuzioni, a seconda dell'epoca in cui ciascuno è vissuto o vive. In altre parole: l'apostolo Paolo, Basilio Magno, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Gregorio Palamas e una moltitudine di altri santi teofori di ogni tempo hanno conosciuto tutta quanta la verità grazie allo Spirito santo, che non può dire in ciascun periodo e a ciascun santo cose diverse. Perché la verità non è legata allo *status mentis* di un'epoca o di una persona, ma alla profondità della divinizzazione. Quando è divinizzato, qualunque sia la congiuntura storica in cui vive, l'uomo perviene alla verità che è la visione di Cristo nello Spirito. Chiunque, poi, vede Cristo vede il Padre. Un solo Cristo, una sola verità, tutta quanta la verità...

Pertanto, quando nel cristianesimo orientale parliamo di teologia non intendiamo la teologia accademica, ma quella *partecipazione* che ha contrassegnato tutti i divinizzati, i quali sono giunti al punto di comunicare con Dio esperienzialmente, di vederlo, di entrare in comunione con lui. Si tratta della partecipazione che è *contemplazione di Dio*, che fu propria dei Patriarchi, dei Profeti, degli Apostoli, dei Dottori, dei Confessori e dei Santi, sia prima sia dopo l'incarnazione del Logos di Dio. Senza questa *teoptia* (θεοπτία: visione-di-Dio), non possiamo parlare di *teologia*, di verità, di succes-

2. I cristiani, se fossero fedeli alla loro vocazione, non dovrebbero avere la necessità di fonti scritte, di una "Bibbia": la rivelazione dovrebbe essere scritta nei loro cuori, incisa dallo Spirito santo. Cf. San Giovanni Crisostomo, *Omellerie sul Vangelo di Matteo/1*, a cura di S. Zincone, Città Nuova, Roma 2003, p. 33: «Sarebbe necessario che non avessimo bisogno dell'aiuto da parte delle Scritture, ma che mostrassimo una vita così pura che la grazia dello Spirito occupasse per le nostre anime il posto dei libri, e che come questi sono scritti con l'inchiostro, così i nostri cuori lo fossero per mezzo dello Spirito» (*Omelia 1, 1*).

sione apostolica, neanche di Chiesa. La Chiesa, quando si separa dalla *communio* dei divinizzati, diviene una costruzione umana che non ha nulla a che vedere con la salvezza. La teologia, dal canto suo, quando si allontana dalla *in-erranza*³ (ἀ-σφάλεια) dei Padri (cioè dalla pienezza infallibile contenuta in tutta quanta la verità), si trasforma in filosofia funzionale soltanto alle passioni umane di quanti si immaginano un Dio a proprio piacimento; diventa, cioè, una creazione cerebrale e mentale, prodotto di una volontà umana. Per questo la tradizione ortodossa orientale ha ragione di restare fedele a ciò che hanno detto e dogmatizzato i Padri della Chiesa. Senza l'inerranza (e dunque sicurezza) dei Padri non vi è tradizione ortodossa⁴.

3. Cf. 29 giugno, orthros, kontakion: «Gli araldi *inerranti* (ἀσφαλείς), che fanno risuonare voci divine, i corifei tra i tuoi discepoli, Signore, tu li hai accolti a godere dei tuoi beni, nel riposo: perché le loro fatiche e la loro morte più di ogni olocausto ti sono state accette, o tu che conosci ciò che è nel cuore dell'uomo» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 3, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, p. 848).

4. «Come i Profeti hanno visto, come gli Apostoli hanno insegnato, come la Chiesa ha ricevuto, come i Dottori hanno dogmatizzato, come l'Ecumene ha unanimemente condiviso, come la Grazia è rifiuta, come la Verità si è manifestata, come la falsità è stata dissipata, come la Sapienza con franchezza si è espressa, come Cristo ha arbitrato: così pensiamo, così proclamiamo, così predichiamo il Cristo, nostro vero Dio» (*Synodikón dell'Ortodossia*. Per una traduzione completa in una lingua europea, cf. «La Lumière du Thabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», 41-42, décembre 1994, pp. 49-90).

CAPITOLO III

È possibile vedere Dio?

Sulla base di una lettura parziale 1Tm 6, 16, nella tradizione cristiana occidentale domina l'idea secondo cui nessun uomo ha mai visto né mai potrà vedere Dio: sarebbe il corpo, infatti, a impedirne la visione. Dio è e rimane invisibile per il mondo. Certamente con la morte, quando l'anima si separerà dal corpo, l'uomo (ma non ogni uomo) avrà la possibilità, solo allora, di vedere Dio.

Sennonché, questa è la concezione greco-antica o, meglio, platonica, non cristiana. Gli antichi Greci credevano che il corpo fosse la prigione dell'anima; credevano, del pari, che esso fosse malvagio, peccatore, mentre buona ritenevano soltanto l'anima. Di conseguenza, l'anima non avrebbe mai potuto, a meno di non essere liberata dal corpo, contemplare Dio e il bene assoluto. Quando qualcuno si trova in un carcere non è in grado di vedere ciò che vuole. Prima deve uscirne; solo dopo potrà, ad esempio, incontrare i parenti. Se ipotizziamo che i parenti dell'anima tenuta prigioniera, ossia Dio e l'intero mondo spirituale, siano liberi e non possano entrare nella prigione per fare una visita, e se ipotizziamo, del pari, che le finestre del carcere siano chiuse e oscurate, dovremmo allora concludere che non c'è alcuna possibilità per l'anima imprigionata di vedere qualcosa del proprio mondo spirituale familiare. Per gli antichi Greci, dunque, salvezza significava possibilità, per l'anima, di venire affrancata dal corpo che la tiene prigioniera. Gli antichi parlavano, per bocca dei loro saggi, di

immortalità dell'anima. Vale a dire, in termini semplici, credevano che l'anima fosse, per sua natura, immortale, un dato, questo, che non dipendeva nemmeno da Dio. Non era un dono di Dio l'immortalità dell'anima: era una proprietà naturale che le apparteneva. Nessuno, neanche Dio, avrebbe potuto distruggere l'anima. L'unico evento che essa avrebbe potuto subire era l'imprigionamento in un corpo; morire no, non poteva.

Nell'uomo di oggi, che ha un diverso modo di pensare, sicuramente potrebbe affiorare un dubbio: se Dio crea dal nulla, com'è possibile che non possa distruggere l'anima? Per gli antichi, Dio non crea *ex nihilo*. Il mondo intelligibile, spirituale e il mondo materiale preesistono: nessun Dio, quindi, li crea dal nulla. In altre parole: l'anima e la materia preesistono nell'identico modo in cui Dio stesso preesiste. E mai potrebbero essere distrutte o tornare al nulla, visto che non sono cominciate dal nulla. «Tutto scorre» (Πάντα ῥεῖ), tutto cambia forma, tutto si trasforma: l'anima può essere incarcerata di nuovo in un altro corpo di uomo o di animale, ma mai può venire distrutta. Anche il corpo, quand'è sepolto, non scompare, si trasforma, muta, diventa cibo per altri organismi, ma non si annulla. Per questo gli antichi mai avrebbero potuto capire una risurrezione del corpo.

Pensiamo all'apostolo Paolo quando è giunto ad Atene e davanti a tutti ha parlato di risurrezione corporea. I sapienti greci sono insorti e hanno canzonato l'Apostolo: «Su questo ti sentiremo un'altra volta» (At 17, 32)! Risurrezione dei corpi, per gli antichi saggi, significava castigo e “inferno” eterno, proprio perché salvezza e “paradiso”, diremmo oggi, si identificavano con la liberazione dell'anima dal corpo. L'anima, ai loro occhi, è spirituale, può fare rapidi calcoli, pensare in maniera migliore se disgiunta dal corpo, muoversi come vuole, rimanere esente dal peccato e svincolata dalla pesantezza, dall'adiposità di una struttura carnale che la mantiene in detenzione e le impedisce di essere come la sua

natura l'ha predestinata ad essere. I sapienti greci, quando parlavano di immortalità dell'anima, intendevano annunciare un giorno in cui essa sarebbe uscita dal proprio carcere, cioè dal corpo, e avrebbe fatto ritorno alla propria patria, *Ftia*¹.

Il cristianesimo, però, mai ha enfatizzato l'immortalità dell'anima e la sua esistenza autonoma dal corpo. Il simbolo della fede non parla di «immortalità dell'anima», ma recita «aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà». Per il cristianesimo il corpo umano non è cattivo, né il peccato si trova esclusivamente nella corporeità. Diversamente da quanto credono alcuni «cristiani», il peccato non si situa nel corpo, ma nello spirito. L'uomo compie una scelta. Sceglie di allontanarsi da Dio e orienta se stesso lontano da lui, ossia lontano dalla sorgente della vita, proiettandosi verso il nulla. Tale scelta, tuttavia, è un processo spirituale, non corporeo. Il corpo umano è eccellente (cf. Gen 1, 31: «molto bello»), tanto che lo stesso Logos di Dio, che non conosce peccato, lo assume, Logos che rimane senza peccato anche dopo l'incarnazione. Il corpo, di conseguenza, non è prigioniero dell'anima, ma dimora. Non è carcere ma abitazione dell'anima, dal momento che non può darsi anima senza la sua casa. La casa dell'anima non è una prigionia, ma il luogo in cui essa vive, lo spazio che le permette di muoversi e di essere libera e autonoma. Mai può esistere, per il cristianesimo, un'anima senza un corpo, perché l'anima è intesa soltanto come anima di un dato uomo concreto e mai indipendentemente da un corpo concreto. Così anche il

1. Platone, nel *Critone* (44 A-B), narra di un sogno fatto da Socrate nell'imminenza della morte: «Il giorno successivo a quello in cui arriverà la nave, io dovrò morire [...]. Ebbene, io non credo che essa arriverà oggi, ma domani. Lo desumo da un sogno che ho fatto poco fa, durante questa notte [...]. Mi pareva che si avvicinasse a me una donna bella, di maestoso aspetto, vestita di bianco, che mi chiamasse e che mi dicesse: "O Socrate, nel terzo giorno da questo, tu giungerai alla fertile Ftia"», un'antica regione della Grecia settentrionale, in Tessaglia (cf. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1996², p. 54).

corpo: non è inteso semplicemente come corpo, ma come corpo di un uomo concreto.

Persino dopo la morte, quando il corpo è separato dall'anima, esso continua ad essere considerato il corpo di un determinato uomo, per quanto si corrompa e si dissolva negli elementi che lo costituiscono. Anche l'anima, dopo la morte del corpo, non è detta semplicemente anima, ma anima di un determinato uomo, dello stesso uomo, cioè, il cui corpo sta conoscendo la corruzione. Perfino dopo la dissoluzione del corpo, l'anima seguita a mantenere la stessa relazione che aveva prima come parte della totalità psicosomatica. «Per entrambi gli elementi la relazione – mi riferisco alla relazione di anima e corpo –, quando è intesa, inseparabilmente, come relazione delle parti della forma umana nella sua totalità, prova la loro nascita simultanea e dimostra la loro differenza reciproca secondo l'essenza, non danneggiando in alcun modo i *lógoi* ad essi per essenza connaturali. Non è assolutamente possibile, dunque, trovare o dire 'anima' o 'corpo' al di fuori di tale relazione (Οὐκ ἔστιν οὐν ὅλως σῶμα δυνατόν ἢ ψυχὴν εὐρεῖν ἢ λέγειν ἄσχετον). Insieme, infatti, con ciascuno dei due elementi, si introduce a chi ciascuno appartenga»².

Dio crea dal nulla tanto l'anima quanto il corpo dell'uomo, simultaneamente, come due parti di un concreto soggetto. Questo preciso uomo ha corpo e anima. Ecco perché nel cristianesimo attendiamo la risurrezione dei corpi: per vedere il ripristino dell'uomo concreto che Dio ha portato a un'esistenza reale.

Dio, però, crea tutto dal nulla, sia il mondo visibile sia quello invisibile. Il cristianesimo, pertanto, non distingue tra mondo spirituale e materiale, ma tra creato e increato. L'increato è solo il Dio trinitario, mentre il creato è

2. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1101BC. Cf. Id., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, pp. 242-243.

l'intero mondo visibile e invisibile. Il mondo creato non può, per sua natura, come è facile comprendere, essere immortale, e ciò vale sia per quello visibile sia per quello invisibile, sia per gli uomini sia per gli angeli. Non vi è, di conseguenza, in nessun essere creato che provenga dall'atto increato del Dio increato nessuna immortalità naturale. L'unica immortalità che può esistere è quella che Dio *don*a alle sue creature, sia che si chiamino angeli sia che si chiamino uomini. L'immortalità delle creature è un *don*o di Dio e mai si realizza da sola. Se la grazia di Dio cessasse di agire sul mondo creato, tutto finirebbe nel nulla da cui proviene.

Dio, dunque, crea dal nulla e il mondo spirituale e il mondo materiale. E fa dell'uomo una mescolanza di natura visibile e invisibile, un *adoratore misto*, perché egli è costituito di un'anima spirituale e di un corpo materiale. Così lo ha voluto Dio e così lo ha fatto. Non solo anima, non solo corpo, ma e corpo e anima. Non vi può essere, quindi, uomo senza questi due elementi. «Siccome l'uomo è stato fatto da Dio, per sua bontà, di anima e di corpo, l'anima razionale e intelligente che gli fu data, poiché è ad immagine del suo fattore, è divinizzata dal suo desiderio e dal suo amare Dio totalmente e con tutte le sue forze, e, rimanendo immobile in Dio mediante la conoscenza, si procura per sovrappiù anche l'essere a sua somiglianza. D'altra parte, l'anima [...] saggiamente sta unita al corpo, e pensa di renderlo familiare a Dio mediante le virtù, perché è suo compagno nel servire; essa è la mediatrice tra il corpo e Dio, e rende inabitatore del corpo il suo fattore. In tal modo essa farà proprio di colui che l'ha legata al corpo il vincolo indissolubile della immortalità che le fu donata; così sarà nei confronti del corpo quello che Dio è nei confronti nell'anima (ἵν' ὅπερ ἐστὶ Θεός ψυχῆ, τοῦτο ψυχῆ σώματι γένηται) e l'artefice dell'universo si manifesterà come unico, il quale mediante l'umanità entrerà, secondo l'analogia, in tutte le cose; così la molteplicità delle cose

che, nella natura, sono separate le une dalle altre, diventerà un'unità, in quanto le parti convergeranno insieme attorno alla natura dell'uomo, che è unica. Così Dio veramente diventerà tutto in tutti, tutto abbracciando e a tutto dando sussistenza in se stesso, in quanto nessuna cosa potrà più avere un movimento staccato da lui e niente sarà privo della sua presenza»³.

Di conseguenza, l'uomo non solo può vedere Dio ma può anche unirsi totalmente con lui. Proprio perché il corpo non è cattivo e non è la prigione dell'anima, l'uomo può vedere la gloria e il regno increati di Dio con occhi che vengono aperti dallo Spirito santo. Non esiste, nel cristianesimo, alcun dualismo tra spirito e materia, tale da consentirci di affermare che lo spirito invisibile è buono e affine a Dio, e che dunque, una volta affrancato dal corpo visibile, cattivo e non affine a Dio, sarà in grado di vedere Dio. Il mondo visibile e il mondo invisibile costituiscono l'universo creato, che differisce in maniera assoluta dalla realtà increata. Il mondo creato, cioè, per quanto si trovi in comunione con quello increato, rimane creato e il mondo increato, per quanto si trovi in comunione con quello creato, rimane increato. L'Antico e il Nuovo Testamento sono pieni di esempi di una tale partecipazione del mondo creato al mondo increato, ed è ciò a differenziare il cristianesimo da tutte le religioni e a renderlo realmente *vita*, la *vera vita*, che è la comunione del creato con l'increato, ossia la partecipazione del creato all'increato. Il cristianesimo non esiste per soddisfare le ansie metafisiche dell'uomo. Il suo orizzonte non è solo il futuro ma anche il presente: la vera vita che inizia già da questa vita. E in questa vita l'uomo creato può entrare in comunione con il Dio increato e vederlo.

Dio non è, per il cristianesimo, un'essenza impersonale, ma è il Padre che genera il Figlio e fa procedere lo Spirito. Dio è il Dio tripersonale. Noi possiamo vedere,

3. Ibid., PG 91, 1092. Cf. Id., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, pp. 233-234.

nello Spirito santo, il Figlio; chiunque, poi, vede il Figlio vede altresì il Padre. E ciò significa due cose.

In primo luogo: non è una proprietà della natura umana il contemplare Dio, è un dono suo. «Nella tua luce vedremo la luce», canta il Salmo (35, 9). Proprio perché non è una proprietà della natura umana creata il vedere Dio, solo quando gli occhi della mente vengono aperti dallo Spirito santo possiamo accedere alla contemplazione divina. Gli occhi della mente, tuttavia, non vengono aperti a tutti, ma solo ai degni. Vale a dire ai divinizzati. Come chiarisce il grande luminare e Padre della Chiesa, il divino Gregorio Palamas, nelle sue omelie sulla trasfigurazione⁴, i discepoli hanno visto la gloria increata di Dio perché sono stati avvolti dalla nube, che era lo Spirito santo. È così che è stata loro data la possibilità di contemplare la luce increata che scaturiva da Cristo. Senza tale nube o, per meglio dire, se non fossero stati nello Spirito santo, essi non avrebbero potuto vedere la luce increata che aveva come sorgente il Cristo.

In secondo luogo: il Dio della tradizione cristiana è trinitario, cioè Padre, Figlio e Spirito santo. Questo non significa, naturalmente, che l'uomo possa vedere il Padre separatamente dal Figlio e dallo Spirito. Il Padre non opera disgiuntamente dal Figlio e dallo Spirito. Ciò significa che il Padre opera per mezzo del Figlio nello Spirito santo. Quindi non possiamo vedere il Figlio se non vi è la luce che ci illumina, il che significa: vedo il Figlio nello Spirito santo. Sicuramente, poi, chi vede il Figlio vede altresì il Padre. Il Figlio, quindi, è l'irradiazione della gloria del Padre e l'impronta della sua sostanza (cf. Eb 1, 3),

4. Cf. *Omelia 34 e Omelia 35*, in Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, pp. 1337-1356. Ne riportiamo i significativi titoli: «La venerata trasfigurazione del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, in cui si fa vedere che la luce in essa manifestatasi è increata» (*Omelia 34*); «Sulla stessa trasfigurazione del Signore, in cui si fa vedere che la luce in essa manifestatasi, pur essendo increata, non è essenza di Dio» (*Omelia 35*).

è, cioè, la realtà del Padre. Per questo, nel Vangelo, sentiamo Cristo stesso affermare: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). Non vi è alcuna possibilità di vedere il Padre separato dal Figlio e dallo Spirito, come, *in rebus humanis*, vediamo Giorgio, Gianni e Andrea in maniera disgiunta. Nello Spirito santo vediamo il Figlio, e chi vede il Figlio vede anche il Padre.

CAPITOLO IV

Una sola natura del Dio triipostatico

Nella tradizione cristiana occidentale, come nella teologia e nella bioetica moderna, non è di facile comprensione l'unicità della natura sia dell'uomo sia di Dio. La difficoltà deriva dal fatto che l'uomo sa per evidente esperienza che esistono miriadi di uomini e non uno solo. Ogni uomo differisce dagli altri, come se fosse, rispetto agli altri, del tutto dissimile. Solo col *pensiero* concepiamo un'umanità unica e diciamo che essa include tutti gli uomini. L'unica natura dell'uomo e l'unica natura di Dio sono dunque una realtà o un costrutto filosofico?

Dagli insegnamenti dei Padri sappiamo che il corpo e l'anima appartengono alla natura umana, costituiscono la realtà di ogni uomo. Ovviamente, non si dà natura senza ipostasi («una natura anipostatica non esiste»¹). Non può esserci, in altre parole, una natura impersonale. Persona, individuo e ipostasi sono per i Padri concetti identici. Ma cos'è la persona o l'ipostasi, e cos'è la natura?² Natura dell'uomo è la fonte unica da cui, attraverso

1. «Anche se non esiste una natura anipostatica (ἀνυπόστατος) o un'essenza senza la persona (ἀπρόσωπος)...»: Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede*, 53 (III, 9), a cura di M. Andolfo, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, p. 461. La versione italiana del *De fide orthodoxa* cui nel presente libro, adesso e in futuro, rinviamo ha il pregio di avere il testo greco a fronte; ciò non significa che verrà sempre da noi seguita. Altre traduzioni italiane (talora più puntuali) della medesima opera: *La fede ortodossa*, a cura di A. Siclari, Edizioni Zara, Parma 1994; *La fede ortodossa*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998 (NdT).

la riproduzione, scaturiscono tutte le ipostasi umane; è ciò che possiedono tutti gli uomini. Tutti gli uomini, cioè, hanno un corpo, pensano, hanno un’anima, ecc. Ciò che è comune a tutti gli esseri umani costituisce, pertanto, la loro natura comune. Spesso i Padri chiamano la “natura” anche “essenza”².

Gli esseri umani, tuttavia, non sono uno la fotocopia dell’altro, prodotti uguali di una fabbrica, ma differiscono l’uno dall’altro in base a diversità personali. Per questo non possiamo trovare mai e da nessuna parte l’essenza dell’uomo da sola, ma sempre la troviamo ipostatizzata *in persone*, nelle forme, ad esempio, di Giorgio, di

2. «Tra “essenza” e “ipostasi” corre la medesima differenza che corre tra “comune” (τὸ κοινὸν) e “particolare” (τὸ καθ’ ἑκάστων), così come tra “essere animato” e “quell’uomo particolare”. Per questo affermiamo che l’essenza è una sola nella divinità, in modo che la definizione dell’essenza non venga attribuita in modo diverso. L’ipostasi invece è particolare. Perciò in noi non deve essere confusa e oscura la nozione che riguarda il Padre e il Figlio e lo Spirito santo. Infatti, se non consideriamo i caratteri di ciascuna persona, come la paternità, la filiazione e la santificazione, ma professiamo Dio nella comune nozione dell’essere, è impossibile rendere pienamente conto della fede. Bisogna dunque professare la fede solo dopo aver unito ciò che è proprio a ciò che è comune (τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας). Comune è la divinità; propria la paternità. E occorre dire unendo: “Credo in Dio Padre”. Così pure nella professione del Figlio, occorre fare nello stesso modo, cioè unire il proprio al comune e dire: “Credo in Dio Figlio”. Parimenti anche riguardo allo Spirito santo, occorre dire, adattando l’espressione alla coerenza dell’appellativo: “Credo in Dio Spirito santo”, in modo che nella professione di una sola divinità si salvi l’unità, e insieme si professi la peculiarità delle persone nella distinzione dei caratteri propri riconosciuti in ciascuna» (Basilio Magno, *Lettera 236*, 6, in S. Basilio, *Epistolario*, a cura di A. Regaldo Raccone, Edizioni Paoline, Alba 1968, pp. 675-676; cf. PG 32, 884).

3. I due termini possono essere identificati. Possiamo cioè dire che il Dio trinitario è una sola natura o una sola essenza. Con una precisazione, però. I Padri, seguendo l’apostolo Pietro (2 Pt 1, 4), usano, a proposito degli uomini, l’espressione «partecipi della natura divina». Ciò non significa, tuttavia, che gli uomini partecipino dell’essenza di Dio. Partecipano, invece, della natura, e qui intendiamo dire che l’uomo partecipa degli atti naturali. Di conseguenza, il termine “natura”, a differenza del termine “essenza”, comprende anche l’“atto”.

Gianni, di Maria e di altri. Giorgio, Gianni e Maria sono tre differenti persone o tre differenti ipostasi. Ciascuno di loro, cioè, è contrassegnato da una modalità singolare di esistenza della loro essenza o natura umana.

È un dato di fatto che ogni persona (o individuo)⁴ è diversa da ogni altra. Se la loro essenza o natura è comune e appartiene a tutti gli uomini nella stessa misura, le loro ipostasi sono invece differenti e ci consentono di distinguere ogni soggetto umano da qualsiasi altro. Pur essendo le ipostasi o persone umane distinzioni che esistono nella natura comune, senza dividerla o spezzettarla, esse non possono essere uguali, dato che la loro funzione è esattamente l'opposto della funzione della natura comune: permettere, cioè, a quanti appartengono a una sola e medesima natura di distinguersi tra loro. Per questo le distinzioni della natura comune in molte ipostasi restano, per poter assolvere correttamente la loro funzione, non accomunabili⁵. In altre parole: Giorgio si distingue sia da Maria sia da Gianni. Non è dunque possibile che Giorgio e Gianni abbiano in comune l'ipostasi, non è possibile, cioè, che si dia una *comunione* – un *mettere in comune* – per quanto attiene all'ipostasi di ciascuno, perché, in quel caso, cesserebbero di essere due uomini diversi. Se le loro ipostasi fossero tra loro accomunabili, esse si identificherebbero in una sola e avremmo un tale Giorgianni. Giorgio e Gianni, però, possono essere identici per quanto riguarda la loro comune natura umana. Giorgio può ben essere padre di Gianni, ma è impossibile che egli si identifichi pienamente con Gianni a un livello tale per cui le loro ipostasi non differiscano in nulla.

4. «Persona ovvero individuo», «individuo ovvero ipostasi». La persona-l'ipostasi e l'individuo, cioè, si identificano, come assai giustamente osserva, in più di un passo, Giovanni Damasceno. Si confronti, ad esempio, *Esposizione della fede*, 55 (III, 11), p. 467: «l'individuo ovvero l'ipostasi» (τὸ ἄτομον, ἤγουν τὴν ὑπόστασιν).

5. In greco: *akoïnônêta* (ἀκοινώνητα), cioè tali da non poter essere messe in comunione (*koinônia* – κοινωνία) intesa come *comunanza*. Sono dunque comunicabili, esclusive, non condivisibili.

Altra cosa sono dunque le loro caratteristiche naturali comuni che appartengono alla loro natura comune e che Giorgio e Gianni possiedono nella stessa misura, e altra le caratteristiche non naturali che distinguono Giorgio da Gianni e che sono incomunicabili. Tutte le ipostasi umane hanno nella stessa misura le caratteristiche comuni che appartengono alla loro natura comune. Se Giorgio è padre di Gianni e Gianni è figlio di Giorgio, le loro persone hanno una relazione di parentela, ma non di comunione (o comunanza). Altro è la *relazione* (σχέσις) e altro la *comunione* (o *comunanza*: κοινωνία). Non ci esprimiamo correttamente se ci arrischiamo a identificare i significati delle due parole. È un'assurdità parlare contemporaneamente di *comunione* personale e di *relazione* personale. Se si tratta di relazione, essa non può in alcun modo essere anche comunione. Ogni tipo di comunione rende accomunabili i compartecipanti alla comunione e li unisce. Relazione, tuttavia, è sempre relazione tra due o più soggetti correlati i quali rimangono sempre diversi e mai diventano uno. Questo è il motivo per cui i Padri considerano incomunicabili tutte le distinzioni presenti in una natura. Altra cosa, pertanto, sono le distinzioni incomunicabili che contrassegnano le ipostasi, altra l'essenza o la natura comune, altra ancora la relazione che sussiste tra due ipostasi incomunicabili.

Lo stesso si può ora affermare della Trinità santa. Uno solo è Dio, perché una sola è la natura o essenza divina. Ma poiché anche in Dio non c'è natura senza ipostasi, si danno tre ipostasi o persone nella Trinità: il Padre, che è incausato, il Figlio, che è dal Padre perché il Padre lo genera, e lo Spirito santo, che è dal Padre perché il Padre lo fa procedere. Le tre persone della Trinità sono distinzioni all'interno dell'essenza divina, modi di esistenza, e quindi non hanno, in quanto persone, alcuna comunione o comunanza tra loro. L'ipostasi del Padre non può essere in comunione o comunanza con l'ipostasi del Figlio, così che i due diventino un'unica ipostasi. Se ciò accadesse, il Padre non

sarebbe semplicemente Padre, ma Figliopadre. Il Padre, quali sue proprietà ipostatiche, ha le seguenti: 1) è incausato (*ἀναίτιος*), 2) genera il Figlio, e 3) fa procedere lo Spirito santo. Sono queste proprietà a differenziarlo, in quanto si tratta di distinzioni ipostatiche che egli non può comunicare alle altre due persone. Il Figlio ha come personale proprietà ipostatica, tra le altre, quella di provenire dal Padre perché generato da lui. Questa sua proprietà personale non può essere da lui comunicata né al Padre né allo Spirito. Lo Spirito ha, tra le altre, come proprietà ipostatica il fatto di provenire dal Padre perché procede da lui. Questa proprietà personale appartiene soltanto a lui e non può essere da lui comunicata né al Padre né al Figlio. Il Padre, tuttavia, ha relazione col Figlio e con lo Spirito (e viceversa) perché entrambi provengono da lui, il Figlio in quanto generato, lo Spirito in quanto procedente. Le persone come persone e non come nature sono distinzioni tra loro incomunicabili⁶.

6. «Ma poiché bisogna, per mezzo delle indicazioni caratterizzanti, ottenere una distinzione nella Trinità tale che non ingeneri confusione, non prenderemo come criterio di individuazione ciò che viene considerato in generale, come per esempio l'increato, oppure l'incomprensibile, oppure un concetto del genere, ma ricercheremo soltanto quelle qualità per mezzo delle quali il pensiero su ciascuna Persona possa essere distinto con chiarezza e senza confusione da quello sulle tre Persone considerate insieme. Mi sembra giusto, pertanto, andare alla ricerca di tale principio nel modo che segue. Tutto ciò che di buono ci viene dalla potenza divina, noi diciamo che è azione della grazia che opera tutto in tutti, come dice l'Apostolo: "Tutte queste cose le opera il solo e medesimo Spirito, che distribuisce individualmente a ciascuno secondo il suo volere" (1 Cor 12, 11). Ma quando ricerchiamo se la elargizione dei beni tragga origine dal solo Spirito santo e raggiunga così quelli che ne sono degni, siamo ricondotti dalla stessa Scrittura a credere che principio e causa della elargizione dei beni operati in noi per mezzo dello Spirito è il Dio Unigenito. Abbiamo appreso infatti dalla sacra Scrittura che tutto è stato fatto per mezzo suo e sussiste in lui. Ogni volta dunque che ci spingiamo in alto verso quella idea, guidati sempre dalla mano divinamente ispirata, apprendiamo che certo per mezzo di quella potenza tutte le cose sono condotte dal non essere all'essere, non però come se non avessero un principio: c'è anzi una potenza che sussiste senza generazione e senza principio che è causa della causa di tutti quanti gli esse-

A parte le proprietà ipostatiche, tutte le proprietà naturali della Trinità santa (gloria, maestà, regno, onnipotenza, longanimità, amore ecc.) appartengono a tutte e tre le persone. In tal modo, la comunione dei Tre non è comunione di persone, ma comunione di essenza e di atti essenziali, vale a dire comunione di natura. In altre parole, il Padre non è in comunione con il Figlio e lo Spirito in quanto Padre, cioè in quanto ipostasi, ma in quanto Dio, in quanto natura, che è comune sia al Figlio sia allo

ri. Infatti dal Padre viene il Figlio, per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte, e con il quale sempre viene concepito come inseparabilmente associato lo Spirito santo. E non è possibile giungere alla comprensione del Figlio senza essere stati prima illuminati dallo Spirito. Pertanto lo Spirito santo, dal quale scaturisce sulla creazione l'intera elargizione dei beni, poiché da una parte è unito al Figlio, insieme al quale viene compreso senza divisione, dall'altra ha la propria esistenza strettamente congiunta alla causa del Padre, da cui anche procede, ha come segno caratteristico della sua specificità secondo l'ipostasi il fatto di essere conosciuto dopo il Figlio e insieme con lui e di trarre dal Padre la propria sussistenza. Ma il Figlio, che fa conoscere per mezzo suo e insieme con lui lo Spirito che procede dal Padre, e che risplende come il solo Unigenito dalla Luce ingenerata, non ha – quanto alla specificità – alcuna comunanza dei suoi tratti distintivi con il Padre o con lo Spirito santo (οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιόζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον), ma è il solo a essere conosciuto dai segni che ho detto. E il Dio poi, che è al di sopra di tutti, è il solo ad avere quale tratto distintivo esclusivo della propria ipostasi l'essere Padre e il sussistere senza provenire da nessuna causa, e per mezzo di questo segno, a sua volta, anch'egli è conosciuto nella propria specificità. Per questo, pur nel carattere comune dell'essenza, noi diciamo che sono inconfondibili (ἀσύμβητα) e non accomunabili (ἀκοινώνητα) i tratti distintivi che si osservano nella Trinità, per mezzo dei quali si presenta la specificità delle Persone trasmesse nella fede, e ciascuna viene intesa separatamente per i suoi specifici segni distintivi: e così, per mezzo dei detti segni, si scopre la distinzione delle ipostasi; ma per il fatto di essere infinita e incomprendibile e increata e non circoscritta in nessuno spazio e per tutti gli attributi di questo genere, non c'è nessuna variazione nella natura vivificante (dico per il Padre, e il Figlio e lo Spirito santo), bensì si osserva in loro una comunione (κοινωνίαν) in certo modo continua e indivisibile. E con le stesse riflessioni per mezzo delle quali si concepisce la maestà di una qualunque delle Persone oggetto di fede nella santa Trinità, ci si accosterà invariabilmente al Padre e al Figlio e allo Spirito santo osservando la loro gloria, senza che il pensiero proceda nel vuoto in alcun intervallo tra il Padre e il Figlio e lo Spirito santo. E questo perché non c'è nulla che si

Spirito. Così l'essenza e l'atto di Dio, cioè la sua natura, è comune a tutte e tre le persone. Altra cosa è dunque la relazione e altra la comunione (o comunanza). Non possiamo parlare di comunione personale e di relazione personale, come se fossero un'unica e medesima realtà. Non si tratta soltanto di un'espressione sbagliata, ma di un'espressione che ingenera soltanto confusione. Confonde, nelle persone, ciò che dovrà restare non accomunabile con ciò che è comune e appartiene alla natura comune. Da confusioni simili iniziano tutte le eresie...

inserirsi in mezzo a loro, né c'è qualche altra realtà che sussista accanto alla natura divina tale che possa produrre una divisione al suo interno con l'introduzione di un elemento estraneo, e neppure c'è il vuoto di un qualche interspazio dove non vi sia sussistenza che produce una spaccatura nell'armonia interna dell'essenza divina, interrompendo la continuità con l'inserimento del vuoto. Ma chi ha concepito il Padre e lo ha concepito dentro di sé, ha mentalmente accolto anche il Figlio. E chi ha afferrato l'idea di quest'ultimo, non separa dal Figlio lo Spirito, ma sia di seguito secondo l'ordine sia congiuntamente secondo la natura, si è formato dentro una immagine della fede nelle tre Persone strettamente unite a formare un tutto unico. E chi ha parlato soltanto dello Spirito, in tale professione ha compreso insieme anche Colui del quale è lo Spirito. E questo perché lo Spirito è di Cristo e da Dio, come dice Paolo: come chi ha afferrato un capo di una catena ha tirato insieme anche l'altro capo, così chi ha trascinato lo Spirito, come dice il Profeta, ha trascinato insieme, per mezzo suo, anche il Figlio e il Padre. E se qualcuno cogliesse veramente il Figlio, lo terrà dalle due parti, sia da quella dove egli trae il Padre suo, sia da quella dove trae il suo proprio Spirito. Poiché Chi è sempre nel Padre non potrà essere staccato dal Padre, né potrà mai essere separato dal suo proprio Spirito Chi opera tutto in lui. E ugualmente, chi ha ricevuto il Padre, ha accolto virtualmente anche il Figlio e lo Spirito. Non è possibile, infatti, in nessun modo concepire una spaccatura o una separazione, sì che il Figlio sia pensato senza il Padre oppure che lo Spirito sia separato dal Figlio, ma si coglie in loro, in certo modo, inesprimibile e inconcepibile sia la comunione sia la distinzione, senza che la diversità delle ipostasi rompa la continuità della natura, né che la comunione secondo l'essenza elimini la specificità dei caratteri distintivi. Ma non stupirti se diciamo che la stessa cosa è sia unita sia distinta, e se concepiamo in certo modo, come in un enigma, una nuova e straordinaria distinzione unita e unità distinta» (Basilio Magno, *Lettera 38*, 3-4, in Basilio di Cesarea, *Le lettere/1*, a cura di M. Forlin Patrucco, S.E.I., Torino 1983, pp. 183-187; cf. PG 32, 329-333).

Non bisogna confondere la persona del Padre con quella del Figlio e dello Spirito, ma nemmeno bisogna confondere la persona del Padre con la sua natura o la sua essenza. La persona del Padre è la causa delle altre due persone, ossia del Figlio e dello Spirito: per questo il Padre è chiamato «divinità fontale»⁷. Ciò, tuttavia, non significa in alcun modo che scaturisca dal Padre anche la sua divinità, cioè la sua essenza. Il Padre è soltanto causa del Figlio e dello Spirito, cioè genera il Figlio, fa procedere lo Spirito, e comunica loro la propria essenza e i suoi atti. In nessun modo è causa della sua propria essenza o natura. L'essenza non è ipostasi. Se mai fosse possibile per il Padre diventare causa pure della propria essenza, la sua essenza sarebbe allora, al tempo stesso, un'altra ipostasi. Non bisognerà confondere l'essenza con l'ipostasi, perché ciò costituisce, secondo le parole di Gregorio Palamas, una grande empietà: «La natura (ἡ δὲ φύσις) è *dei* tre (τῶν τριῶν), ma *non dai* tre (οὐκ ἐκ τῶν τριῶν): non sia mai tale empietà!»⁸.

7. Cf. Dionigi Areopagita, *I nomi divini*, II, 7: «Abbiamo appreso dalle sacre Parole che il Padre è la divinità fontale (πηγαία θεότης), e che Gesù e lo Spirito, se così si deve dire, sono germogli divini (βλαστοὶ θεόφυτοι) della divinità generatrice di divinità (τῆς θεογόνου θεότητος)» (Id., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso-E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, p. 276).

8. *Quarto discorso contro gli scritti di Grigoras*, in Id., *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti della prigionia fra i turchi*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2005, p. 1193.

CAPITOLO V
Essenza ed atto

Noi crediamo che Dio è buono, bello, creatore... La bontà o la bellezza non appartengono all'essenza (all'οὐσία) di Dio, perché essa è totalmente a noi sconosciuta e da noi impartecipabile. Provengono, sì, dall'essenza, ma non sono essenza. La bontà e la bellezza costituiscono atti (ένέργεια) increati del Dio increato. Possiamo esemplificare. Dio crea: tale creatività è atto increato. Dio divinizza l'uomo, cioè lo rende dio per grazia: lo fa mediante il suo atto deificante increato. Quando parliamo degli attributi e delle attività di Dio usiamo sempre il termine "atti". Circa l'essenza di Dio, non potremo mai dire nulla: i Padri chiamano Dio *sovrassenziale* e *oscurità sovrassenziale*¹.

«Infatti tutte le cose divine e quante sono a noi rivelate si conoscono per le sole partecipazioni (ταίς μετοχαίς μόναις). È invece al di là dell'intelligenza e di ogni essenza e di ogni conoscenza come siano in se stesse quanto al principio e alla condizione propria (όποιά πότε έστι κατά την οικείαν άρχήν και ίδουσιν, ύπερ νοϋν έστι και πάσαν ούσίαν και γνώσιν). Ad esempio, se chiamiamo l'Oscurità sovrassenziale Dio o Vita o Essenza o Luce o Parola, non pensiamo a nient'altro se non alle potenze (δυνάμεις) che procedono da essa verso di noi, deificanti (έκθεωτικάς) o essenzializzanti (οϋσιοποιούς) o vivificanti (ζωογόνοϋς) o donatrici di sapienza (σοφοδώροϋς). Ad essa ci acco-

1. «Oscurità (κρυφίότης) sovrassenziale (ύπερούσιος)» è un'espressione che ricorre più volte, ad esempio, in Dionigi Areopagita.

stiamo grazie alla cessazione di ogni attività intellettuale, senza vedere alcuna divinizzazione o vita o essenza che sia perfettamente somigliante alla Causa separata da ogni cosa in totale superiorità»².

Altra cosa è dunque l'essenza di Dio, che è e rimane impartecipabile e sconosciuta, e altra cosa l'atto di Dio, che è partecipabile da parte della creatura³. Possiamo pertanto affermare che l'atto increato di Dio è il dinamismo della sua essenza, con cui egli crea le creature e rimane in comunicazione con tutte (uomo compreso, naturalmente). Dicendo questo non miriamo ovviamente a dividere Dio in attività ed essenza. Dio è e resta uno. Egli rimane nascosto e impartecipabile in quanto oscurità divina, e tuttavia è partecipabile e si offre alla comunione da parte di tutte le sue creature. Abbiamo qui una contraddizione che sovverte la logica di Aristotele. Lo Stagirita parla di un *primo motore* la cui essenza è atto. Egli sembra, cioè, identificare l'atto di Dio con la sua essenza⁴. Sennonché Dio è sia il suo atto increato sia la sua essenza. Per questo motivo, secondo i Padri divinizzati, Dio è al tempo stesso partecipabile e impartecipabile.

Gregorio Palamas, rispondendo a Barlaam, spiega in modo preciso e comprensibile: «Visto che partecipano di Dio, e visto che l'essenza sovraessenziale di Dio è del tutto impartecipabile, ci dev'essere un qualcosa d'intermedio [τι μεταξὺ – si tratta degli atti increati] fra l'essen-

2. Dionigi Areopagita, *I nomi divini*, II, 7. Cf. Id., *Tutte le opere*, pp. 275-276; Dionigi, *I nomi divini. De divinis nominibus*, a cura di M. Morani-G. Regoliosi-G. Barzagli, San Clemente-Studio Domenicano, Bologna 2010, p. 157.

3. Per una sintetica trattazione in ordine alla distinzione tra *essenza* ed *atto*, rimandiamo a due libri di G.S. Romanidis: *Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, Asteris, Trieste 2010, pp. 104-116; *Conoscere nel non conoscere. Appunti di dogmatica patristica*, Asteris, Trieste 2015, pp. 17-32.

4. *Metafisica*, XII, 6, 1071b, 20: «È dunque necessario che ci sia un Principio la cui essenza sia l'atto stesso» (Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια). Cf. Aristotele, *La metafisica*, a cura di G. Reale, vol. 2, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1968, p. 240.

za impartecipabile ed i partecipanti, grazie al quale questi possano partecipare di Dio. Se tu togli l'elemento intermedio (τὸ μεταξὺ) fra l'impartecipabile ed i partecipanti – che terribile perdita! –, ci separi da Dio, togliendo di mezzo il legame reciproco e mettendo un abisso grande ed insuperabile fra lui, da un lato, e la creazione e il governo delle realtà create dall'altro. Noi dobbiamo invece cercare un altro Dio, che non solo sia perfetto in se stesso (αὐτοτελή), non solo operi per se stesso (αὐτενέργητον), non solo contempi se stesso mediante se stesso (αὐτὸν ἑαυτὸν δι' ἑαυτοῦ θεώμενον), ma che sia anche buono (ἀγαθόν): così, infatti, non gli basterà muoversi solo in virtù della contemplazione di sé. Un Dio, inoltre, che non solo sia manchevole di nulla, ma anche superiore alla pienezza: così, infatti, quando vorrà fare del bene, in quanto è buono, non gli risulterà impossibile. Un Dio, ancora, che non sia solo immobile (ἀκίνητον), ma anche in movimento (κινούμενον): così, infatti, sarà presente in tutti attraverso i processi (προόδους) e gli atti (ἐνεργείαις) creativi e provvidenziali. Dobbiamo, insomma, cercare un Dio che sia in qualche modo partecipabile (μεθεκτόν), partecipando del quale – ciascuno a modo proprio e secondo la proporzione della sua partecipazione – avremo l'essere, la vita e la divinizzazione»⁵.

Secondo i Padri, l'atto increato proviene dall'unica essenza del Dio trinitario: «Se poi distinzione divina è anche il procedere (πρόδος) benigno dell'unità divina che per bontà si propaga e si moltiplica in modo sovranitario, sono unite, secondo la distinzione divina, le largizioni irrelate (αἱ ἄσχετοι μεταδόσεις), le essenzializzazioni (αἱ οὐσιώσεις), le vivificazioni (αἱ ζωώσεις), le sapientificazioni (αἱ σοφοποιήσεις) e le altre donazioni della Bontà causa di ogni cosa (αἱ ἄλλα δωρεὰ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος), in base alle quali, muovendo

5. *Triadi in difesa dei santi esicasti*, III, 2, 24, in Id., *Atto e Luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2009², p. 891.

dalle partecipazioni e dai partecipanti, vengono innegiate le realtà impartecipabilmente partecipate. Ed è comune e unitario e uno per tutta la divinità il fatto che essa tutta intera è posseduta in partecipazione da ciascuno di chi partecipa ma da nessuno in nessuna singola parte, come il punto nel centro del cerchio da tutti i raggi, e come molte impronte del sigillo partecipano della matrice del sigillo che è tutta e uguale in ciascuna delle impronte e in nessuna in alcuna singola parte. Ma la non partecipabilità della divinità causa di tutte le cose supera anche questi esempi, perché non c'è di essa alcun contatto né alcun altro rapporto di mescolanza con chi partecipa. Tuttavia si potrebbe dire: il sigillo non è intero e uguale in tutte le impronte. Ma di ciò non è causa il sigillo, poiché quello si dà tutto e uguale a ciascuna cosa, bensì è la differenza delle cose che lo ricevono a rendere dissimili le impronte dell'unica, intera e identica matrice. Ad esempio, se le cose sono morbide e facili a ricevere l'impressione e lisce e ben stampabili, non rigide e dure né troppo molli e prive di coesione, avranno l'impronta pulita, chiara e duratura. Se invece manca qualcuna delle caratteristiche suddette, questo sarà la causa della poca partecipazione e della poca chiarezza e di quanto altro capita per l'incapacità di essere partecipe [...]. Donando a tutti gli esseri e riversando in modo superiore le partecipazioni di tutti i beni, [il Principio divino] si distingue unitariamente, si moltiplica nell'unità e diviene molteplice senza uscire dall'uno. Ad esempio, poiché Dio è uno in modo sovraessenziale, ma dona l'essere alle cose che sono e produce tutte le essenze, si dice che si moltiplica quello che è uno per la produzione da se stesso di molti esseri, rimanendo nondimeno uno nel molteplice, unitario in tale processo e completo nella distinzione, per la separazione sovraessenziale da tutti gli esseri, per la produzione unitaria di tutte le cose e per l'irriducibile effusione delle sue largizioni che mai vengono meno [...]. Ancora, poiché molti divengono dèi per la deificazione

divina che proviene da lui secondo la capacità di ciascuno, sembra e si dice che ci sia una distinzione e una moltiplicazione dell'unico Dio, ma non di meno il Dio origine di tutto e superiore a tutto in modo sovraessenziale è un Dio unico, non divisibile in parti, unito a sé e non mescolato né moltiplicato coi molti»⁶.

Secondo i Padri, pertanto, l'atto di Dio è uno e deriva dall'essenza del Dio trinitario. Possiamo distinguerlo in atto di creazione, di prescienza, di provvidenza, di santificazione, di divinizzazione, e così via. Naturalmente, «l'atto increato di Dio è eterno, per quanto non sia ingenerato, imprincipiato e sempre senza una fine (anche il Logos è eterno, sebbene non sia ingenerato e imprincipiato, dato che è generato e coimpricipiato col Padre)»⁷.

Quando dunque il Logos crea, chiamiamo "creativo" il suo atto, atto che non ha un inizio, ma ha una fine (sospensione), quando ha termine ogni singola creazione. L'atto di prescienza, «pur non avendo un inizio, ha una fine, dopo il compiersi degli eventi preconosciuti»⁸. L'atto deificante, che si attiva con la divinizzazione dell'uomo, non ha invece alcuna fine. L'atto creativo di Dio è atto increato il cui effetto è creato: il nostro mondo creato.

Dio è increato e la sua essenza è incausata; il mondo, dal canto suo, non proviene dall'essenza di Dio, non è cioè increato come Dio. L'uomo è un essere biologico; le opere da lui realizzate sono fatte di materiali che sicuramente non appartengono alla natura umana; le opere dell'uomo hanno quale origine il suo atto creativo, sono dunque i prodotti di un suo atto, non della sua essenza. Il bambino che nasce da una madre proviene invece dalla

6. Dionigi Areopagita, *I nomi divini*, II, 5-6.11. Cf. Id., *Tutte le opere*, pp. 273-274.281-282; Dionigi, *I nomi divini. De divinis nominibus*, pp. 153-155.163.165.

7. G.S. Romanidis, *Il peccato originale. Chi è l'uomo? Quale la sua storia?*, Asterios, Trieste 2008, p. 62, n. 29.

8. Basilio Magno, *Contro Eunomio*, IV, PG 29, 680B (ἡ πρόγνωσις δὲ τοῦ Θεοῦ, ἀρχὴν οὐκ ἔχουσα, μετὰ τὸ γενέσθαι περὶ ὧν προέγνω, τέλος ἔχει).

natura stessa dell'essere umano, ossia è un prodotto della sua essenza. Mantenate le debite proporzioni, potremmo dire che qualcosa di simile accade nel caso di Dio. L'uomo è un prodotto dell'atto creativo di Dio, ma è diverso dalla natura di lui. L'uomo è un essere biologico, ha una vita biologica; Dio ha una vita che non è biologica. L'uomo sperimenta e comprende la propria vita come biologica: inizia da una cellula e arriva fino alle più complesse strutture pluricellulari. Ma come concepire la vita di Dio, che non è biologica? Può il nostro cervello capirla? Cosa significa avere vita ma non rientrare nella categoria degli esseri biologici? Come descrivere una simile vita? Che cosa si riesce mai a dire della vita di Dio, come pure della sua essenza? La vita di Dio – non dobbiamo mai dimenticarlo – è il suo atto.

Gli atti di Dio sono sì partecipabili da parte dell'uomo, ma rimangono increati, così come l'uomo permane creato. E tra creato e increato non si dà alcuna *analogia entis*. L'uomo non potrà mai, con un processo mentale, comprendere non solo l'essenza di Dio, ma nemmeno il suo atto (al di là di ciò, l'essenza non cessa di essere impartecipabile e l'atto non cessa di essere partecipabile). Ciò non significa che l'uomo non sarà mai in grado di vivere la stessa vita di Dio. Un fatto, questo, che si avvera in virtù dell'atto deificante, che rapisce l'uomo e lo porta nel regno di Dio, cioè nella vita increata di lui, e lo fa vivere della stessa vita di lui. Come è successo all'apostolo Paolo, il quale è stato innalzato fino al terzo cielo. Nonostante, però, la partecipazione, sia pure temporanea, della vita di Dio, egli non è stato in grado di spiegare, in termini razionali, cosa gli fosse accaduto. Solo questo è riuscito ad esprimere: si è trattato di «parole indicibili» (2Cor 12, 4: ἄρρητα ῥήματα); «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano» (1Cor 2, 9).

L'atto deificante è increato, proviene dall'essenza di

Dio ed è senza fine; il suo effetto è del pari increato. L'atto deificante rende l'uomo increato per grazia, cioè onnisciente, onnipresente, senza inizio e senza fine, lo fa passare con il corpo attraverso porte chiuse...: dati, tutti, che non sono proprietà del creato, ma dell'increato. I Padri hanno parlato, per descrivere tutto questo, di *divinizzazione* dell'uomo. E, naturalmente, ne hanno attribuito la realizzazione all'atto deificante, di cui non solo il principio è increato ma pure l'effetto.

Come stupendamente si esprime san Massimo il Confessore: il Logos di Dio «penetra in lui [nell'uomo di Dio] fino alla separazione dell'anima e dello spirito grazie alla virtù e alla conoscenza e non vi è assolutamente niente in lui che sia privo della sua presenza – ebbene, costui è diventato privo di inizio (ἀναρχος) e privo di fine (ἀτελεύτητος), perché non porta più, a muoversi all'interno di se stesso, la vita temporale, la quale ha inizio e fine ed è agitata da molte passioni, ma possiede solamente la vita divina del Logos che abita in lui, vita che è eterna e non terminata da alcuna morte (μόνην δὲ τὴν θείαν τοῦ ἐνοικίησαντος Λόγου καὶ αἰδίων καὶ μηδενὶ θανάτῳ περατουμένην)»⁹.

Ogni natura ha anche il proprio atto. Come non c'è natura senza ipostasi, così non c'è nemmeno natura senz'atto. Se ci fosse una natura priva di atto, saremmo in presenza di una natura non reale, ossia apparente. Sappiamo, infatti, che atto significa movimento; natura senz'atto significherebbe natura impossibilitata a muoversi. Come potrebbe esistere una natura divina senza vita o una umana senza il movimento sensibile, intellettuale e libero? Impossibile!

I Padri sostengono che l'atto deriva dall'essenza e che ogni essenza ha il proprio atto. Vale a dire: l'essenza increata di Dio ha solo un atto increato e l'essenza creata

9. Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1144. Cf. Id., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, pp. 285-286.

dell'uomo ha solo un atto creato. L'atto, d'altra parte, rivela di che genere sia la natura: l'atto creato proviene solo da una natura creata e l'atto increato proviene solo da una natura increata. Tutto ciò che ha la medesima essenza ha anche il medesimo atto. Dio non potrebbe mai avere una vita al tempo stesso creata e increata. Se è Dio, cioè se ha una natura divina, dovrà avere unicamente una vita increata. Solo nella mitologia si possono incontrare esseri immaginari costituiti di due nature diverse. Proprio per questa ragione non possiamo in alcun modo asserire che l'atto di Dio sia di natura differente rispetto all'essenza di lui, ossia creato.

«Si deve del pari sapere che una cosa è l'atto (ἐνέργεια), un'altra l'attivo (ἐνεργητικὸν), un'altra l'attuazione (ἐνέργημα) e un'altra ancora l'agente (ἐνεργῶν). L'atto è il movimento operativo ed essenziale della natura; l'attivo è la natura da cui proviene l'atto; l'attuazione è il compimento dell'atto; l'agente è colui che si è servito dell'atto, ossia l'ipostasi»¹⁰. Qui si impone un chiarimento. Nel caso dell'uomo siamo in presenza di molte ipostasi che agiscono in maniera completamente separata e autonoma l'una dall'altra. Ossia l'agente è Giorgio o Gianni. Attuazione è il risultato dell'atto di Giorgio o di Gianni. E poiché Giorgio è separato da Gianni sembra che l'atto sia diverso, cioè che l'atto non provenga dalla natura, ma sia personale. E parliamo, così, di atto personale di Giorgio, diverso dall'atto personale di Gianni. Pensiamo, dunque, che l'atto derivi dalla persona o, come alcuni sostengono oggi, che esso sia la capacità che la natura possiede di far conoscere ogni ipostasi nella sua differenza rispetto alle altre. Sennonché, una simile proprietà naturale non sussiste.

L'unica natura umana finisce col sembrare individuale a un grado tale che non riusciamo a vedere l'uomo unico in mezzo alle miriadi di ipostasi. Pare quasi che l'umanità, l'unica umanità, l'immagine di Dio, si trovi disgregata

10. Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede*, 59 (III, 15), p. 495.