

Le Belle Lettere 53

---

*Verso Emmaus.*  
*Appunti di un viaggio trinitario*

Antonio Ranzolin

# Verso Emmaus

*Appunti di un viaggio trinitario*

Asterios Editore

Trieste, 2020

Prima edizione nella collana Le Belle Lettere: Novembre 2020

©Antonio Ranzolin, 2019

©Asterios Abiblio Editore, 2019

posta: asterios.editore@asterios.it

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-9313-173-5

# Indice

Premessa, 11

CAPITOLO I  
VERSO EMMAUS, 15

CAPITOLO II  
IN PREGHIERA.  
«Piego le mie ginocchia», 27

CAPITOLO III  
LOTTANDO.  
«Chi ha messo in pratica un comandamento  
possiede la Trinità santa», 43

CAPITOLO IV  
CON UNA COMPAGNIA.  
«Cercherai ogni giorno i volti dei santi», 57

CAPITOLO V  
TEOLOGIA FATTUALE.  
«Facendo memoria di tutto ciò che è stato fatto per noi...», 71

CAPITOLO VI  
LA STRUTTURA  
*LOGICA* – CRISTICA – DELLA CREAZIONE.  
«Le fondamenta della terra: i *lógoi* degli esseri», 85

CAPITOLO VII  
IL SENSO CAMMINA CON NOI.  
«Dovunque tu leggi, là troverai i suoi tipi», 103

CAPITOLO VIII  
UN “NOI” MISTERIOSO.  
«Facciamo l’uomo», 113

CAPITOLO IX  
L’ANGELO DEL GRAN CONSIGLIO.  
«Quel mistico angelo, Gesù, è nato», 129

CAPITOLO X  
UN DIO SU UNA SCALA.  
E un Dio che lotta, 147

CAPITOLO XI  
IO SONO.  
«“Colui che è” è il Dio Unigenito», 161

CAPITOLO XII  
SULLA CIMA DELLA MONTAGNA.  
«Mosè desiderava vedere colui che gli parlava», 179

CAPITOLO XIII  
UN DIO DIVERSO.  
«Trinità monarchicissima», 205

CAPITOLO XIV  
ESSENZA ED ATTO.  
Un Dio «in movimento», 229

CAPITOLO XV  
PERICORESI.

La danza triadica. Il trinitario «essere-in», 291

CAPITOLO XVI

IL PADRE.

«La Divinità sorgiva, teogonica», 317

CAPITOLO XVII

IL FIGLIO.

«Di imprincipiata Radice l'ineffabile Germe», 363

CAPITOLO XVIII

LO SPIRITO SANTO.

L'indiviso (connaturale e coimprinciato, consustanziale e  
conregnante, conadorato e conglorificato)  
compagno del Logos, 433

CAPITOLO XIX

LA MENSA DI EMMAUS.

L'unità trinitaria «moltiplicata e distribuita», 565

CANTO FINALE, 611

A MO' DI POST SCRIPTUM, 619

## Premessa

*A Perin presbitero Luigino (parroco),  
Tomasi presbitero Renato,  
Scortegagna presbitero Sergio,  
Bernardini presbitero Stefano,  
Reghellin diacono Roberto,  
Rodighiero lettore Nicolò,  
servi e testimoni,  
nella chiesa dei martiri Leonzio e Carpofofo in Schio (VI),  
di luoghi sacri di teofania trinitaria:  
la Vasca della rinascita,  
la Mensa della vita immortale.*

Ho cercato in fondi antichi e recenti di biblioteche reali e virtuali. Ho trovato spartiti preziosi, talora rari. A comporli: Padri greci, soprattutto – assegnando al nome di “Padri” un significato temporalmente e teologicamente più ampio, e più profondo, di quello inteso dall’Occidente latino –. E dunque anche uomini del nostro tempo, figli della Chiesa ortodossa greca – che di quei Padri più lontani si vogliono e quasi sempre appaiono, in tutta

oggettività, continuazione fedele e coerente –. Padri antichi, Padri più recenti, Padri attuali... Nelle partiture di alcuni ho percepito chiaramente la traccia indelebile di sensi più penetranti: occhi che vedono altro, orecchi che sentono altro, mani che palpano altro. Il tri-unico Altro... Li potevo dunque ritenere guide sicure: compositori di talento. E ho voluto unire insieme i loro pezzi e suonarli. Senza pretese. Come sarei stato capace. Non ho studi specialistici alle spalle di teologia trinitaria (e nemmeno di... musica). Né capacità spiccate di penetrazione intellettuale e di sintesi. Né, soprattutto, ho l'esperienza spirituale che, sola, autorizza a dire – a “suonare” – il Divino indicibile... E tuttavia, nonostante organi di conoscenza e di esecuzione deficienti o malati, ho voluto provare. Per fare udire, pure in modo maldestro e talora dissonante, il pensiero eufonico dei Padri (risonanza del loro vissuto) ai Fratelli. A tutti. Ai Fratelli ortodossi, che potranno riconoscere motivi e melodie della propria tradizione (qui presentata e qui adottata). Ai Fratelli cattolici, membri della mia Chiesa, che potranno immergersi in sonorità poco note o addirittura, per alcuni, sconosciute ma che promettono – così è stato per me – stupore e gaudio impagabili (*Ex Oriente lux!*). Se l'esecuzione – come probabile – non sarà all'altezza del tema e delle note raccolte, mi perdonino i Padri. E mi perdonino i Fratelli ascoltatori-lettori.

*Antonio Ranzolin*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Che intende nominare, riconoscente, altri volti a lui cari: Luciana Dalla Costa, Giovanni Luigi Fontana, Ester Reghellin, Pierluigi Reghellin (membri storici

«Dio non può essere capito dalla mente.  
Se infatti viene capito, certamente non è Dio»  
«Beati quelli che approdano all'ignoranza infinita»  
(*Evagrio il Pontico*)

---

dell'associazione culturale Interlogos), per avere amicalmente favorito l'uscita del libro; Michele Chiumento, Asterios Delithanassis, p. Michele Di Monte (eremita), Andrea Pietribiasi, per averne incoraggiato, a più riprese, la scrittura (al di là del suo valore finale...); e, soprattutto, i fratelli di sangue Gaetano, Silvio, Agnese e Luigi Ranzolin, per il fatto (il dono!), semplicemente, di esserci. Tutti li benedica il tri-unico Signore di tutti!

## CAPITOLO I VERSO EMMAUS

Voltaire. Ovvero il maestro – nella comune vulgata – dell’apertura più ampia, della tolleranza più liberale, del rispetto più nobile. Quando invece – nella realtà – si mostra ammorbato lui pure da una *vis polemica* cieca. Da sentimenti discriminatori feroci, antisemiti, razzisti<sup>i</sup> – confermando la sapiente osservazione di Dostoevskij: «Tanto più amo l’umanità in generale, tanto meno amo i singoli uomini»<sup>ii</sup>; «Nell’amore astratto verso l’umanità di solito si cela solo l’amore verso se stessi»<sup>iii</sup> –. Anno 1764. Voce *Arianesimo* del suo *Dizionario filosofico*:

«Ecco un problema incomprensibile che, per più di mil-

---

<sup>i</sup>Per una rapidissima rassegna di questi “sentimenti antisemiti e razzisti” di Voltaire, si legga la seconda parte, intitolata «Schiacciate l’infame!», del volume: A. Soggi, *La guerra contro Gesù*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 43-69. «Écrasez l’infâme!» era il motto più volte ripetuto – nelle lettere poteva diventare la sua firma – con cui Voltaire invitava a colpire la Chiesa.

<sup>ii</sup>*I fratelli Karamazov*, II, 4.

<sup>iii</sup>*L’idiota*, III, 10.

lesei­cento anni, ha susci­ta­to la curio­si­tà, la sot­ti­gliezza so­fisti­ca, l’asprezza, lo spi­ri­to di fa­zio­ne, il fu­ro­re di pre­va­lere, la furia per­se­cu­to­ria, il fanatismo cieco e san­guin­ario, la bar­bara cre­du­lità, e che ha pro­dot­to più or­rori dell’ambizio­ne dei prin­ci­pi, la quale, tut­ta­via, ne ha pro­dot­ti tanti. Ge­sù è il Verbo? Se è il Verbo, è emanato da Dio nel tempo o prima del tempo? Se è emanato da Dio, è coeterno e consustanziale a lui o la sua sostanza è simile? È distinto da lui, o no? È creato o generato? Può a sua volta generare? Ha la paternità o la virtù produttiva senza paternità? Lo Spirito santo è creato, generato o prodotto, oppure procede dal Padre, o dal Figlio, o da entrambi? Può generare, può produrre? La sua ipostasi è consustanziale all’ipostasi del Padre e del Figlio? E, avendo la stessa natura, la stessa essenza del Padre e del Figlio, come può non fare le stesse cose che fanno quelle due persone che sono lui stesso? Io non ci capisco niente; nessuno ci ha mai capito nulla, e questo è il motivo per cui ci si è scannati»<sup>iv</sup>.

In poche righe, con caustico lapis, Voltaire tratteggia la sua radicale incomprensione del nucleo centrale della fede cristiana, la cui esplicitazione e la cui difesa impegnarono, per una lunga serie di anni, gli spiriti più eletti e più santi fra i più antichi discepoli del Logos incarnato. Un’incomprensione radicale che, palesata da una ricostruzione del tutto imprecisa e da un’aria

---

<sup>iv</sup>Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, a cura di R. Campi – D. Felice, Bompiani, Milano 2013, pp. 435-437.

saccente, è senz'altro giustificabile in lui, il più celebre filosofo dei Lumi francesi<sup>v</sup>, come pure in chi, in ogni tempo, si pone sprezzante al di fuori dello “scandalo” e della “follia” dell'esperienza cristiana<sup>vi</sup>. Un'incomprensione radicale, tuttavia, che si

---

<sup>v</sup>Quanto al più celebre filosofo dei Lumi tedeschi, Immanuel Kant, si legga quanto egli scrive nel 1798: «Nel suo senso letterale la dottrina trinitaria, quand'anche si credesse di comprenderla, è sotto il profilo pratico del tutto inutile, e le cose van peggio se ci si rende conto che essa supera tutti i nostri concetti. Che nella divinità si debbano venerare tre o dieci persone, il discepolo lo accetterà con la medesima leggerezza, dato che non riesce a farsi alcuna idea di un Dio in più persone (ipostasi), ma ancor più perché da questa pluralità non può dedurre regole diverse per la sua condotta» (*Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 99). La nostra concezione di Dio sarebbe indifferente («inutile») rispetto alla nostra concezione della vita e alla sua regolazione...

<sup>vi</sup>Si confronti, ad esempio, come si esprime Corrado Augias nel suo dialogo con Vito Mancuso: «Lascio da parte la Trinità. Confesso di trovare l'argomento assai complicato e piuttosto noioso. Anzi, se posso essere sincero e con ogni dovuto rispetto, mi sembra proprio un residuo di teologia medievale sul quale, per altro, la sua Chiesa non mi pare che insista molto» (C. Augias – V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano 2009, p. 240); o quanto egli scrive nella premessa al volume redatto assieme a Remo Cacitti: Gesù «mai ha detto di essere unica e indistinta sostanza con suo padre, Dio in persona, e con una vaga entità immateriale denominata Spirito» (C. Augias – R. Cacitti, *Inchiesta sul cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008, p. 3); o i termini in cui descrive la fede nicena nel medesimo libro: «trovata geniale sul piano di governo», e cioè politico, con cui tuttavia «si incrinò il monoteismo ebraico, introducendo la complessa figura, razionalmente inspiegabile, che si chiama “trinità”» (p.

---

183). Si legga, ancora, la critica graffiante di Piergiorgio Odifreddi: «Con il dogma trinitario delle tre persone in un'unica sostanza [...], la teologia cristiana abbandona definitivamente il terreno della logica e del buon senso, incamminandosi su un percorso che la porterà nel corso dei secoli a impelagarsi in un crescendo piretecnico di associazioni libere sempre più surreali e imbarazzanti, per non diventare altro, come dirà Jorge Luis Borges, che “un ramo della letteratura fantastica” [...], un'irrazionalità letteralmente incredibile, perché per definizione *non si può credere ciò che non si capisce*: per gli uomini di buona razionalità, il delirio finisce qui. Per i poveri di spirito, invece, ovviamente no» (*Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007, pp. 174-175). Si soppesi, inoltre, ciò che scrive Richard Dawkins: «Fiumi di inchiostro nonché di sangue medievali sono stati sprecati per definire il “mistero” della Trinità o eliminare deviazioni come l'eresia ariana. Nel IV secolo d.C., Ario di Alessandria negò che Gesù fosse consustanziale al Padre (cioè fatto della stessa sostanza o essenza). Che cosa può mai significare?, viene da chiedersi. Sostanza? Quale “sostanza”? Che cosa si intende per “essenza”? “Molto poco” è l'unica ragionevole risposta. Eppure la controversia divise i cristiani per un intero secolo e l'imperatore Costantino ordinò che tutte le copie del libro di Ario fossero bruciate. Spaccare la cristianità spaccando il cappello in quattro: questo è sempre stato il metodo teologico [...]. Thomas Jefferson capì ancora una volta come stavano le cose quando disse: “Il ridicolo è l'unica arma che si può usare contro le proposizioni inintelligibili. Le idee devono essere chiare perché la ragione possa procedere ad analizzarle; e nessun uomo ha mai avuto un'idea chiara della Trinità. È il mero abracadabra dei ciarlatani che si autodefiniscono sacerdoti di Gesù”» (*L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2008, pp. 41-42). Vera, dopo tali letture, risulta l'osservazione del teologo greco Giovanni S. Romanidis (1927-2001): «In una prospettiva filosofica non c'è maggiore sciocchezza del parlare di tre ipostasi e di una sola sostanza. Si tratta, assolutamente, di una stupidaggine, dal

annida, talora, anche all'interno dell'arca o dell'ovile dei credenti: più di un cristiano ha scolasticamente imparato a memoria<sup>vii</sup> e impara, ancor oggi, a memoria<sup>viii</sup> la vecchia lezione di

---

punto di vista della ragione e della filosofia. Una pura stupidaggine. Ma non dal punto di vista teologico» e cioè della fede (cf. Metrop. H. Vlachos, *Dogmatica sperimentale della Chiesa cattolica ortodossa secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 2, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadeia 2011, p. 71 [in greco]). In tale prospettiva teologica, e cioè della fede, i rilievi beffardi degli scrittori citati – si pensi, in particolare, alla qualifica di “cretinismo” affibbiata al cristianesimo e di “cretini” ovvero di “minus habentes” incollata da Odifreddi ai cristiani, ritenuti parte di quella «metà della popolazione mondiale [che] ha un'intelligenza inferiore alla media» (*Perché non possiamo essere cristiani...*, pp. 9-10) – si comprendono benissimo. Non solo. Costituiscono, altresì, motivo di un umile vanto: consentono anche a noi di portare, almeno un poco, l'obbrobrio di Cristo (cf. Eb 13,13), di venire disonorati e oltraggiati, almeno un poco, assieme a lui, perché stolti innamorati della “stoltezza” di lui.

<sup>vii</sup>Adolf von Harnack (1851-1930) ritiene che il dogma trinitario e cristologico tenga incatenate le Chiese alla filosofia di Platone e di Aristotele: si tratterebbe di dogmi greci, sconosciuti al cristianesimo delle origini. Alcune sue espressioni: «La tesi delle chiese secondo cui i dogmi sarebbero l'esposizione della stessa rivelazione cristiana, perché dedotti dalle sacre Scritture, non trova conferma nella ricerca storica. Piuttosto da essa risulta che il cristianesimo dogmatico (i dogmi) nella sua concezione e nel suo sviluppo sia *un'opera dello spirito greco sul terreno del vangelo* [...]. Così come la concezione del dogma si dimostra un'illusione, nella misura in cui pretende di essere la *pura* esposizione del vangelo, allo stesso modo la ricerca storica distrugge anche le altre illusioni delle chiese, vale a dire che in esse il dogma sia stato sempre il medesimo, e che ci si sia limitati a spiegarlo, oppure che la teologia ec-

clesiastica non abbia mai avuto altro compito che non fosse quello di *spiegare* sempre il medesimo dogma e di confutare le false dottrine che provenivano dall'esterno» (*Storia del dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006, pp. 43-44). La verità ecclesiale, tuttavia, attesta il contrario: non i dogmi ma le eresie hanno rappresentato il tentativo di ellenizzare il cristianesimo, cioè di imprigionarlo nella ragione filosofica. La vera de-ellenizzazione è la retta fede evangelica, l'ortodossia della fede. Scrive il grande studioso gesuita, nonché cardinale, Alois Grillmeyer (1910-1998): «Nicea non è un'ellenizzazione, bensì una de-ellenizzazione, ovvero la liberazione dell'immagine cristiana di Dio dall'impatto e dalle divisioni in cui l'aveva costretta l'ellenismo. Non sono quindi i greci ad aver fatto Nicea, è Nicea ad aver superato i filosofi greci» (citato in F. Ocariz – L.F. Mateo Seco – J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Apollinare Studi, Roma 2000, p. 26).

<sup>viii</sup>Cf. V. Mancuso, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011: «Si afferma che si deve credere Gesù [si tratta di una fede che ha Gesù per oggetto] in quanto superconcentrato di dogmi, base di una dottrina infallibile e immutabile. Si crede Gesù, pensando di lui per la precisione che: – è della stessa sostanza di Dio Padre, *homooúsios tō Patrí*, vero Dio; – è al contempo della stessa sostanza di ciascuno di noi, vero uomo; – nel suo essere sia vero Dio sia vero uomo, è anche una sola persona, secondo la misteriosa dottrina dell'*unione ipostatica*, per rendere concepibile la quale sono stati escogitati i concetti ancora più misteriosi di *enipostasi* e *anipostasi*. Si tratta di credere così in Gesù? Era questo che egli voleva? È stato per questo che ha dato la vita, per questa dogmatica incomprensibile, il cui unico effetto è paralizzare la creatività della mente e della vita? Io penso di no» (p. 357); «La dottrina [...] ufficiale [...] non sa nulla, e nulla vuol far sapere, della fede viva di Gesù-Yeshua, conosce solo l'idolo del proprio artificioso concentrato di dogmi» (p. 358). Lo stesso Mancuso, in un articolo commemorativo, scritto per il quotidiano «Repubblica» del 23/05/2013, consacrato a don Andrea Gallo, riporta, condividendone il senso, quella

Voltaire, ritenendo cavillosa e contorta, “bizantina” nel senso peggiorativo del termine, l’intera problematica trinitaria e cristologica. L’unica soluzione pensabile: scuotersi di dosso la polvere del Dio inesistente della dogmatica, per emigrare nella città del Dio della Bibbia, il solo vivente e reale<sup>ix</sup>...

---

che definisce una «brillante battuta» del prete genovese amico e fratello degli ultimi: «Una volta gli chiesero che cosa pensasse della Trinità, come riuscisse a conciliare il rebus di questo Dio unico in tre persone, con tutte le processioni, le missioni e gli altri complessi concetti speculativi che il dogma trinitario porta con sé. Egli rispose che non si curava di queste sottigliezze dogmatiche perché gli importava solo una cosa: che Dio fosse antifascista!» – incomprensione totale del senso del dogma trinitario e della sua assoluta valenza esistenziale per l’uomo da parte di un prete esemplare sotto altri punti di vista –. Si confronti anche l’atteggiamento critico espresso da H. Küng nel volume *Essere cristiani* (Mondadori, Milano 1976) nei riguardi dei dogmi elaborati dalla Chiesa dei primi secoli: in quei dogmi il messaggio del Nuovo Testamento sarebbe stato imprigionato nell’apparato concettuale della metafisica greca, ad esso estraneo; la realtà divina di Gesù, intesa, negli scritti neotestamentari, «primariamente in senso funzionale e non fisico o metafisico», verrebbe spiegata in senso metafisico dal momento che allora non si disponeva di un altro apparato concettuale (p. 438); dietro l’immagine di Cristo dei concili trasparirebbe troppo spesso «il volto immobile, impassibile del Dio di Platone» (p. 123).

<sup>ix</sup>Accogliamo in pieno la tesi di Romanidis (che spesso ci accompagnerà in questi appunti): «Non c’è né può esserci distinzione tra teologia patristica [e dunque dogmatica] e biblica o ermeneutica. La teologia biblica è la teologia patristica e la teologia patristica è la teologia biblica [...]. Noi non solo rigettiamo una tale distinzione, ma la qualificiamo, altresì, come eresia, e sottolineiamo che la teologia patristica è la teologia biblica», semplicemente (*Teologia dogmatica e simbolica della*

Sarà mai possibile – è la domanda che la coscienza cristiana si pone – individuare una via per accostare il dogma del Dio trinitario in termini “altri”, e cioè “vitali” in senso assoluto: accostarlo come espressione di vita e guida alla vita? Domanda cruciale, se è vero quanto ci viene insegnato dai santi. Se è vero, cioè, che la Trinità celebrata nei dogmi è l’habitat familiare in cui «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17, 28)<sup>x</sup>, magari senza averne cognizione piena od alcuna. Se è vero che la Trinità

---

*Chiesa cattolica ortodossa*, I, Edizioni P. Pournara, Salonico 1999<sup>4</sup>, pp. 47-48 [in greco]]. Toccante è la confessione di san Justin Popović (1894-1979) all’interno di una lettera scritta nel 1966 ad un suo discepolo che stava per laurearsi in teologia: «Io mi impegno con tutto me stesso e controllo continuamente i miei pensieri e scritti con quelli dei santi Padri. E prego anche lei di confrontare severamente tutto ciò che proviene da me con le dottrine dei Padri. E ciò perché la mia anima non pecchi con la mente ed in tal modo non si renda colpevole nei confronti del mistero della santissima Trinità» (J. Popović, *L’uomo e il Dio-uomo*, in «Messaggero ortodosso», dicembre-gennaio 1980-1981, anno V-VI, p. 6). Confrontare sempre il proprio pensiero con quello dei Padri, i quali non hanno espresso un pensiero diverso da quello dei Profeti e degli Apostoli, e cioè della Bibbia: è il grande principio che ispira quanti vogliono «con tutti i santi» di ogni tempo e di ogni luogo accostarsi all’unico Santo.

<sup>x</sup>Cf. il passo stupendo di Simeone il Nuovo Teologo: «In essa siamo stati battezzati, tramite essa viviamo, conosciamo, intendiamo, sotto di essa siamo e saremo per i secoli dei secoli, avendo ricevuto da essa e l’essere e l’essere bene» (*Trattati teologici*, I, SC 122, p. 128: ἐν ἧ βαπτίσαμεθα, δι’ ἧς καὶ ζῶμεν καὶ γινώσκομεν καὶ νοοῦμεν, ὑφ’ ἧν καὶ ἔσμεν καὶ εἰς αἰῶνας αἰῶνων ἐσόμεθα, ὡς ἐξ αὐτῆς ἐσχηκότες τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι).

è, sì, quel mistero adorabile che sempre mistero permarrà<sup>xi</sup>; che promette, però, solo alba pasquale – sangue che irrompe nelle vene morte dell’anima – a chi ad esso apre, al suo insistito bussare, la porta (cf. Gv 14, 23; Ap 3, 20). Se è vero che il talamo trinitario è *il* luogo, l’unico luogo del nostro riposo: per quel *luogo* siamo stati espulsi dal grembo materno e tuffati nella luce del mondo visibile... Sì, non è che questo la Trinità, a detta dei santi: vita della nostra vita. Dal Dio trinitario e per il Dio trinitario siamo stati creati: la Trinità è iscritta, in tal modo, nel DNA del nostro essere uomini e del nostro ritornare ad esserlo quando rinneghiamo, decisi, il marchio che la bestia, sulla fronte e sulla mano, ci ha impresso, bestia che ci ha resi sue immagini, bestie (cf. Ap 13, 16). Uno solo è allora l’imperativo, una sola è allora

---

<sup>xi</sup>Se l’uomo è mistero (per la cui soluzione una vita intera forse non basta), non lo sarà, *a fortiori*, Dio stesso? «L’uomo è un mistero – scrive F.M. Dostoevskij, non ancora diciottenne, al fratello Michail –. Un mistero che bisogna risolvere, e se trascorrerai tutta la vita cercando di risolverlo, non dire che hai perso tempo; io studio questo mistero perché voglio essere un uomo» (*Lettere sulla creatività*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 26). Si potrebbe completare il pensiero del grande romanziere russo, confessando: «Io studio il mistero di Dio perché voglio essere dio». Per questo Dio mi ha tratto dall’utero materno, per questo ha operato la creazione, l’incarnazione, la pasqua di morte e risurrezione, la pentecoste... Perché egli si voleva «Dio in mezzo a dèi, bellissimo corifeo di un coro bellissimo» (Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, 8, a cura di U. Neri, U.T.E.T., Torino 1971, p. 255: Θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν, ὠρχαῖος ὠρχαίου κορυφαῖος χοροῦ), ovvero «Dio unito a dèi e da dèi conosciuto» (Gregorio di Nazianzo, *Orazione 38*, 7, in *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, 2000, p. 885: Θεὸς θεοῖς ἐνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος).

la grazia: riaccendere, tra le accattivanti catene dell'“altra” trinità (il drago e la bestia e il falso profeta), un'imperiosa nostalgia che virilmente ci rialzi, ci faccia scordare le cipolle di Egitto e decidere nel cuore il santo viaggio verso la libera patria della Triade beata cantata dal dogma (il Padre e il Figlio e lo Spirito santo). Lì, nella patria trinitaria, ritroveremo anche noi stessi: la gloria dell'essere uomini. E cioè la gloria dell'essere divenuti, finalmente, ciò che siamo: deiformi. Per ritrovarci, è la Trinità che dobbiamo trovare. Per assistere, ammutoliti, alla grazia dell'antropofania, è la grazia della triadofania che dobbiamo cercare e invocare. Altra soluzione non c'è...

Con frammentari, e mai completi, appunti patristici<sup>xii</sup> – nulla vorremmo dire di nostro, ma solo ciò che apprendiamo da *padri*<sup>xiii</sup>, da «esperti nelle cose divine»<sup>xiv</sup> – tenteremo l'impresa. Il Signore Gesù, che è la Via, si affianchi a noi in questo cammino

---

<sup>xii</sup>Avvisiamo fin d'ora il Lettore che le citazioni dei Padri riportate non sempre corrispondono alle traduzioni a cui, nelle note, si rinvia. Talora le traduzioni esistenti sono state modificate per una resa – parrebbe – più vicina all'originale. Se ciò sia avvenuto o meno con successo, potrà verificarlo il Lettore che mastichi un po' di greco, visto che, in molti casi, al testo italiano è stato affiancato anche quello originale.

<sup>xiii</sup>L'espressione si legge in san Massimo il Confessore («Non dirò assolutamente nulla di mio, dico ciò che ho appreso dai Padri»: *Lettere*, XV, PG 91, 544D – ἐμὸν μὲν οὐδὲν ἐρῶ παντελῶς· ὁ δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἐδιδάχθην, φημί). La si ritrova anche in altri autori. Si legga, ad esempio, quanto scrive san Simeone di Tessalonica: «Diremo pure noi ciò che abbiamo appreso dai Padri. Non dobbiamo infatti confidare in ciò che è nostro» (*Dialogus in Christo adversus omnes haereses*, 18, PG 155, 89D). Nell'ottica di Romanidis (ottica biblica e patristica al

verso Emmaus che porta alla tavola di Emmaus. Si affianchi a noi, cioè, nella *sinassi* della Chiesa: che è insieme un pellegrinare, con lui, verso Emmaus e un giacere, con lui, alla mensa di Emmaus. A queste ombre di noi stessi che siamo – sfiduciati e sconsolati – egli dunque si accosti, facendoci ardere, dapprima, il cuore nel petto – il teologo è lui<sup>xv</sup> –. E donandoci, giunti alla mèta, con le sue mani trafitte e gloriose, il pane e il vino della

---

contempo) da noi adottata, Padri sono i patriarchi e i profeti dell'Antico Testamento, gli apostoli del Nuovo e quanti, dopo costoro, avendo avuto la loro stessa esperienza di Dio, possono generare e iniziare altri al mistero di lui. Il Dio dei cristiani è così «il Dio dei Padri nostri», a iniziare da Abramo, Isacco e Giacobbe e fino a chi, oggi, ci è padre nella fede: non dunque il Dio astratto dei filosofi, ma il Dio personale che si manifesta in ogni tempo ai suoi santi.

<sup>xiv</sup>Dionigi Areopagita, *I nomi divini*, IV, 13, in Id., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso - E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, p. 311 (οἱ τὰ θεῖα δεινοί).

<sup>xv</sup>Il Logos incarnato e pasquale è l'unico vero teologo e l'unico vero maestro di teologia: «Il Logos di Dio fatto carne ci insegna la teologia, in quanto mostra in sé il Padre e lo Spirito santo (ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), poiché tutto il Padre e tutto lo Spirito santo erano essenzialmente e perfettamente in tutto il Figlio incarnato (ὁλος γὰρ ἦν ὁ Πατήρ, καὶ ὅλον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐσιωδῶς ἐν ὄλῳ τελείως τῷ Υἱῷ καὶ σαρκουμένῳ). Non perché si fossero incarnati, ma l'uno compiacendosi (εὐδοκῶν) e l'altro collaborando (συνεργοῦν) con il Figlio che attuava la propria incarnazione» (Massimo il Confessore, *Sulla preghiera del "Padre nostro"*. *Breve interpretazione diretta a un amante di Cristo*, in *La Filocalia*, vol. 2, a cura di M.B. Artioli - M.F. Lovato, Pietro Gribaudo Editore, Torino 1983, p. 293).

*teognosia*: il suo stesso Corpo e il suo stesso Sangue, in cui brilla ogni possibile conoscenza di Dio. Di cui abbiamo fame e sete voraci. Così sia.

CAPITOLO II  
IN PREGHIERA  
«Piego le mie ginocchia»

Monte Santo dell'Athos. Anno 1335. Gregorio Palamas<sup>1</sup>. Il santo ha 39 anni e abita l'eremo di san Saba, vicino al monastero della Lavra di sant'Atanasio. Lì, per cinque giorni la settimana, lotta in solitudine e reclusione (il sabato e la domenica si reca invece alla Lavra per immergersi nella fornace di fuoco della liturgia). Lì scrive i due *Discorsi dimostrativi sulla processione dello Spirito santo*. Nel *Discorso primo*, subito dopo il prologo, leggiamo la seguente preghiera:

---

<sup>1</sup>Il Patriarca ecumenico Filoteo canonizzò, nel 1368, Gregorio Palamas, morto solo 9 anni prima, nel 1359; ne stabilì la festa al 14 novembre e ne compose l'ufficiatura liturgica. Stabilì, inoltre, che se ne facesse memoria la domenica seconda dei digiuni (ovvero la seconda domenica di quaresima), in concorso con l'ufficiatura esistente fino ad allora. Per un'analisi liturgica di questa "seconda domenica dei digiuni" o "domenica di san Gregorio Palamas", cf. T. Federici, *"Resuscitò Cristo!"*. *Comento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 1996, pp. 886-901. L'ufficio può essere invece letto in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 2, a cura di M.B.

«Dio dell'universo, unico datore (δοτήρ) e custode (φύλαξ) della vera teologia, delle dottrine e delle terminologie ad essa conformi, unica Trinità principio unicissimo, non soltanto perché unica detieni sull'universo il principato, ma anche perché hai in te stessa un unico principio sovraprincipiale, l'unica Monade incausata [= il

---

Artioli, Lipa, Roma 2000, pp. 1495-1503. Due luminosi frammenti: «Onoriamo con inni la divina lira dello Spirito, la tromba che chiaramente proclama i misteri di Dio, il vescovo di Tessalonica, la lingua teologa»; «Concordi ti celebriamo, o Gregorio dal divino parlare, sacro e divino strumento della sapienza, splendida tromba della teologia. Tu dunque, padre, stando come intelletto presso il primo Intelletto, a lui guida il nostro intelletto, affinché noi acclamiamo: Gioisci, araldo della grazia!» (pp. 1499-1500). Quanto al posto di Gregorio Palamas, l'«araldo della grazia», nel sentire della Chiesa cattolica, lo studioso Enrico Morini si esprime così: «Oggi, con l'inserzione nell'*Anthologhion* di tutto l'anno – un libro liturgico per le comunità cattoliche di rito bizantino-greco, stampato a cura della Congregazione per le Chiese Orientali – dell'ufficiatura in onore di s. Gregorio Palamas, sia pure in appendice, come facoltativa per la seconda domenica di quaresima, mi sembra che si possa parlare di una sua canonizzazione “per equipollenza”» (*La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, p. 106). L'inserimento fu assai travagliato, come riconobbe padre Emmanuel Lanne, monaco benedettino dell'abbazia di Chevetogne in Belgio, morto nel giugno 2010, e tuttavia esso è ora un dato di fatto. Non può essere questo il timido, primo passo per approdare a una piena e assoluta accoglienza del santo? Possa il Palamas, nella profondità della sua teologia e nella santità della sua vita, essere conosciuto e stimato, venerato e pregato, seguito e imitato dalla Chiesa cattolica tutta!

*Padre*], da cui provengono e a cui si pretendono, senza un tempo e senza una causa, sia il Figlio sia lo Spirito [...], Padre, che unico non conosci generazione e processione – per dire tutto: incausato –, l'unico Padre delle Luci da te inseparabili e di onore pari al tuo [...]: concedi (δός) ora anche a noi di teologare (θεολογήσαι) in maniera a te gradita e concorde con quanti ti furono, in opere e parole, nei secoli, graditi<sup>ii</sup> [...], affinché ti conosciamo (σε

---

<sup>ii</sup>Il teologo non cerca innovazioni, non vuole essere “creativo”. Si fa discepolo della Tradizione: la accoglie con venerazione (sa che lì c'è tutto il suo tesoro, tutto il tesoro dell'umanità), la penetra con la luce che riceve nella Chiesa, la trasmette nella sua integralità con la propria parola e, principalmente, con la propria carne. Il teologo ha una sola norma per sé: «Non dirò nulla di mio, dico ciò che ho appreso dai Padri» (Massimo il Confessore, *Lettere*, XV, PG 91, 544D). E un solo invito a se stesso e agli altri: «Custodiamo anzitutto la prima e grande medicina (φάρμακον) della nostra salvezza – intendo dire la bella eredità (κληρονομία) della fede –, facendo la nostra confessione sia con l'anima sia con la bocca, con franchezza, come i Padri ci hanno insegnato (ὡς οἱ Πατέρες ἡμᾶς ἐδίδαξαν)» (Massimo il Confessore, *Lettera XII. A Giovanni cubiculario, sui retti dogmi della Chiesa di Dio, e contro l'eretico Severo. Esposizione della retta confessione*, PG 91, 465). Il teologo, pertanto, non si scosta da ciò che nei suoi concili fa la Chiesa stessa. Si pensi, ad esempio, al quarto concilio ecumenico (il concilio di Calcedonia del 451): «Seguendo i santi Padri (ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν), all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità...». O al concilio niceno II (787): «Seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi Padri (ἐπακολουθούντες τῇ θεηγόρω διδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων

γινώσκωμεν), tutti, come la sola e unica Divinità fontale (μίαν μόνην πηγαίαν Θεότητα), l'unico e Padre e Promanatore (τὸν μόνον Πατέρα τε καὶ Προβολέα) [...], e il tuo solo Figlio [...], e il tuo solo Spirito santo [...], e glorifichiamo (δοξάζομεν) un solo Dio, in una sola, sì, e semplice Divinità, ma ricca, per dir così, e non angusta, e di rimando veniamo da te glorificati (ἀντιδοξαζοίμεθα) con una ricca deificazione e un'illuminazione dal triplice splendore, ora e nei secoli senza fine. Amen»<sup>iii</sup>.

Sette miglia, e cioè undici chilometri all'incirca, ci separano da Emmaus. E noi, scuri in volto, partiamo. Tutto sembra fallito: le speranze, i sogni, i progetti sono schiacciati da una pietra tombale. Una lastra funerea spranga pure il nostro conoscere: brancoliamo nell'Ade più cupo. Non sappiamo nulla... – come “sapere”, del resto, se non è con noi, risorto, il Logos, la chiave di ogni sapere? –. Questa è, in effetti, la nostra condizione di mortali su una terra impastata di nebbia mortale. Crediamo di sapere. E in realtà niente sappiamo di veramente centrale: niente sappiamo di Dio, del Creatore, come niente di essenziale, di conseguenza<sup>iv</sup>, sappiamo della creatura, che invece emana – agli

---

ἡμῶν)...» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo e altri, EDB, Bologna 1991, pp. 86.135).

<sup>iii</sup>Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2009<sup>2</sup>, pp. 11-13.

<sup>iv</sup>Cf. Simeone il Nuovo Teologo: «Chi è cieco per l'Uno è assolutamente cieco per tutto [...]. Chi vede nell'Uno contempla, attraverso l'Uno, e se stesso e tutti e tutto» (*Cento capitoli pratici e teologici*, 51-52, SC 51bis, p. 69: Ὁ τυφλὸς πρὸς τὸ ἓν τυφλὸς ὄλωσ πρὸς πάντα ἐστίν... Ὁ

occhi di chi “sa”, ossia di chi con lacrime e grazia ha lavato i suoi occhi – bagliori divini (se arrivare potessimo al nucleo più intimo di ogni singolo ente, lo vedremmo risplendere di luce teologica, lo sentiremmo esalare fragranze pasquali...<sup>v</sup>).

*Pregare* vorrà forse dire squarciare la coltre di notte che, fitta, ci avvolge? Così attestano i Padri teofori. Così essi consigliano.

---

βλέπων ἐν τῷ ἐνὶ διὰ τοῦ ἐνός καὶ ἑαυτὸν καὶ πάντα καὶ ἅπαντα καθορᾷ).  
Vasilio di Iviron descrive lo stupore mistagogico da cui fu colto, anni or sono, rientrando al Monte Athos e alla sua intatta natura: «Tutto [...] l’Athos, i monasteri, i boschi, gli scogli erano carichi di luce gioiosa, permeati di una celeste bellezza. Il Monte si rivelava invisibilmente come veramente Santo. L’epiteto della santità non appariva qualcosa di estraneo alla sua costituzione. Avvertivi che se qualcuno avesse potuto dissolverlo, come una zolla di terra, da tale dissoluzione sarebbe scaturita una luce abbacinante, una fragranza simile a quella che ha inondato l’universo il giorno della risurrezione» (AA.VV., *Voci dal Monte Athos*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG)-Schio (VI) 1994, pp. 7-8). L’anziano Iosif (1898-1959), dal canto suo, figura centrale nel recente rinnovamento monastico dell’Athos, in una sua lettera parla della teologia cantata da tutti gli esseri creati, teologi anch’essi: «Vieni, dunque, figlio a me caro e teneramente amato. Vieni adesso, sia pure per un giorno solo, perché possiamo parlare su Dio, e occuparci delle realtà divine e tu possa godere ciò di cui hai nostalgia. Perché possa ascoltare le aspre rocce, i mistici e silenziosi teologi, nello spiegarti profondi significati e nel guidare il cuore e la mente verso il Creatore [...]. I teologi senza voce, le stupende rocce e tutta quanta la natura, parlano di Dio. Ciascuno con la sua voce o col suo mutismo [...]. Tutte (le creature) hanno la loro voce, che, mossa dal soffio dell’aria, diviene una musica armoniosa, una dossologia a Dio» (Iero Iosif, *Le Lettere*, a cura di Lorenzo monaco, Edizioni Valleripa, Valleripa-Linaro (FO) 1988, p. 299).

E così, obbedienti, facciamo... «Dio, solo tu *custodisci e doni* la teologia, quella vera. Quella che né si impara né si insegna né si scrive su fogli di carta, ma sulla carne viva dell'essere. Quella che non si apprende dai libri, ma “patendo le cose divine”<sup>vi</sup>.

---

<sup>vi</sup>Cf. Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 9, PG 3, 648B (cf. Dionigi, *I nomi divini*, a cura di M. Morani-G. Regoliosi-G. Barzaghi, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010, p. 161). *Conoscere* (*gnôsis*, γνῶσις) significa, dunque, *partecipare* (*metousia*, μετουσία); la *gnoseologia* è *partecipativa* (cf. san Gregorio di Nissa, *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG 46, 176B). Su questo dato di fatto un apologo significativo: «Uno studente cinese disse a un suo amico pittore: “Sai, conosco tuo padre quanto nessun altro”. Il pittore rimase strabiliato: “Tu, che sei cinese? Impossibile. Non hai mai vissuto con lui!”. “Tuo padre era un atleta famoso – replicò lo studente – e io, dopo quell'incidente che te l'ha portato via, ho fatto la mia tesi proprio sul corpo di lui [...]. Era alto un metro e novantadue. La larghezza delle sue spalle misurava cinquantasette centimetri. Il suo cervello pesava tot grammi...”. Dopo aver descritto tutte le caratteristiche fisiche dell'atleta, lo studente integrò la sua esposizione con gli elementi del sistema nervoso [...], di quello cardiaco e respiratorio. Descrisse, ugualmente, l'albero genealogico del morto, la cornice storica della sua epoca, i suoi anni infantili vissuti in povertà. Aveva attinto i propri dati dagli archivi sportivi in cui erano accatastati esami medici, dall'archivio comunale, da quotidiani e da riviste. Impressionato, l'amico pittore ribatté: “Amico mio, io ignoro tutti questi elementi che hai elencati, a parte il nome del nonno. Ciò significa che non conosco mio padre, con cui sono cresciuto nella medesima casa per venticinque anni?”. “Semplicissimamente – gli rispose il cinese – io lo conosco di più, e tu in misura minore”. “Ti sbagli, amico – gli disse –. Tu conosci ciò che tutti gli uomini – cinesi ed europei – possiedono, con differenze irrilevanti, minuscole. Non conosci tuttavia, assolutamente, mio padre

---

quanto a personalità. Come si comportava con noi suoi figli quando rovinavamo qualcosa o facevamo qualcosa di male? Ci puniva con ira o ci consigliava con pacatezza, spiegandoci l'errore? Sai qual era la sua condotta con la vedova, vicina di casa, e con i suoi quattro figli orfani? Li aiutava di nascosto o era indifferente nei loro riguardi? Quando sbragliava i suoi compagni di gara si relazionava con loro gloriandosi in maniera altezzosa o con fare totalmente amicale? Come padre, aveva cura di noi o ci trascurava?" [...]. Il cinese riconobbe di non conoscere niente di tutto ciò. "Dunque – concluse il pittore –, tu non conosci affatto mio padre. Conosci una gran quantità di comuni caratteristiche naturali umane. Mio padre, tuttavia, era una personalità particolare che potevi conoscere solo quando lo facevi entrare nel tuo cerchio di esperienza e lo amavi. Allora egli ti apriva il suo cuore e tu imparavi chi era realmente"». La storiella viene raccontata da I. Vranos (nel suo libro *I modelli esatti delle icone. Teologia illustrata*, vol. 1, Salonicco 2005, pp. 18-20 [in greco]), proprio per ribadire come la vera teologia sia una teologia sperimentale, esperienziale. Alla teologia che resta solo accademica, "scientifica", che tratta Dio come "oggetto" e lo riduce ad "oggetto", sfugge, alla fine, il suo stesso... cadaverico "oggetto". È dunque pericolosa, perché parla di un Dio che sostanzialmente non conosce, esattamente come il cinese parlava del padre del pittore. Gli uomini spirituali di ogni tempo – i "vivi organismi" della vita ecclesiale – lo hanno chiaramente avvertito e segnalato. Lo stesso hanno fatto i pensatori più attenti. Un esempio recente: Christos Yannaras, riferendosi a certa teologia occidentale (medievale), parla di un «Dio immaginario», di «concetti immaginari della teologia sillogistica», che sono stati impietosamente demoliti dall'Illuminismo, il quale però, «prigioniero della sua matrice religiosa», «ha combattuto con le armi dell'avversario», nella sua «tragica insistenza a voler *definire* la vita», «a esaurire la conoscenza nel concetto oggettivo». La conoscenza, invece, ribadisce a più riprese Yannaras, «non si esaurisce nella semantica delle definizioni: essa è esperienza di *relazione*». Sempre. Specie nel caso di Dio, il

Quella che nessuna facoltà teologica, neppure la più prestigiosa, riesce a trasmettere, ma solo l'impegnativa "università del deserto", là dove il diavolo tenta e gli angeli servono chi gli resiste<sup>vii</sup>.

---

quale, infinitamente e incomparabilmente di più rispetto a ogni realtà creata (è l'Increato!), «non è rinchiuso in un concetto» né è rinchiudibile in un concetto (*Variazioni sul Cantico dei cantici*, Qiqajon, Bose 2012, pp. 92-96). Del resto, Dio, «tu sei l'al di là di ogni cosa [...]. Come potrà inneggiarti la parola? Nessuna parola, infatti, può esprimerti. Come ti contemplerà l'intelletto? Nessun intelletto, infatti, può percepirti» (Gregorio il Teologo, *Carminum liber*, I, XXIX, PG 37, 507; cf. Id., *Poesie/1*, a cura di C. Moreschini e altri, Città Nuova, Roma 1994, pp. 64-65: Ὁ πάντων ἐπέκεινα... Πῶς λόγος ὑμνήσει σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητόν. Πῶς νόος ἀθρήσει σε; σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός).

<sup>vii</sup>Una teologia come scienza, secondo criteri aristotelici, ovvero una presentazione del mistero cristiano in un modo razionale e scientifico rimanda a un'opera più cerebrale che carismatica: a una teologia che non adegua il suo metodo al suo contenuto, che non parla, cioè, divinamente di Dio e santamente del Santo. Con il pericolo che l'assolutizzazione di tale visione "scientifica" porti a uno scollamento, di tipo nestoriano, tra il teologo specialista e il semplice fedele, tra la "scienza" del teologo e la sua vita viva, tra la teologia e la liturgia, tra i teologi e i pastori del popolo di Dio... Tutt'altra temperie spirituale nelle riflessioni di Basilio di Iviron, di cui proponiamo alcuni, densi passaggi, tratti dal suo piccolo capolavoro: *Canto d'ingresso. Il mistero dell'unità nell'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa*, Cens-Interlogos, Cernusco sul Naviglio (MI) – Schio (VI) 1992: «Dalla piscina battesimale della Chiesa [...] fuoriesce anche la teologia, che non è null'altro che l'espressione dell'esperienza del nostro battesimo nella vita del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Sviluppo di questa trionfale proclamazione trinitaria sono gli antichi simboli battesimali. Dal prolungamento di questi e dalla più dettagliata registrazione di tutta la verità, che nella Chiesa si dà a co-

---

noscere per esperienza, scaturiscono i posteriori simboli di Nicea-Constantinopoli, tutti i monumenti simbolici e la formulazione dei dogmi ortodossi. Il dogma è l'espressione della vita mistica della Chiesa; la formulazione, nello Spirito santo, di quell'esperienza trinitaria in cui l'uomo, grazie alla Chiesa, viene battezzato interamente. I dogmi non concernono semplicemente gli specialisti; indicano la vita e la presuppongono: conducono senza errore alla pienezza di vita nello Spirito santo, nel quale "il Verbo rivela tutti i dogmi del Padre". Non si tratta di un'elaborazione scientifica o di una codificazione giuridica, ma di una formulazione carismatica, "con brevi parole e molta intelligenza", delle definizioni di fede insegnate da Dio" (pp. 13-14). A noi sembra, questa, una visione in consonanza e in continuità perfette con lo spirito biblico, liturgico, patristico, e dunque una visione davvero "cattolica", onnicomprensiva, della teologia: "secondo il tutto" della verità. In una tale visione è richiesta continuamente al teologo la conversione: cambiamento del proprio intelletto per assumere l'intelletto di Cristo che solo nella Chiesa, «con tutti i santi» e nel corpo dei suoi santi, si dà a conoscere. In una tale visione lo «scrivere teologia [...] è esattamente difficile quanto cessare di vivere per se stessi e vivere per Colui che è morto e risorto per noi», perché il materiale su cui viene scritta la teologia è «la stessa esistenza» del teologo (Ibid., pp. 19.31). In una tale visione ha senso chiamare "teologo" – lo fa la liturgia bizantina – anche il ladrone che, prima di morire, ha riconosciuto e confessato il Signore in uno dei due compagni crocefissi, come ha senso dichiarare "teologi" quanti hanno frequentato l'«università del deserto»: persone illetterate nelle cose del mondo ma profondissime nelle cose di Dio perché, per esperienza, lo hanno conosciuto e sono state da lui conosciute. In una tale visione, in sintesi, è l'uomo stesso che diventa teologia: «ciò che fa [...] testimonia e parla, allora, dell'incarnazione del Figlio e Verbo di Dio, del suo essersi fatto uomo per opera dello Spirito santo e della sempre vergine Maria. Parla silenziosamente degli indicibili misteri rivelati negli ultimi tempi» (Ibid., p. 34). Una tale teologia, naturalmente, è

Se dunque vogliamo entrarne in possesso, a te, o Dio, la dobbiamo richiedere e da te la dobbiamo ricevere (riposando, come il discepolo amato, sul petto del Logos). Le ali dello spirito nostro, adescato e irretito dalle tenebre<sup>viii</sup>, mancano, infatti, di forza

---

teologia «alla maniera dei pescatori (*halieutikôs*, ἀλιευτικῶς) e non alla maniera di Aristotele (*aristotelikôs*, ἀριστοτελικῶς)» (Gregorio il Teologo, *Orazione 23. Seconda orazione sulla pace*, 12, in id., *Tutte le orazioni*, p. 575). Alla scuola dei pescatori si sono messi e si mettono i Padri: essi «muovono dalla teologia come vita e non dalla teologia come “scienza”» (K. Papapetros, citato in N. Xexakis, *Dogmatica ortodossa. Prolegomeni alla dogmatica ortodossa*, Edizioni Ennoia, Atene 2006, p. 31 [in greco]). La vera teologia inizia quando la teologia come scienza è superata e abbandonata, ci ricorda Nikos Nissiotis (1925-1986): «La forma finale e alta della teologia non è scientifica. Scientifica nel senso stretto del termine è la teologia preparatoria a tale forma finale [...]. Ma la vera teologia, in senso patristico, inizia con la fine di questa forma scientifica della teologia [...]. Qui la teologia cessa di essere scienza» (citato in N. Xexakis, *Dogmatica ortodossa*, p. 34). Diviene visione, e dunque confessione, dossologia, eucaristia, *martyria*. Diviene vita: conoscere Dio e “teologare intorno a Dio” significa vivere con Dio, per Dio e secondo Dio.

<sup>viii</sup>«Se egli ha fatto della caligine e della tenebra il nascondiglio dei suoi misteri, se c'è bisogno di molta luce del santissimo Spirito per comprendere i suoi misteri nascosti, come puoi tu, che non sei ancora divenuto l'abitacolo della luce divina, indagare su ciò che non sarai capace di apprendere, essendo ancora imperfetto e senza illuminazione?»: così si esprime san Simeone il Nuovo Teologo (*Trattati etici*, I, 12, SC 122, p. 281). Lo stesso santo consacra il secondo – si tratta di un testo bellissimo – dei suoi *Trattati teologici* «contro coloro che pongono mano alla teologia senza avere lo Spirito santo» (SC 122, p. 131). Un frammento: «Mi risulta motivo di stupore il fatto che molti individui, prima di essere

per protendersi in alto, verso l'abbacinante tua luce, al di là della notte, dove tu, nella caligine luminosa, dal trono, emetti – il mistagogo sei tu – lampi fiammeggianti di conoscenza di te e degli esseri creati da te. Faccene dono, Amico dell'uomo, perché ti *conosciamo* (“conoscere te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo”, è “vita eterna”: Gv 17, 3) e ti *glorifichiamo* (come angeli terrestri che si uniscono, “con teologie che mai tacciono”, al coro dei “Cherubini dai molti occhi” e dei “Serafini dalle sei ali”<sup>ix</sup>). Faccene dono, o Amico dell'uomo! Se ci inizi alla

---

nati da Dio ed essere divenuti suoi figli, non abbiano alcun timore di teologare e di parlare di lui [...]. Perché, uomini, tralasciando di mettere in buon ordine le cose vostre, esaminate le cose che riguardano Dio e le divine realtà? Dobbiamo anzitutto passare dalla morte alla vita» se vogliamo, «così illuminati, proferire ciò che riguarda Dio nella misura in cui questo è possibile e in cui veniamo illuminati da lui» (Ibid., pp. 133-135).

<sup>ix</sup>«Te celebrano con inni i cieli e i cieli dei cieli e tutte le loro potenze, il sole e la luna e tutto il coro degli astri, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi, la Gerusalemme celeste, il raduno degli eletti, la Chiesa dei primogeniti scritti nei cieli, gli spiriti dei giusti e dei profeti, le anime dei martiri e degli apostoli, gli Angeli, gli Arcangeli, i Troni, le Dominazioni, i Principati e le Potestà e le Virtù tremende, i Cherubini dai molti occhi e i Serafini dalle sei ali, che con due ali si coprono i loro volti, con due i piedi e con due volano; [e] gridano l'uno all'altro, con bocche che non cessano [e] con teologie che mai tacciono (ἀσιγήτοις θεολογίαις), l'inno trionfale della magnifica tua gloria, con voce chiara, cantando, vociferando, glorificando, gridando e dicendo: Santo, santo, santo è il Signore delle Schiere; pieno è il cielo e la terra della tua gloria» (*Anafora di san Giacomo*, in C. Giraud, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009<sup>2</sup>, p. 298).

tua teologia, con una teologia mai silente ti glorificheremo. E tu, che mai ti lasci vincere in liberalità, a tua volta ci glorificherai: Dio, vorrai farci *dèi*; Luce trisolare, vorrai farci *luci dal triplice splendore*. Perché conoscere te significa venire, da te, assimilati a te: “di gloria in gloria” (2Cor 3, 18), di fulgore in fulgore. Per grazia...».

È un dono la teologia. È un *carisma*. E il più sublime, per giunta: «il germoglio primaticcio della grazia di Dio», come chiosa Diadoco, l’angelo-vescovo di Fotica in Epiro<sup>xi</sup>. E noi, al-

---

<sup>x</sup>«Dio, fin dal principio, plasmò l’uomo in vista della sua munificenza», dei suoi doni; «ci ha formati e preparati precisamente per questo scopo: perché [...] possiamo partecipare alla sua gloria» (Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 14, 2.1; cf. Id., *Contro le eresie/2*, a cura di A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 190).

<sup>xi</sup>«Tutti i doni (Πάντα μὲν τὰ χαρίσματα) del nostro Dio sono molto buoni e causa di ogni bontà, ma nessuno accende e muove il nostro cuore all’amore della sua bontà quanto la *teologia*. Essendo il germoglio primaticcio della grazia di Dio, essa elargisce all’anima doni anch’essi assolutamente primi. Innanzitutto, ci prepara a disprezzare con gioia ogni amore della vita, poiché abbiamo, in luogo di desideri corruttibili, la ricchezza indicibile delle parole di Dio. Ma poi, con un fuoco trasformante, illumina il nostro intelletto e perciò lo accomuna agli spiriti che servono il Signore. Dunque, carissimi, noi che siamo stati preparati a ciò, desideriamo sinceramente questa virtù splendida, contemplativa, dispensatrice di ogni assenza di sollecitudini, che in un fulgore di luce indicibile nutre l’intelletto con le parole di Dio (τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ), che – per dirla in breve – per mezzo dei santi profeti – ha sposato al Dio-Parola (τῷ Θεῷ Λόγῳ) l’anima dotata di parola (λογικήν), per una comunione inseparabile; affinché anche presso gli uomini – cosa mirabile! – la divina iniziatrix alle nozze armonizzi le voci divinizzate che

l'inizio del nostro cammino, lo chiediamo, insistenti (siamo la vedova che importuna giorno e notte il suo giudice: cf. Lc 18, 1-7): «Pieghiamo le ginocchia (come Paolo: κάμπω τὰ γόνατά μου) davanti al Padre», per essere «in grado di comprendere con tutti i santi [...] l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità di colui che, in realtà, «supera ogni conoscenza», e trovarci dunque «ricolmi di tutta la pienezza» di lui (cf. Ef 3, 14.18-19). Lo chiediamo all'inizio e continueremo a chiederlo lungo la via. Sempre. Cento, mille nodi avrà la corda della nostra preghiera, una corda che riprenderemo ogni volta da capo, consapevoli – è dottrina costante dei Padri – che solo «se preghi veramente sei teologo»<sup>xii</sup>. Diremo e ridiremo, in ginocchio, le parole che Palamas per anni, giorno e notte, innalzava a Dio tra i singhiozzi: «Illuminami le tenebre! Illuminami le tenebre! (Φώτισόν μου τὸ σκότος! Φώτισόν μου τὸ σκότος!)»<sup>xiii</sup> – Non senti, Cleopa, compagno nel viaggio alla volta di Emmaus, quelle parole? Un'acqua viva, gorgogliante, già le mormora in noi! –. Così gridò il santo. Così pure noi grideremo ostinati. Finché non ci accada, per grazia, il prodigio. Finché le nostre parole – «freccie acumi-

---

cantano chiaramente le opere potenti di Dio» (*Discorso ascetico diviso in cento capitoli pratici di scienza e discernimento spirituale*, 67, in *La Filocalia*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Pietro Gribaudo Editore, Torino 1982, p. 374). Teologia significa dunque «comunione inseparabile». Significa «nozze». Significa «canto»...

<sup>xii</sup>Nilo Asceta, *Discorso sulla preghiera*, 61, in *La Filocalia*, vol. 1, p. 279. In realtà, l'opera appartiene, di fatto, a Evagrio Monaco.

<sup>xiii</sup>Filoteo Konkinos, *Discorso encomiastico sulla vita del padre nostro tra i santi Gregorio Palamas*, 17, in Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina*, p. 1372.

nate di un prode» che geme (Sal 119, 4) – non trapassino, come nel suo caso, le nubi. E il «Padre delle Luci» a lui consustanziali (Gc 1, 17)<sup>xiv</sup> non ci dia, dopo tanto bussare, «l'intelletto di Cristo» per conoscere «le profondità di Dio (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ)» nello Spirito (1Cor 2, 16.10). E non ci renda, in tal modo, *teologi* veri<sup>xv</sup>. Se egli vorrà e quando vorrà. Così sia.

---

<sup>xiv</sup>«Il grande Giacomo, fratello del Signore, lo disse Padre delle Luci, cioè del Figlio e dello Spirito, come dice, commentando, anche Atanasio il Grande»; il Padre, «in quanto principio (ἀρχή), è Padre delle Luci, vale a dire del Figlio e dello Spirito» (Gregorio Palamas, *Discorsi dimostrativi sulla processione dello Spirito santo*, I, 21.40, in Id., *Atto e Luce divina*, pp. 61.103). Atanasio, a cui il Palamas rinvia quale appoggio e fonte della sua interpretazione, scrive: «Ecco gli occhi del Signore su quelli che lo temono<sup>7</sup>. Occhi del Signore sono la sua capacità di vedere tutto; spesso con essi si intendono il Figlio e lo Spirito, e così il Padre delle Luci si trova in mezzo a due Luci» (*Expositio in Psalmum 32*, 18, PG 27, 165D).

<sup>xv</sup>«Teologo è soltanto chi ha letto molti libri teologici ed è aggiornato sulla relativa bibliografia? Costui assomiglia a un microbiologo che ha letto, sì, tanti libri relativi alla sua scienza, ma non ha mai fatto uso di un microscopio né mai ha fatto analisi di laboratorio ecc. In tutte le scienze positive la persona la cui parola ha prestigio ed è un'autorità nel campo è sempre colui che ha esperienza dell'oggetto o del fenomeno di cui si occupa e che ha studiato, cioè colui che possiede l'esperienza dell'osservazione e capisce i fenomeni che osserva»; teologo non è «colui che prende una laurea in teologia, ma colui che è giudicato degno di vedere Dio» (G.S. Romanidis, *Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, Asterios, Trieste 2010, pp. 131.41). Vero *teologo* è dunque il *teopto*. Vera *teologia* è dunque la *teoptia*, ossia la visione, l'esperienza di Dio. «Dire qualcosa di Dio ed incontrarsi con Dio non

---

sono lo stesso [...]. Acquisire in se stessi Dio, assimilarsi puramente a Dio e mescolarsi con la luce incontaminata, per quanto ne sia capace la natura umana, è impossibile se [...] non ci abbandoniamo interamente all'atto immateriale ed intellettuale della preghiera, ottenendo l'ignoranza superiore alla conoscenza e venendo riempiti in essa dal fulgore soprannaturale dello Spirito, in modo da vedere invisibilmente le ricompense della natura del mondo immortale» (Gregorio Palamas, *In difesa dei santi esicasti. Prima triade*, III, 42; cf. *Atto e Luce divina*, p. 451). La teologia è *incontro con Dio*, non *discorso su Dio*. O meglio: solo perché è *incontro* può essere anche *discorso*. Chi, per preghiera, per fatica e per grazia, ha incontrato Dio «zampilla teologia» (Iero Iosif, *Le Lettere*, p. 265), «subito è di fatto teologo e non sopporta di non teologare, e ciò continuamente» (Callisto Cataphugiota, *L'unione divina e la vita contemplativa*, 84, in *La Filocalia*, vol. 4, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Pietro Gribaudo Editore, Torino 1987, p. 467).

### CAPITOLO III LOTTANDO

«Chi ha messo in pratica un comandamento  
possiede la Trinità santa»

Massimo il Confessore. “Confessore”: con il suo fedele discepolo, il monaco Anastasio, e con Anastasio l’apocrisario, non abbracciò il monotelismo – non rinnegò la sua fede ortodossa, che celebrava la duplice volontà e il duplice atto nel Cristo Diouomo, conformemente alla duplice natura di lui – e si vide dunque sottoposto a inauditi supplizi. «Sei stato duramente flagellato, ti sono state tagliate la lingua e la divina mano sempre levata a Dio, con la quale, scrivendo, fissavi gli eccelsi dogmi», canta la liturgia bizantina<sup>1</sup>. Che lo chiama: «guida di retta fede», «mae-

---

<sup>1</sup>Cf. *Anthologhion di tutto l’anno*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 1999, p. 1362. E ancora: « La tua santa lingua, o padre, è divenuta come stilo di scriba veloce, reso acuminato dallo Spirito, stilo che in bella grafia scrive con la grazia, sulle tavole dei nostri cuori, il libro delle divine virtù, l’esattezza dei dogmi e l’incarnazione di colui che in due nature e in una sola ipostasi ha voluto manifestarsi agli uomini» (p. 1362); «Tu hai dichiarato che è da considerarsi dotato di due vo-

stro di pietà e di decoro», «astro del mondo», «lira dello Spirito», «sostegno dei dogmi», «tromba della sapienza»... Siamo negli anni 630-634. Il «divino Massimo», l'«araldo della fede» – che in silenzio ci indica, oggi come allora, quella sua mano mozzata e quella sua lingua recisa in ragione di Cristo –, scrive *Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio*. Nella *Seconda centuria*, al numero 71, leggiamo:

«Dio Logos di Dio Padre è misticamente presente

---

lontà e di due atti, o santo, colui che nella sua pietà, secondo il suo beneplacito, si è fatto uomo; e hai così chiuso, o Massimo, la bocca sempre aperta degli empi che lo ritengono dotato di una sola volontà e di un solo atto, per calunnia del diavolo, artefice della malizia» (p. 1361); «Con inni, o fedeli, degnamente onoriamo il grande Massimo, l'amante della Triade, colui che chiaramente ha insegnato la fede divina, perché si glorifichi il Cristo in due nature, volontà ed atti, e a lui acclamiamo: Gioisci, araldo della fede!» (p. 1364). Dal punto di vista liturgico, la Chiesa bizantina venera Massimo due volte l'anno: il 21 gennaio e il 13 agosto (con spostamento al 12 agosto). Il 13 agosto essa commemora la traslazione delle reliquie dal Caucaso – dove nel 662 Massimo confessò la fede ortodossa – a Costantinopoli, sua città natale. Che dire di lui? Che è un gigante della fede creduta e della fede vissuta: «La sua figura di semplice monaco non sacerdote è immane per santità e sapienza. Per la santità con cui consumò la sua vita nella contemplazione e nelle opere per la fede ortodossa. Per la sapienza realmente ispirata con cui esplorò il mistero di Cristo e della Triade beata, crescendo nella vita spirituale a livelli indicibili, nella sua irremovibile ortodossia [...]. La teologia del Confessore, difficile nella sua forma, ha probabilmente raggiunto il culmine, dopo il quale si può solo ripetere per chiarire qualche particolare» (T. Federici, *“Resuscitò Cristo!”*, p. 1508).

(μυστικῶς ἐνυπάρχει) in ciascuno dei suoi comandamenti. E Dio Padre si trova per natura, tutto e indiviso, in tutto il suo Logos. Chi dunque accoglie (ὁ... δεχόμενος) un comandamento divino e lo mette in pratica (ποιῶν), accoglie il Logos di Dio che in esso si trova. Chi poi, mediante i comandamenti, ha accolto il Logos, per mezzo suo ha insieme accolto lo Spirito che in esso per natura si trova [...]. Chi dunque ha accolto un comandamento e lo ha messo in pratica, ha ricevuto e possiede misticamente la Trinità santa (λαβὼν ἔχει μυστικῶς τὴν ἁγίαν Τριάδα)<sup>ii</sup>.

Non è facile la via verso Emmaus, verso l'Emmaus trinitaria a cui siamo diretti. Per accedere alla Trinità inaccessibile ci aspetta incessante preghiera – l'abbiamo visto –. E non solo. Anche lavoro e sudore. Perché alta e severa risuona, nell'antica Scrittura, la profezia: «Con il sudore del tuo volto mangerai il tuo pane» (Gen 3, 19)... «Terra di Adamo è il cuore (ἡ καρδιά), che in ragione della trasgressione ha ricevuto la maledizione, ossia la sottrazione dei beni celesti»<sup>iii</sup>. L'accumulazione, pertanto, dei mali terrestri..., che l'hanno resa un deserto. È lo stato della terra su cui camminiamo. È lo stato della terra che *siamo*: lo stato del *cuore*. Una terra che con pena e fatica – «nei dolori» (Gen 3, 17) – andrà mondata da spine e da rovi. Ed è il primo passo: la «purificazione del cuore attraverso l'azione» (ἡ διὰ

---

<sup>ii</sup>*La Filocalia*, vol. 2, p. 155.

<sup>iii</sup>Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, V, PG 90, 280A (SC 529, p. 175).

πράξεως τῆς καρδίας κάθαρσις), ottemperando, cioè, ai comandamenti divini<sup>iv</sup>. È questa e solo questa l'«azione»<sup>v</sup>! Il secondo è la «conoscenza delle realtà in maniera conforme alla contemplazione naturale» (ἡ κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐπιστήμη τῶν γεγονότων). Il terzo, l'approdo finale, è «la vera mistagogia in maniera conforme alla teologia» (ἡ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθῆς μυσταγωγία)<sup>vi</sup>. Il cammino è fissato in termini chiari, chiarissimi.

---

<sup>iv</sup>Cf. anche l'espressione di Talassio Libico: «È filosofo (φιλοσοφεῖ) chi progredisce in queste tre cose: nei comandamenti (ἐν ταῖς ἐντολαῖς), nei dogmi (ἐν τοῖς δόγμασι) e nella fede della santa Trinità (ἐν τῇ πίστει τῆς Ἁγίας Τριάδος)» (*A Paolo presbitero. Terza centuria*, 28, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 329).

<sup>v</sup>«Nel Medioevo, grazie all'influenza della teologia scolastica, l'azione (*prāxis* – πρᾶξις), che nella teologia patristica è la purificazione del cuore, viene interpretata come missione, mentre la *contemplazione* (*theōría* – θεωρία), che nella teologia dei santi Padri è la preghiera intellettuale e la visione della luce increata, viene interpretata come meditazione o riflessione mentale su Dio» (H. Vlachos, *La Bella eterna. Il mistero della Chiesa*, Asterios, Trieste 2018, p. 241); «Pratica (*prāxis*, πρᾶξις) è l'impegno per la purificazione del cuore, che è il primo stadio della vita spirituale. *Pratico* (*praktikós*, πρακτικὸς) è colui che lotta per purificare il cuore» (Id., *Una sera nel deserto del Monte Athos. Dialoghi con un eremita sulla preghiera del cuore*, Asterios, Trieste 2019, p. 69, nota 18).

<sup>vi</sup>Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, V, PG 90, 280B (SC 529, p. 177). Cf. *Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio. Seconda Centuria*, 16, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 140, dove Massimo, spiegando le tre tende evocate da Pietro nell'episodio della trasfigurazione, scrive: «Chi è stato in una certa misura iniziato [...] ritiene perciò bene, come dice san Pietro, che

Per arrivare a mangiare, ad Emmaus, «il pane incorruttibile della teologia»<sup>vii</sup>, dobbiamo, anzitutto, lavorare su noi stessi e quindi sudare: consacrarci ai comandamenti salutari che sradicano le passioni ammorbanti (mutandone l'orientamento, tra-

---

ci siano accanto a lui tre tende per i personaggi apparsi, cioè i tre abiti della salvezza, quello della virtù (τῆς ἀρετῆς), dico, della conoscenza (τῆς γνώσεως) e della teologia (τῆς θεολογίας)». Cf. anche il testo seguente, che presenta un itinerario più articolato: «Chi crede, teme; chi teme, si umilia; chi si umilia, diventa mite, acquisendo l'abito dell'inattività dei movimenti contro natura dell'ira e della concupiscenza; chi è mite, osserva i comandamenti; chi osserva i comandamenti, si purifica; chi si è purificato, risplende; chi è divenuto risplendente, è fatto degno di unirsi al Logos sposo nel talamo dei misteri»: è fatto degno di *giacere-insieme*, di *essere-compagno-di-letto* (συγκοιτασθῆναι) del Logos (*Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio. Prima Centuria*, 16, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 116). In un altro contesto, il cammino viene presentato da Massimo in quattro tappe: «L'intelletto si spoglia (ἀποδύεται) delle passioni mediante il compimento dei comandamenti; dei concetti passionali delle cose, mediante la contemplazione spirituale delle cose visibili; della contemplazione delle cose visibili, mediante la conoscenza delle cose invisibili; e di questa stessa conoscenza, mediante la conoscenza della santa Trinità» (*Sulla carità. Prima centuria*, 94, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 61). La strada che porta, per grazia, alla conoscenza della Triade beata è fatta, in tal modo, di un continuo “spogliarsi”, “svestirsi”, “togliersi di dosso” (il verbo è *apodyomai*), con tutta la fatica e la lotta implicate da un tale percorso: “spogliarsi” anzitutto delle passioni, poi dei concetti passionali delle cose, infine della conoscenza delle realtà visibili e di quelle invisibili stesse; solo allora l'uomo è pronto per essere trasportato dinanzi al Roveto.

<sup>vii</sup>Ibid., PG 90, 280A (SC 529, p. 175).

*sfigurandole*). Purificato dalle passioni, il nostro intelletto – il nostro spirito, o io più profondo, o centro della nostra esistenza, o «uomo nascosto del cuore» (1Pt 3, 4) – vedrà con occhi limpidi le creature, vedrà il *lógos*, e cioè la causa, lo scopo e il senso profondo di ognuna (che è il Logos eterno). Le conoscerà, finalmente, come, finalmente, conoscerà se stesso<sup>viii</sup> (vedrà in sé l'icona del Logos eterno<sup>ix</sup>), come, finalmente, conoscerà le Scrit-

---

<sup>viii</sup>Dal punto di vista gnoseologico il “fatto” cristiano può essere letto – e in realtà così è letto dai Padri – come il passaggio pasquale dalla condizione di peccato, caratterizzata da organi conoscitivi malati (ottenebramento del *noûs*, dell'intelletto, del cuore dell'uomo), alla condizione in cui gli organi conoscitivi hanno trovato la loro guarigione e sono tornati a funzionare secondo natura. Perché «l'anima malata, l'intelletto infermo, il cuore e la volontà malati, in una sola parola gli organi malati della conoscenza non possono che generare, creare e produrre pensieri malati, sentimenti malati, desideri malati, conoscenza malata» (J. Popović, *Via di teognosia*, Grigoris, Atene 1992<sup>2</sup>, p. 186 [in greco]).

<sup>ix</sup>Un bellissimo frammento di Origene (185 ca-253 ca): «La donna che aveva perduto la dracma non la trovò al di fuori, ma nella sua casa, dopo che *ebbe acceso la lucerna e spazzato la casa* dalle sporcizie e dalle immondezze che per lungo tempo vi avevano accumulato la pigrizia e la stupidità, e lì trovò la dracma. Anche tu, se accenderai la lucerna, se ricorrerai alla illuminazione dello Spirito santo, e *nella sua luce vedrai la luce*, troverai in te la dracma: giacché in te è stata posta l'immagine del re celeste. [...]. Ma se tu hai portato un tempo *l'immagine del terrestre*, ora, dopo avere ascoltato queste parole, purificato mediante il Logos di Dio da tutto quel peso e oppressione, fa' risplendere in te *l'immagine del celeste* [...]. Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi *l'immagine del terrestre*. Questa

ture (vedrà in esse le parole e le azioni del Logos eterno<sup>x</sup>). Solo allora sarà pronto per il rapimento divino. Per essere introdotto, dalla teologia «iniziatrice alle nozze»<sup>xi</sup>, nel talamo santo e lì vedere «ciò che è dietro di Dio», le sue spalle, il suo dorso (cf. Es 33, 23)<sup>xii</sup>. Se Dio vorrà e quando vorrà...

---

pittura, sei tu stesso a dipingerla per te. Quando ti offusca la libidine, vi hai introdotto un colore terrestre; se bruci per l'avarizia, ve ne hai mescolato un altro; se poi l'ira ti fa sanguigno, è un terzo colore che aggiungi. Un'altra tinta ve l'aggiunge la superbia, un'altra l'empietà; e così, attraverso queste singole specie di malvagità, come ammassando diversi colori, ti dipingi da te stesso questa *immagine del terrestre*, che Dio non ha creato in te» (*Omelie sulla Genesi*, XIII, 3, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1978, pp. 206-207).

<sup>x</sup>Sulla necessità di osservare i comandamenti per conoscere, e cioè comprendere, le Scritture, così si esprime san Simeone il Nuovo Teologo (949-1022): «Se uno prende in mano un libro sigillato e chiuso non può vedere ciò che vi è scritto né capire di che cosa si tratti finché il libro è sigillato, e ciò anche se possedesse tutta la sapienza del mondo. Allo stesso modo, neppure chi avesse sulla bocca tutte le divine Scritture potrà mai conoscere e contemplare la mistica e divina gloria e potenza insieme che vi si trovano nascoste, se non percorre tutti i comandamenti di Dio» (*Catechesi*, XXIV, a cura di U. Neri, Città Nuova, Roma 1995, p. 384). Ancora una volta vale il principio: la conoscenza è legata all'ethos; conosci le Scritture – e il Dio che in esse si cela – nella misura in cui ti lasci plasmare dalle Scritture e divieni dunque un uomo delle Scritture (patriarca, profeta, apostolo...).

<sup>xi</sup>San Diadoco di Fotica – lo abbiamo già visto – chiama la teologia, con una bellissima espressione, «*nymphagôgôs*» (νυμφαγωγός), «iniziatrice alle nozze», perché essa sposa l'anima umana, in un'unione indivisibile, con il Dio Logos (cf. *Discorso ascetico diviso in cento capitoli pratici di scienza e discernimento spirituale*, 67, in *La Filocalia*, vol. 1, p. 374).

Per “conoscere” Dio bisogna dunque, anzitutto, acquisire lo stesso ethos di lui. La *teoetica* sola inizia a teognosia e a teologia: «Né, d'altra parte, il dono della teologia è preparato a qualcuno da Dio, se quello non prepara se stesso»<sup>xiii</sup>; «chi dice: “Lo conosco”, e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e in lui non c'è la verità» (1Gv 2, 4)<sup>xiv</sup>; «l'azione è l'accesso alla contempla-

---

<sup>xiii</sup>Una delle pagine bibliche in cui «la trascendenza divina trova una delle sue formule più esigenti» (cf. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Cerf, Paris 1958<sup>2</sup>, pp. 151-153). Gregorio Palamas, spiegando i due testi antinomici di Gen 32, 31 («Ho visto Dio faccia a faccia, e la mia vita fu salva») ed Es 33,20 («Non può vedere un uomo la mia faccia e vivere»), parla di due volti di Dio: «Per mezzo della Scrittura ispirata da Dio ci viene annunciato ora che anche il volto di Dio viene visto da coloro che ne sono degni [...], ora ci viene annunciato, invece, che esso è invisibile del tutto, a tutti e sempre» (*Teofane*, 27, in Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina*, p. 1303); «Volto visibile di Dio è l'atto e la grazia di Dio quando si manifesta a coloro che ne sono degni; suo volto, invece, che mai può essere visto viene chiamata talora la *natura* di Dio, superiore ad ogni manifestazione e ad ogni visione» (*Omelie*, XI, 12, in Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, p. 1122).

<sup>xiii</sup>Diadoco di Fotica, *Discorso ascetico diviso in 100 capitoli pratici di scienza e discernimento spirituale*, 66, in *La Filocalia*, vol. 1, p. 374.

<sup>xiv</sup>La voce del grande Justin Popović, proclamato santo nel 2010 dalla Chiesa serba: «Ogni comandamento messo in pratica accresce la conoscenza che l'uomo ha di Cristo [...]. Sono coloro che osservano più perfettamente i comandamenti a conoscere Cristo più perfettamente – e costoro sono i santi –. Chi non mette in pratica i comandamenti non conosce Cristo». Alla cristognosia e dunque alla teognosia può pervenire chiunque: «sia l'uomo istruito sia l'uomo semplice, sia chi è andato a

zione» (πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας)<sup>55</sup>; proprio perché era «ri-

---

scuola sia chi a scuola non è andato, sia chi sa scrivere sia chi non lo sa, sia chi è ricco sia chi è povero, sia l'imperatore sia lo stalliere». Basta che ami Cristo e, sulla spinta irresistibile di un tale amore, attui i comandamenti di lui: «La cristognosia è frutto della cristofilia. E la cristofilia si esprime con l'osservanza dei comandamenti di Dio» (*Commento alle Epistole di san Giovanni il Teologo*, En Plô, Atene 2006, pp. 35-36 [in tr. greca]). La via è sempre identica per tutti: «La conoscenza è frutto della sanità dell'anima» (ἡ γνώσις γέννημά ἐστὶ τῆς υἰεῖας τῆς ψυχῆς; Isacco di Ninive, *Discorso 52* – corrispondente al n. 38 dell'edizione dello ieromonaco Niceforo Theotokis, edizione risalente al 1770, rivista, migliorata e ristampata nel 1991 a Salonicco con a fronte la traduzione in neo-greco a cura dell'illustre accademico Panaghiotis Christou –, in Id., *Discorsi ascetici*, a cura di M.B. Artioli, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018, p. 755); «Da' sangue e prendi Spirito» (Longino, *Apoftegma 5*, in *Vita e detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Città Nuova, 1999<sup>2</sup>, p. 299); «Mettili i tuoi cento oboli, perché io possa mettere le mie mille monete d'oro» (Iero Iosif, *Le Lettere*, p. 349). Per chi volesse approfondire il rapporto tra teotica e teologia, rinviando al capitolo «È teologo chi prega» all'interno del volume: A. Jevtić, *L'infinito cammino. Umanizzazione di Dio e deificazione dell'uomo*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG)-Schio (VI) 1996, pp. 195-221.

<sup>55</sup>Gregorio di Nazianzo, *Orazione 20. Sulla teologia e l'insediamento dei vescovi*, 12, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 505. Il contesto stupendo della frase riportata: «Elevati con la tua vita, conquista ciò che è puro con la purificazione. Vuoi un giorno diventare teologo e degno della divinità? Osserva i comandamenti (τὰς ἐντολὰς φύλασσε), procedi attraverso i precetti: infatti l'azione è l'accesso alla contemplazione». «Non compete a tutti [il parlare di Dio] – è sempre il Nazianzeno a insegnare –, ma a quelli che [...] prima di tutto hanno purificato anima e corpo

colmo di amore» – amore che è causa e contenuto, sintesi e scopo di tutti i comandamenti divini –, «fu ricolmato, altresì, di teologia»<sup>xvi</sup>. Per conoscere le creature (“contemplazione naturale”)

---

o, più esattamente, li purificano. Chi non è puro non può senza pericolo venire a contatto con la purezza, come il raggio del sole non può senza danno raggiungere occhi malati» (*Orazione 27. Discussione previa contro gli eunomiani*, 3, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 647). Il parlare di Dio, dunque, può essere pericoloso. Può provocare danni e malanni, come un raggio di sole che colpisce un occhio malato. Per parlare di Dio e delle cose che riguardano lui, bisogna prima aver raggiunto una qualche somiglianza con lui: soltanto chi si è purificato o si sta purificando può parlare del Puro. Già Atanasio di Alessandria aveva espresso il medesimo concetto: «Senza [...] una vita modellata sui santi non si possono comprendere le parole dei santi [*ritorna il principio: solo il simile può comprendere il simile*]. Come chi vuol vedere la luce del sole deterge sempre ed espone alla luce il suo occhio, purificandosi in modo da divenire simile all'oggetto del suo desiderio, affinché l'occhio, divenuto luce, veda la luce del sole [...], così chi vuol comprendere il pensiero dei teologi, deve purificare e lavare l'anima con la sua vita ed avvicinarsi ai santi stessi con l'imitazione delle loro azioni [*interessante il parallelismo: teologo è il santo, e per comprendere il teologo, che è il santo, devo purificare la mia vita, diventargli simile*], affinché, unitosi a loro mediante la condotta della vita, comprenda ciò che è stato rivelato loro da Dio» (*L'incarnazione del Verbo*, 56, a cura di E. Bellini, Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>, pp. 134-135).

<sup>xvi</sup>Così canta la liturgia bizantina a proposito dell'evangelista Giovanni (πλήρης ὢν τῆς ἀγάπης, πλήρης γέγονε καὶ τῆς θεολογίας). Cf. 26 settembre, grande vespro, *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 677. Si leggano, nella medesima luce, anche le parole dello starec Zosima a «una signora di poca fede»: «Cercate di amare il vostro prossimo attivamente e infaticabilmente. Nella misura in cui progredirete nell'amore,

bisogna amare. Per conoscere Dio (“teologia”) bisogna, ancora una volta e con ancora più ardore, amare. Cioè far ritorno (via della “purificazione”) al nostro “secondo natura”: a quella passione *naturale* – l’amore – che è stata seminata nella nostra esistenza e che le passioni *innaturali* hanno soffocato e soffocano continuamente<sup>xvii</sup>.

Lo stesso ethos di Dio<sup>xviii</sup>... Per assimilarlo, ecco farmaci e unguenti, perché i briganti, dopo averci portato via tutto, ci

---

vi convincerete sia dell’esistenza di Dio sia dell’immortalità della vostra anima. Se raggiungerete la perfetta abnegazione nell’amore verso il prossimo, allora crederete senza ombra di dubbio e nessun dubbio sorgerà allora nella vostra anima. Questo è provato, è certo» (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, II, 4).

<sup>xvii</sup>«Nel cammino successivo alla caduta, ciò che è importante è il riacquisto e la salvaguardia della passione non passionale o delle passioni non passionali (il divino, la libertà, la creazione, l’amore...); tale opera è congiunta a uno sforzo ininterrotto e a una lotta incessante per la conversione all’integrità e alla bellezza precedenti la colpa. A dispetto delle forti tentazioni dell’uomo decaduto, ciò che alla fine salva l’uomo, in una consapevolezza marchiata dalla croce e dall’ascesi, è la rivivificazione, la non soppressione o la non menomazione delle sue passioni sante e non passionali, ovvero la loro non surrogazione o sostituzione con quelle impure e bestiali. Il fatto, se volete, che l’amore per la santità non venga più sopraffatto dall’amore per il peccato, ma lo sbaragli definitivamente» (M. Kardamakis, *Tutto è logico. Il Logos è la causa, il senso e il fine di tutto*, Asterios, Trieste 2008, p. 29).

<sup>xviii</sup>«Lo-stesso-ethos (*homoêtheia* – ὁμοίθεια) di Dio» è una luminosa espressione di sant’Ignazio di Antiochia (cf. *Ai Magnesii*, VI, 2 e *A Policarpo*, I, 3, in *I Padri apostolici*, a cura di C. Dell’Osso, Città Nuova, Roma 2011, pp. 96.123).

hanno percossi a sangue e lasciati mezzi morti per strada<sup>xix</sup>. Ecco un lavacro, perché, ridotti a mangiare coi porci le carrube dei porci, puzziamo del loro fetore. Ecco un abito nuziale, perché, ricoperti degli stracci dei nostri peccati, non possiamo assiderci al banchetto di nozze che il Re, per il Figlio, ha imbandito. Ecco, infine, una croce, piantata sul Golgotha, per inchiodare le passioni innaturali in perenne rivolta... I comandamenti: farmaci e unguenti, lavacri e vesti nuziali, croci piantate sul Golgotha... Così li vedevano i Padri. Così li vediamo anche noi. Praticandoli – e ciò nella grazia divina, perché è sempre la grazia che coopera all’opera –, già accogliamo il Padre, il Figlio e lo Spirito santo (ce lo attesta Massimo, «sostegno dei dogmi»). Già facciamo esperienza trinitaria: accogliere un comandamento del Logos significa accogliere il Logos stesso e, nel contempo, il Padre e lo Spirito santo che nel Logos, totalmente e indivisibilmente, per natura, si trovano. Il comandamento accolto, e cioè attuato, *logicizza* (rende simile al Logos) e perciò stesso *trinitizza* (rende conforme alla Triade beata). E già iniziamo a conoscere il Dio trinitario nella trasformazione che i suoi comandamenti operano in noi, e cioè nella carne della nostra esistenza (vero luogo di teognosia). Stupiti, contempliamo il nostro essere passare, piano piano (la cura è assai lunga e non priva di arretramenti, intoppi e tormenti), dall’illogicità del male alla logicità con cui il Logos

---

<sup>xix</sup>«I comandamenti sono stati stabiliti contro le passioni come cura (πρὸς ἰατρείαν) per la trasgressione della natura [...]. L’amore può essere acquisito soltanto dopo che l’anima è divenuta sana. Ma l’anima non ottiene la salute se non osserva i comandamenti» (*Testo 5* – appartenente a Filosseno di Mabbug –, in Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici*, p. 991).

ha marchiato, nel fuoco dello Spirito, la nostra natura agli inizi; dalla molteplicità devastante e frantumante (“legionizzante”<sup>xx</sup>) del peccato e delle passioni alla triunità che rende la nostra natura somigliante alla triunità divina<sup>xxi</sup>. E non è che l’inizio. Cosa sarà mai per chi potrà giungere dinanzi al Roveto di fuoco? Ci doni il Logos, dispensatore dei comandamenti terapeutici – *del* comandamento terapeutico: l’*amore* – la grazia per iniziare a praticarli, per sottometterci al loro giogo che affranca, per affondare nel loro mare che salva; e la grazia per perseverare in essi, sino alla fine. Così da varcare, condotti per mano da essi<sup>xxii</sup>, la porta della *conoscenza*. “Naturale” e “teologica”. Così sia.

---

<sup>xx</sup>«Tutta la filosofia secondo l’uomo si muove all’interno del circolo vizioso della morte e della mortalità, nel quale la percezione e la coscienza dell’uomo sono state frammentate dal peccato. Attraverso una simile filosofia è entrata nell’uomo e nel mondo un’intera “legione”, e perciò essi sono stati legionizzati. Qui il nome dell’uomo e del mondo è “legione” (Lc 8,30)» (J. Popović, *L’uomo e il Diouomo. Introduzione al cristianesimo*, Asterios, Trieste 2011, p. 31).

<sup>xxi</sup>L’opera salvifica di Cristo, letta come recupero della *logicità* del nostro essere, conoscere e agire, costituisce il nucleo fondamentale dell’opera già citata del protopresbitero M. Kardamakis (1932-2008): *Tutto è logico. Il Logos è la causa, il senso e il fine di tutto*.

<sup>xxii</sup>Cf. quanto scrive, in maniera lapidaria, il protopresbitero Georgios Metallinos: «L’*ascesi*, come lotta dell’uomo nella totalità del suo essere, è per la Chiesa il *metodo* della conoscenza teologica» (*Storia e Teofania. La storia per un cristiano è una continua teofania*, Asterios, Trieste 2018, p. 176). Il medesimo autore ricorre, per esprimere lo stesso concetto, a un’immagine suggestiva: «Ciò che per gli scienziati della natura è il telescopio o il microscopio, per gli scienziati della fede [per i santi, che sono i teologi veri] è il “cuore puro”, che diventa una sorta di “teo-

---

scopio”» (Ibid., p. 276). Il fine dell’ascesi è la purezza del cuore, così da fare di esso, conformemente al detto evangelico (cf. Mt 5, 8), un “teoscopio”...

## CAPITOLO IV CON UNA COMPAGNIA

«Cercherai ogni giorno i volti dei santi»

Monte Santo dell' Athos. Anni '70 del XX secolo. Archimandrita Basilio (Gondikakis), l'igumeno del monastero di Stavronikita<sup>i</sup>.

---

<sup>i</sup>Basilio di Iviron nasce nel 1936 a Creta. Studia teologia ad Atene e a Lione. Nel 1966 si ritira al Monte Athos, inizialmente in un eremitaggio, poi nel monastero di Stavronikita, di cui, per una ventina d'anni, è l'igumeno. Dal 1990 al 2005 è superiore del celebre monastero di Iviron, il terzo per importanza nell'ordinamento athonita. Ora vive in solitudine in un'abitazione vicina ad Iviron, anche se sovente è chiamato fuori dell' Athos per raccontare ciò che l' Athos gli ha insegnato e gli insegna. I suoi libri conoscono molteplici edizioni in Grecia e traduzioni in varie lingue; costituiscono «la sorpresa di una testimonianza *filocalica* contemporanea» (Ch. Yannaras). In italiano sono stati pubblicati: *Canto d'ingresso*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte-Schio 1992 (la sua opera maggiore); *La parabola del figlio prodigo*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte-Schio 1993; sei altri brevi scritti o discorsi all'interno del volume già citato *Voci dal Monte Athos* (fra questi, una splendida introduzione ad Isacco il Siro e un commento teologico agli affreschi del monastero di Stavronikita); e, infine, *La bellezza salverà il mondo*, Edi-

Tiene un discorso, che intitola: «Il superamento della morte nella vita monastica». Un discorso di rara bellezza e profondità: se vuoi “capire” la vita monastica – o, meglio, la vita cristiana *tout court* –, devi leggerlo. Semplicemente. Tra le altre, pronuncia anche queste parole:

«Simili monaci – sconosciuti, anonimi, pieni di luce – esistono. Ne ho conosciuto uno. È traboccante. È questa un’espressione che rende un po’ la verità a suo riguardo. Ha un tesoro di gioia indicibile in un vaso di creta, piccolo, fragile (cf. 2Cor 4, 7). E la gioia è straripata, ha riempito lo spazio circostante. Si è estesa, ha profumato ogni cosa [...]. Qui è generato (γεννιέται) continuamente qualcosa di eterno ed immobile. Qui procede (ἐκπορεύεται) qualcosa di inesauribile e indiviso [...]. Quest’uomo è un’icona della teologia (μὰ εἰκόνα τῆς θεολογίας), della santità; è la rivelazione dell’unione delle due nature in Cristo (ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἐνώσεως τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων) [...]. Egli è naturale e santo. È perfetto uomo (τέλειος ἄνθρωπος) e dio per grazia (θεὸς κατὰ χάριν) [...]. Innanzi a lui capisci la teologia di san Gregorio Palamas. Dall’essenza a te inaccessibile (ἀπρόσιτη... οὐσία) della sua santità senti effondersi e sprigionarsi, senza sforzo e senza fine, una grazia (χάρη) inspiegabile che giunge fino a te – fino al tuo corpo e alla tua anima – quale luce vivificante»<sup>ii</sup>.

---

zioni Qiqajon, Magnano 2011.

<sup>ii</sup>Basilio di Iviron, *La bellezza salverà il mondo*, pp. 145.147-148.

Parla di un monaco, Basilio. Parla di un monaco santo. Un santo che, come tutti i santi, è divenuto “icona”, “rivelazione”. Di Cristo, anzitutto, vero uomo e vero Dio (e il santo è uomo vero, colui che vive secondo natura, e dio vero per grazia). Se poi è “icona” di Cristo, è “icona” anche di Dio. Di Dio che è Trinità: Padre che genera il Figlio e che fa procedere lo Spirito. Di Dio, che è essenza inaccessibile e grazia accessibile che si difonde fino all’uomo. Il santo: un’*antropofania*, una *cristofania*, una *triadofania*, una *teofania*... Forse anche il santo (e la sua consolante compagnia) è un sentiero che porta al Roveto trinitario? Forse anche il santo riflette – e dunque fa “vedere” e “percepire” – qualcosa del Sole trisolare?

Diamo la parola a un Padre antico. A un *santo*. Per sentirlo rispondere a una prima, cruciale domanda: Chi è il santo?

San Gregorio il Teologo, dunque: «Questo avviene, a mio parere, per la seguente finalità: [Dio] ci attira a sé (ἔλκει) con quanto comprendiamo di lui [...]; con quanto di lui non comprendiamo suscita in noi meraviglia (θαυμάζηται) e, con la meraviglia, sempre maggiore desiderio (ποθῆται πλέον); quando è desiderato ci purifica (καθαίρει) e, quando ci purifica, ci rende deiformi (θεοειδεῖς ἐργάζηται). Se noi diventiamo così, allora ecco che egli, oramai, si intrattiene con noi (προσομιλῆ) – il mio discorso osa affermare una cosa davvero audace! – come con familiari (ὡς οικείοις). Dio si unisce (ἐνούμενος) a dèi e da dèi si fa conoscere (γνωρίζόμενος), e forse tanto quanto egli già conosce quelli che sono da lui conosciuti»<sup>iii</sup>. Il santo: l’uomo che non teme di lasciarsi sedurre da Dio («Mi hai ingannato, Signore, e io mi

---

<sup>iii</sup>*Orazione 38*, 7, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 885.

sono fatto ingannare» – Ger 20, 7) Dopo averlo attratto nella sua rete con ciò che è comprensibile, Dio lo adescia con armi seduttive sempre più raffinate. Con ciò che è incomprensibile desta in lui ondate di stupore e, con lo stupore, una brama irrefrenabile. Infiammatolo tutto di desiderio – resolo soltanto desiderio –, interviene chirurgicamente per purificarlo, in modo tale da farlo brillare di deformità. Dio può entrare, allora, in un'intimità di dialogo e di rapporto con lui: a lui si unisce (il Simile si unisce a chi gli è divenuto simile) e da lui si fa conoscere...

Ecco quindi tratteggiato, da un santo, il cammino del santo. Un cammino stimolato da una fascinazione irresistibile. In cui la bellezza inenarrabile<sup>iv</sup> invita continuamente a sé (la bellezza – *kállos* – non può che invitare, chiamare – *kaléîn* –<sup>v</sup>) e trasforma

---

<sup>iv</sup>«Assolutamente ineffabili, inenarrabili sono i fulgori della divina bellezza (Ἄόρητοι παντελῶς καὶ ἀνεκδήγητοι τοῦ θεοῦ κάλλους αἱ ἀστραπαί): la parola non può dirne nulla, l'udito non può accoglierne nulla. Se anche li chiami splendori della stella mattutina, o anche chiarore lunare e luce del sole, tutto è indegno al confronto di quella gloria, e, paragonato con la luce verace, è più lontano da essa di quanto non lo sia una notte profonda, triste e senza luna, da un limpidissimo meriggio. Questa bellezza – invisibile agli occhi della carne, e afferrata dall'anima soltanto e dalla mente – se mai illuminò qualcuno dei santi, lasciò anche in essi, intollerabile, il pungolo del desiderio d'amore ed essi, inquieti nella vita di quaggiù, dicevano: [...] *Ha sete l'anima mia del Dio forte, vivente* (Sal 41, 3) [...], così irrefrenabili erano gli impeti di coloro la cui anima era stata toccata dal desiderio di Dio. Ed essi, insaziabili di contemplare la divina bellezza, pregavano perché tale contemplazione delle delizie del Signore si estendesse a tutta la vita eterna» (Basilio di Cesarea, *Regole ampie*, Domanda 2, in Id., *Opere ascetiche*, a cura di U. Neri-M.B. Artioli, U.T.E.T., Torino 1980, pp. 226-227).

gradualmente in immagine somigliante di sé chi cede al suo incanto. In cui uno sacrifica tutto, e si sacrifica tutto, accettando ogni spoliatura e ogni purificazione, pur di arrivare all'unione, che è la sola "conoscenza".

Un essere assetato della divina bellezza, il santo: è tutto *filocalico*. Un essere abbellito dalla divina bellezza, il santo: Dio lo rende dio. Un essere che conosce il Roveto trinitario, il santo: mirabilmente rapito, brucia, anche lui, in quel Roveto... Ed è dunque depositario e custode di «misteri ultramondani»<sup>vi</sup>.

---

<sup>v</sup>Il Bello sovrasostanziale, «in quanto chiama tutto a sé (ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν), per questo riceve il nome di Bellezza (κάλλος)» (Dionigi, *I nomi divini*, IV, 7, p. 195). Il termine *kállos* (bellezza) viene fatto derivare – in maniera etimologicamente errata – dal verbo *kaléō* (chiamare). La fonte è Platone, che fa dire a Socrate: «Ciò che denomina (*tò kaloûn*) fa cose degne di essere denominate, cioè belle (*kalá*)» (Platone, *Cratilo* 416D, in *Id., Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze 1974, p. 141).

<sup>vi</sup>Cf. Callisto Cataphugiota (*L'unione divina e la vita contemplativa*, 90, in *La Filocalia*, vol. 4, pp. 472-473), che chiosa così le parole di Gregorio il Teologo: «Beatissimi certamente quelli che, come si conviene, si protendono verso Dio con visioni e contemplazioni, con tutto il vigore dell'anima e della scienza spirituale, quando vedi che costoro, a causa dell'incomprendibilità di Dio, per la sua eternità, illimitatezza, incircoscribibilità, la sua assoluta, eterna esistenza e infinitudine, sono tutti in Dio, pieni di immensa ammirazione e grandissimo stupore. Per questo la loro anima aderisce amorosamente (ἐρωτικῶς) a Dio ed essi, consumandosi felicemente, subiscono un desiderio insostenibile (πόθον... ἀφόρητον) nel contemplare il volto divino e la sua bellezza insigne. Certo a questo punto ne consegue che essi vengono purificati, per l'azione divina diventano simili a Dio e dèi, e si uniscono a Dio nella

Ed ecco emergere una seconda domanda: Cosa diventano i santi per gli *altri*, per *noi*? Cui risponde il discepolo e biografo di san Simeone il Nuovo Teologo, Niceta Stethatos (morto prima del 1092): i santi, «per gli altri uomini sulla terra, saranno dèi per adozione. Gli altri, con la purificazione raggiunta attraverso la divina *parola* di quelli (διὰ τοῦ θεοῦ αὐτῶν λόγου) e la loro sacra *compagnia* (καὶ τῆς ἱερώς συνουσίας), si perfezionano nella virtù e in proporzione al proprio progresso e alla propria purificazione diventano partecipi della divinità di quelli e comunicano con essi nell'unione in Dio, finché, tutti uniti e raccolti insieme nell'unità della carità, si uniscono incessantemente con l'unico Dio. E Dio sarà in mezzo a dèi, causa delle opere buone, Dio per natura di dèi per adozione»<sup>vii</sup>.

---

conoscenza di lui. E Dio, per la ricchezza dei deificati, e in conseguenza del dono della loro soprannaturale deificazione e della divina unione, facendosi conoscere da loro, mirabilmente rapisce (συναρπάξει) con l'eccesso della sua bellezza (τῷ ὑπερέκάλῳ) ogni loro percezione intellettuale e ogni loro desiderio, e li tiene intorno a sé affascinati (θελγομένους) come altri angeli, ed essi senza potersi sottrarre salmeggiano, e ben a ragione: *Dio sta nell'assemblea degli dèi, e in mezzo ad essa giudicherà gli dèi* (Sal 81, 1); e: *Il Dio degli dèi, il Signore, ha parlato e ha chiamato la terra — cioè i nati dalla terra — dal sorgere del sole fino al tramonto* (Sal 49, 1). Per questo anche *i principi dei popoli si sono adunati con il Dio di Abramo* (Sal 46, 10). Di conseguenza stanno intorno a Dio come stanno intorno a lui i serafini ricevendo divine illuminazioni di misteri ultramondani (θείας ἐλλάμψεως ὑπερχοσμίων μυστηρίων δεχόμενοι) e posseduti da Dio inseparabilmente, da lui che è infinite volte infinitamente trascendente tutto».

<sup>vii</sup>Niceta Stethatos, *Cento capitoli gnostici sulla carità e la perfezione della vita*, 33, in *La Filocalia*, vol. 3, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato,

I santi, per gli *altri*, per *noi*, sono *parola*. E sono *compagnia*. La *parola* dei santi e la *compagnia* dei santi... Per diventare, uniti a loro, come loro, e cioè dèi che stanno, con Dio, «nell'assemblea degli dèi» (Sal 81, 1). E conoscere dunque, come loro e con loro, il Dio inconoscibile. Quel Dio che è Luce abbacinante: «Luce è il Padre, Luce il Logos, Luce anche lo Spirito santo»<sup>viii</sup>.

Ecco qui, quale esempio illuminante, la *parola* e la *compagnia* di un santo di anni lontani – Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) –, che riporta, in maniera anonima, la propria esperienza di Dio (ovvero della Luce): «Mentre si interroga su tali cose, l'uomo vede presenti, in essa (= nella Luce), tre elementi: l'«attraverso cui» (δι' οὐ), l'«in cui» (ἐν ᾧ) e l'«in relazione a cui» (εἰς ὅν). E dopo aver visto ciò, chiede di sapere e ascolta chiaramente: «Ecco, io sono lo Spirito, attraverso cui (δι' οὐ) e in cui (ἐν ᾧ) è il Figlio», ed «Ecco, io sono il Figlio, in relazione a cui (εἰς ὅν) è il Padre». E mentre cresce in lui la sorpresa, il Padre dice, a sua volta: «Ecco, tu vedi». «E io – dice il Figlio – sono nel (ἐν) Padre». E lo Spirito diceva: «Sono io, davvero; è attraverso di me (δι' ἐμοῦ) che colui che vede vede il Padre e il Figlio e, vedendo, è rapito fuori del visibile»<sup>ix</sup>.

---

Pietro Gribaudi Editore, Torino 1985, pp. 467-468.

<sup>viii</sup>Domenica della santa Pentecoste, ὄρθρος, in *Anthologion di tutto l'anno*, vol. 3, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, p. 533 (Φῶς ὁ Πατήρ, φῶς ὁ Λόγος, φῶς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα).

<sup>ix</sup>*Trattati etici*, VIII, 102-110. Cf. SC 129, pp. 208-210. Un altro, tra i numerosissimi, possibili frammenti: «Nella notte stessa, nella stessa oscurità / vedo Cristo che in modo tremendo mi apre i cieli, / Cristo stesso che si piega verso di me e a me si mostra / con il Padre e lo Spirito, Luce tre volte santa, / unica nei Tre e i Tre in una sola Luce. / Cer-

Ecco qui, ancora, la *parola* e la *compagnia* di un santo di anni recenti – l’archimandrita Sofronio Sakharov (1896-1993)<sup>x</sup>, discepolo dello starec e santo Silvano dell’Athos –, che riporta, anch’egli, la propria esperienza di Dio (ovvero della Luce): «Non senza timore l’anima si decide a parlare della Luce che visita l’uomo assetato di vedere il Volto del Senza-principio. La natura di questa Luce è misteriosa. Con quali termini si potrebbe descriverla? Pur essendo incomprensibile, invisibile, talvolta diviene visibile perfino ai nostri occhi corporei. Gioiosa e delicata, attira a sé sia il cuore sia l’intelletto, tanto da far dimenticare la terra, rapiti, come si è, in un altro mondo. Ciò può accadere in pieno giorno come nell’oscurità della notte. Per quanto dolce, è tuttavia più potente di tutto ciò che ci circonda [...]. Lo spirito esulta: questa Luce è Dio; essa è onnipotente e, nello stesso tempo, ineffabilmente dolce. Oh, con quanta attenzione tratta l’uomo! Guarisce il cuore spezzato dalla disperazione; ispira con la speranza della vittoria l’anima appesantita dal peccato [...]. Tale Luce che procede dal Padre è Luce di amore e di cono-

---

tamente i Tre sono la Luce e la Luce unica i Tre (αὐτὰ τὸ φῶς πάντως εἰσὶ, καὶ τὸ φῶς ἐν τὰ τρία). / Luce che, più del sole, illumina la mia anima / e fa risplendere il mio intelletto ottenebrato» (Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, XI, 35-42, a cura di F. Trisoglio, Città Nuova, Roma 2014, p. 48). Ancora un passaggio: «Di nuovo la Luce mi illumina, di nuovo si fa vedere chiaramente, / di nuovo apre i cieli, di nuovo fende la notte / [...], / di nuovo mi fa uscire da tutte le realtà visibili. / [...] / Mentre tutto rimane com’è, si accosta a me / la Luce, e mi solleva al di sopra di tutto, / e mentre mi trovo in mezzo a tutto, essa mi porta fuori di tutto» (Ibid., XI, 1-2.4.13-15, p. 215).

<sup>x</sup>Canonizzato dal patriarcato di Costantinopoli nel 2019.

scenza, ma di un amore e di una conoscenza particolari. Questi due elementi si fondono e diventano uno, e uno rimangono nell'eternità. L'amore ci unisce nell'Essere medesimo, con l'Essere medesimo. Ed ecco, rimaniamo nell'Essere *e lo conosciamo* per mezzo della nostra unione con lui. Quanto a formulare un tale evento in parole, bisogna rinunciarci. L'attrazione amorosa verso l'Essere è così forte che il nostro spirito non riesce a fermare la sua attenzione su nulla di ciò che accade intorno a noi, anche se vive nel pieno di tale realtà. Non vi è ritorno su se stessi. Lo spirito è interamente teso a palpare l'Impalpabile, a contenere l'Incontenibile, a comprendere l'Incomprensibile, a rimanere soltanto in lui e non vedere altro [...]. In un'unica Luce appaiono sia Cristo sia lo Spirito Santo. Tale Luce testimonia la divinità di Cristo, poiché è impossibile non riconoscere Dio in quella Luce di cui qui discorriamo. Le sue energie sono indescrivibili. In essa è presente l'eternità; in essa si trova anche l'ineffabile beatitudine dell'amore. In essa il nostro spirito vede orizzonti sconfinati. Non improvvisamente ma progressivamente, lo spirito scopre profondità sempre nuove in quella *fenditura luminosa* del cielo "dove si trova Dio" (cf. Es 20,21)»<sup>xi</sup>.

I santi: gli iniziati e gli iniziatori alla Luce...

Conoscere gli dèi per grazia, per conoscere colui che è Dio per natura. Unirsi agli dèi per grazia, per unirsi a colui che è Dio per natura. Imparare dagli dèi per grazia, per imparare da colui che è Dio per natura. Imitare gli dèi per grazia, per imitare colui che è Dio per natura. Pregare gli dèi per grazia, perché intercedano presso colui che è Dio per natura...

---

<sup>xi</sup> "Vedremo Dio com'è". *Autobiografia spirituale*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte-Schio 1998, pp. 213-215.205.

«Figlio mio, di colui che ti annuncia la parola di Dio ti *ricorderai* notte e giorno, lo *onorerai* come il Signore. Infatti, là ove è proclamata la signoria, ivi è presente il Signore. *Cercherai* ogni giorno i volti dei santi (τὰ πρόσωπα των ἁγίων), per trovare sostegno nelle loro parole»<sup>xii</sup>. Ricordare («ti ricorderai»: μνησθήση), onorare («onorerai»: τιμήσεις), cercare («cercherai»: ἐκζητήσεις) i volti dei santi, «ogni giorno», per poter salire la montagna del Dio trinitario... Non siamo soli in questa difficile ascesa: ci è stata data una compagnia. Una compagnia di innamorati. Di trafitti d'amore. Che conoscono bene i sentieri per arrivare all'Amato<sup>xiii</sup>. Perché, rapiti dalla Luce, hanno

---

<sup>xii</sup>*Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, IV, 1-2, a cura di G. Visonà, Paoline, Milano 2000, p. 301.

<sup>xiii</sup>Uno di tali santi – sempre di anni recenti (nato nel 1924, morto nel 1994) – è san Paisios dell'Athos. Il metropolita Hierotheos Vlachos così ne traccia i *tre principali contrassegni teologici*: «Il primo contrassegno era la forte brama che aveva, il grande amore per Dio, lo slancio vigoroso, che si manifestava nell'ascesi incredibile che faceva – nonché la preghiera infuocata con cui si rivolgeva a Dio –. Elementi, tutti, che si ritrovano in grandi asceti. Quando lo incontravo, pensavo di vedere uno degli straordinari asceti eremiti del IV secolo, mi sembrava, cioè, di tornare indietro di diciassette secoli [...]. Aveva ereditato tutta la tradizione e la vita dell'ascetismo-eremitismo antico. E poiché provava un amore così intenso e una brama così forte per Dio, il suo cuore era come un grande vulcano da cui usciva una lava spirituale, l'ardente preghiera ininterrotta. Vivendo in una simile condizione, è cresciuto spiritualmente, è maturato spiritualmente, è pervenuto a grandi misure di vita spirituale: in ragione di ciò, nella Luce, egli vedeva Cristo, la Santissima, gli angeli e i santi, comunicava con la Chiesa celeste e partecipava alla divina Liturgia del cielo. Una volta gli chiesi: “So che i testi ci dicono

---

che ciascun uomo ha il proprio angelo custode. Lei cosa pensa: ci sono angeli custodi per ogni uomo?”. E quegli, con la semplicità di un bambino piccolo, mi rispose: “Spesso io vedo il mio angelo custode accanto a me e lo abbraccio!”. Tale era il rapporto spirituale che lo legava all’intera Chiesa celeste e con tale semplice modalità si comportava e viveva. In forza, dunque, del grande desiderio che aveva di Dio e della sua unione con lui, egli è maturato spiritualmente ed è divenuto un profondissimo teologo: teologo, infatti, non è chi possiede conoscenze storiche e intellettuali, chi ha terminato i suoi studi in una Facoltà di teologia, ma chi vede Dio ed è, di conseguenza, un teopto. Il *secondo contrassegno* di san Paisios, che è effetto del primo, è il seguente: proprio perché è maturato spiritualmente ed è pervenuto a grandi altezze nella vita spirituale, egli è diventato come un fanciullo nella purezza del cuore e in tutte le sue proprie espressioni. Una regola della vita spirituale è questa: quanto più uno matura spiritualmente, quanto più uno cresce nell’età spirituale, “nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4, 13), tanto più diventa piccolo, non solo nella testa ma anche nel cuore. Cristo ha dichiarato: “Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli” (Mt 18, 3) [...]. Intendo dire che Paisios ha acquisito un cuore purissimo, pari a quello di un bimbo; la sua anima era tutta luminosa, inondata dalla Luce di Dio; era diventato un angelo terrestre. Quando lo avvicinavi, scorgevi tale purezza nei suoi occhi, nelle parole che diceva, nell’amore puro e sincero che traboccava da un’anima piena di luce [...]. Egli ha acquisito la santa semplicità, che non equivale ai modi semplici nel comportamento, ma all’unificazione dell’intera esistenza. Dio è semplice e l’uomo che si unisce a Dio si unifica interiormente, non conosce passioni, perché tutte le potenze dell’anima si sono unite e orientate verso Dio: egli sperimenta la santa semplicità [...]. San Paisios, di conseguenza, in quanto maturo spiritualmente, è giunto fino al Paradiso: sperimentava stati celesti, viveva fin da ora ciò che chiamiamo “vita escatologica”. Perché l’*éschaton* non è solo la vita che segue la seconda venuta di Cristo, ma anche ciò

---

che sperimenta il santo sin da questa vita, quando vede Cristo nella sua gloria. Cristo è l'*éschaton* e, con la sua incarnazione, è entrato nella storia e nel mondo e ha dato la possibilità a quanti si uniscono a lui di vivere l'*éschaton* fin dalla vita presente. Il *terzo contrassegno*, conseguenza e continuazione dei due precedenti, è il fatto che san Paisios è divenuto un polo naturale di attrazione degli uomini, è diventato una calamita spirituale che attraeva a sé le persone – ad attrarle, nella realtà, era la grazia di Dio che in lui abitava riccamente –. Ogni giorno centinaia di persone lo visitavano nella sua umile kalýva e ad ogni persona egli diceva ciò di cui quella aveva bisogno, perché aveva acquisito una grande sapienza spirituale, il suo intelletto era penetrante [...]» (H. Vlachos, *San Paisios l'Aghiorita come teologo esperienziale*, Edizioni del Sacro Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadeia 2016, pp. 194-197 [in greco]). Su un altro santo recente – su un altro nostro *compagno* – ascoltiamo le suggestive parole di Basilio di Ivron: «[San Porfirio di Kafsokalyvia (1906-1991)] si fa conoscere come una brezza dello Spirito [...]. Consola e benedice tutti. Arriva perfino alla “casa di tolleranza” – quando, nell'epifania, deve aspergere con l'acqua benedetta –. Non si meraviglia. Gioisce. Canta con tutto il suo cuore il tropario della festa: “Al tuo battesimo nel Giordano, Signore...”. Chiama anche queste creature sofferenti a baciare la croce e la loro “animula tormentata” a trovare consolazione. Si fa conoscere come una benedizione per tutti. Un volto angelico. Un divino bambino che gioca. Un profumo che si espande e incontra ogni anima. È illetterato e sapientissimo. È un poeta divinamente ispirato, plasmatore di parole e di uomini. Dice: Devi essere poeta per diventare cristiano. Cristo non accetta anime grossolane. Dice: Vedevo tutto, sapevo tutto, ma non parlavo. Parlava con discrezione, quando e quanto era necessario, per infondere coraggio all'altro, il sofferente e malato. Per dirgli quanto Dio è amore. Parlava liberamente. E ti trasmetteva il candore infantile del paradiso che aveva dentro di sé [...]. È stato un bambino di Dio sino alla fine» (*La bellezza salverà il mondo*, pp. 97-98).

non solo o non tanto *imparato* librescamente ma sperimentato, *patito*, le cose divine<sup>xiv</sup>! Sono i volti sfolgoranti dei santi della Gerusalemme celeste. E i volti umili dei santi della Gerusalemme terrestre: i santi ancora vivi (manifesti o nascosti) tra noi... A tali compagni affidiamo noi stessi! Essi sono entrati e continuano a entrare nella *Com-pagnia* trinitaria. Essi hanno *condiviso* e continuano a *condividere*, a Emmaus, l'unico *Pane*, abbacinante, dei Tre. Cui sia lode e adorazione nei secoli. Amen.

---

<sup>xiv</sup>Cf. Gregorio il Sinaita, *Utilissimi capitoli*, 127, in *La Filocalia*, vol. 3, p. 566: «È filosofo vero chi sa, in base agli esseri, la Causa degli esseri, o conosce gli esseri dalla Causa, essendo giunto all'unione che oltrepassa l'intelletto e alla fede non mediata, in quanto non ha solo imparato (οὐ μόνον μαθών), ma sperimentato (ο *patito*) le realtà divine (ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα)».

CAPITOLO V  
TEOLOGIA FATTUALE

«Facendo memoria di tutto ciò che è stato fatto per noi...»

Anafora di san Giovanni Crisostomo, cuore della divina liturgia, cuore della Chiesa. Cioè cuore di Emmaus. All'*inizio* il sacerdote prega così:

«È cosa degna e giusta celebrarti, benedirti, lodarti, ringraziarti, adorarti in ogni luogo del tuo dominio. Poiché tu sei il Dio ineffabile, inconcepibile, invisibile, incomprendibile, che sempre è e sempre è lo stesso: tu e il tuo unigenito Figlio e il tuo Spirito santo. Tu dal nulla ci hai tratti all'esistenza e, caduti, ci hai rialzati; e nulla hai tralasciato di fare (ποιῶν) fino a ricondurci al cielo e a donarci il futuro tuo regno. Per tutti questi beni rendiamo grazie a te, all'unigenito tuo Figlio e al tuo Spirito santo: per tutti i benefici a noi fatti (... εὐεργεσιῶν, τῶν εἰς ἡμᾶς γεγενημένων) che conosciamo e che non conosciamo, palesi ed occulti. Ti rendiamo grazie altresì per questa liturgia che ti sei degnato di ricevere dalle nostre mani, benché attendano a te migliaia di Arcangeli, miriadi di Angeli, i

Cherubini e i Serafini dalle sei ali e dai molti occhi, esseri sublimi, alati, (*ad alta voce*) che cantano l'inno di vittoria, acclamando, gridando e dicendo...».

Subito *dopo le parole dell'istituzione e prima dell'epiclesi* santissima, il sacerdote (sottovoce) continua:

«Facendo dunque memoria (Μεμνημένοι) di questo comandamento salvifico [il comando di *prendere*, di *mangiare*, di *bere*] e di *tutto ciò che è stato fatto per noi* (πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων): della croce, del sepolcro, della risurrezione al terzo giorno, dell'ascensione ai cieli, della sessione alla destra, della seconda e gloriosa parusia, (*ad alta voce*) le cose tue da ciò che è tuo a te offriamo, in tutto e per tutto»<sup>i</sup>.

La compagnia dei santi sempre ci indica e sempre ci conduce in una sinassi, in un'assemblea, lì dove la Chiesa (settimanalmente, la domenica, ma in taluni luoghi ogni giorno, e cioè sempre) è raccolta dal suo Signore e con il suo Signore per celebrare il *memoriale*: per «fare memoria». Memoria «di tutto ciò che è stato fatto per noi». In quell'ora tremenda e sfolgorante della divina liturgia, gli occhi interiori dei fedeli, spalancati dallo Spirito

---

<sup>i</sup>Cf. ieromonaco Gregorio Chatziemmanouil, *La divina Liturgia. "Ecco, io sono con voi... sino alla fine del mondo"*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 185-196; *Libro del celebrante. Sluzhebnik*, vol. 1: *Liturgia di san Giovanni Crisostomo – Liturgia di san Basilio Magno*, a cura di V. Polidori, EDB, Bologna 2014, pp. 71-73; *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Qiqajon, Magnano 1996, p. 245.

*rammentatore, ricordatore* (cf. Gv 14, 26)<sup>ii</sup>, abbracciano tutto: dalla creazione al Regno futuro. Lo sguardo penetra tutti i tempi: dal loro inizio alla loro consumazione. E ogni singolo evento (teofanico e salvifico) che segna di sé ogni singolo tempo. Tutto è contemplato in adorazione. Tutto, soprattutto, è partecipato sperimentalmente. Perché «fare memoria» significa questo: “vedo” e “vivo”. “Vedo” proprio perché “vivo”. “Vedo” e “vivo” l’azione

---

<sup>ii</sup>Un testo (scintillante di bellezza) sulla *luce* che è lo Spirito, Spirito che apre la *luce* che è Cristo, Cristo che fa entrare nella *luce* inaccessibile che è il Padre: «Che altro è la chiave della conoscenza (ἡ κλείς... τῆς γνώσεως) se non la grazia dello Spirito santo [...], quella grazia che – è assolutamente vero – produce la conoscenza mediante l’illuminazione e apre il nostro intelletto chiuso e velato [...]? La porta (ἡ θύρα) è il Figlio: *Io sono la porta* (Gv 10, 7.9); la chiave (ἡ κλείς) della porta è lo Spirito santo: *Ricevete lo Spirito santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti* (Gv 20, 22s.); la casa (οἰκία) è il Padre: *Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore* (Gv 14, 2). Prestate dunque grande attenzione al significato spirituale della parola. Quindi, se la chiave non apre [...], la porta non si apre; ma se la porta non viene aperta, nessuno entra nella casa del Padre, come dice il Cristo: *Nessuno viene al Padre se non attraverso di me* (Gv 14, 6) [...]. Vedi come è mediante lo Spirito – o, piuttosto, nello Spirito – che il Padre e il Figlio, inseparabilmente, sono conosciuti? [...] Si chiama infatti “chiave” (κλείς) lo Spirito santo, perché mediante lui e in lui, prima di tutto, noi risplendiamo nel nostro intelletto e, purificati, siamo illuminati dalla luce della conoscenza, siamo battezzati dall’alto, rigenerati e chiamati figli di Dio [...]. È lui dunque che ci mostra la porta, porta che è luce, e la porta ci insegna che anche colui che abita nella casa è luce inaccessibile» (Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesi*, XXXIII, pp. 474-476).

creatrice di Dio, che chiama dal non essere all'essere (con una parola che è atto, realtà). “Vedo” e “vivo” l'azione provvidenziale e terapeutica di Dio nella storia, che chiama dall'infermità del peccato alla guarigione e alla deificazione per grazia (con parole che sono atti, realtà) – ossia tutta l'economia di salvezza, in tutte le sue fasi, in tutte le sue cadenze, in tutti i suoi accenti, fino al culmine: croce e sepolcro, risurrezione e ascensione, dono del Pneuma divino, seconda e gloriosa venuta –. “Vedo” e “vivo”, soprattutto, chi è il principio di tutto, il centro di tutto, il fine di tutto (e anzitutto dell'uomo<sup>iii</sup>): il Logos eterno creatore del tempo, entrato nel tempo per aprire il tempo all'eternità. E, con il Logos – Uno dei Tre –, la Triade indivisa. “Vedo” e “vivo” la Trinità santa... In «tutto ciò che è stato fatto per noi».

Nel cuore dell'anafora diveniamo dunque spettatori e partecipi di *eventi*: di eventi del passato ma anche di eventi del secolo futuro («Il secolo futuro – ci chiarisce stupendamente san Nicola Cabasilas – è stato come riversato (ἐνεχέθη) e commisto (ἀνέμιγν) a questo presente»<sup>iv</sup>), eventi che si concentrano, tutti, nell'ora che «è adesso» (νῦν ἔστιν: Cv 4, 23), l'«adesso» della liturgia<sup>v</sup>. Liturgia che è un racconto, suscitato dallo Spirito: un

---

<sup>iii</sup>«In principio Dio ha creato la natura dell'uomo nuovo (διὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον) [...]. Per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero (λογισμὸν), per correre verso di lui il desiderio (ἐπιθυμίαν), e la memoria (μνήμην) per portarlo in noi» (Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, VI, 10, p. 333).

<sup>iv</sup>Ibid., I, 1, p. 66.

<sup>v</sup>«Con la divina liturgia entriamo in un altro tempo che non è soggetto alla nostra nota misura – passato, presente, futuro –, ma in cui il futuro (il Regno che viene), inondando di luce il passato, ci viene offerto come

racconto – in azione<sup>vi</sup> – di azioni che ci coinvolgono tutti e totalmente... Un racconto in azione di una Trinità in azione... Sempre in azione: «Il Padre mio agisce anche ora e anch'io agisco» (Gv 5, 17). Di una Trinità *economica*<sup>vii</sup>. I cui occhi penetranti

---

stabile e luminoso presente. Così nella divina liturgia – che è il mistero di Cristo – l'alpha e l'omega, ciò che è primo e ciò che è ultimo, l'inizio e la fine sono contemporaneamente presenti [...]. Nella grazia della divina liturgia ciò che è futuro è già *compiuto*, e come tale è indicato, poiché il Cristo che offre il sacrificio ed è offerto in sacrificio è “al di sopra d'ogni luogo e tempo e proprietà del creato” (Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, II/2, 6, 2). Nella divina liturgia viviamo “l'ora che viene, ed è adesso” (Gv 4, 23). Viviamo l'ora di Cristo il quale, incessantemente, “va e viene” (Gv 14, 28)» (ierom. Gregorio Chatziemmanouil, *La divina Liturgia...*, pp. 198-199).

<sup>vi</sup>È san Nicola Cabasilas a parlare di *praktikê diêghêsis* (πρακτικῆ διήγησις), di «racconto in azione». Cf. Id., *Commento alla Divina Liturgia*, VI, a cura di M.M.E. Pedrone-M. Di Monte, Monasterium 2019, p. 30; PG 150, 381A.

<sup>vii</sup>«La teologia patristica distingue nella sua triadologia tra Trinità *teologica* ed *economica*. La Trinità della teologia è la Trinità in se stessa, nella sua esistenza eterna, senza, assolutamente, alcun riferimento alla creazione. Al contrario, la Trinità dell'economia è la Trinità nel suo rapporto precisamente con la creazione [...]. Tale distinzione non è sottolineata con chiarezza nei primi Padri, ad esempio negli Apologeti. È messa in risalto soprattutto, a causa del pericolo dell'eresia ariana, da Atanasio Magno e dai Padri cappadoci, quando c'è la viva necessità di dimostrare che l'esistenza eterna del Logos come consustanziale al Padre è un fatto reale ed eterno di per se stesso, indipendente dalla volontà del Padre di creare, attraverso il Figlio, nello Spirito santo, un altro essere totalmente diverso – creato, per l'appunto – al di fuori di sé. Questa attività creatrice della volontà del Dio trinitario, attraverso i

sono fissi sul mondo e le cui mani affondano, per lavorarla, nella pasta della storia.

La compagnia dei santi ci introduce quindi, per iniziarci, sia pure minimamente (senza fondo è l'abisso della Divinità...), alla Triade beata della *teologia*, nella sinassi, in cui palpiamo con mano la Triade beata dell'*economia*. Lì dove «la memoria delle santissime azioni divine (θεουργιῶν)» è «rinnovata dalle sacre parole (ιερολογίας) e dalle sacre azioni (ιεουργίας) del vescovo»<sup>viii</sup>. Il quale, «stando davanti al divino altare, magnifica le predette sacre divine azioni (ὕμνεϊ τὰς... ἱερὰς θεουργίας) di Gesù, nostra divinissima provvidenza, che egli ha compiute (ἔτελείωσεν), secondo la Scrittura, per la salvezza del genere umano, con il beneplacito del Padre santissimo, nello Spirito santo». Il vescovo anzitutto magnifica, e cioè glorifica, loda, esalta le *teurgie*, le azioni divine compiute da Gesù – Uno dei Tre – a nostro favore. «Poi passa alla simbolica e sacra attuazione (ιεουργίαν) di queste, secondo la tradizione divina». Le *teurgie*, prima magnificate con inni, diventano ora, nonostante la sua indegnità, *ierurgia*, azione sacra del vescovo. Il quale, tramite la propria opera (la propria *ierurgia*) che imita l'opera di Cristo-Dio (la *teurgia*), permette all'opera di Cristo-Dio di rag-

---

suoi atti increati partecipati, non è per lui obbligatoria e cogente, ma un movimento eventuale, assolutamente libero, del suo amore. Sebbene la sua economia ce lo riveli, il Dio trinitario in se stesso trascende infinitamente i limiti della sua opera creatrice e soteriologica nel mondo» (N. Loudovikos, in una pagina interna del sito:

<http://imado.gr/monastery/>).

<sup>viii</sup>Dionigi Areopagita, *La gerarchia ecclesiastica*, III, 3, 12, in Id., *Tutte le opere*, p. 190.

giungere i fedeli. Di raggiungere noi. Il vescovo, «dopo le sacre magnificazioni delle azioni divine (θεουργιῶν), si scusa di dover compiere quella sacra azione (τῆς... ἱερουργίας) che lo trascende, anzitutto proclamando santamente davanti al Signore: “Sei tu che hai detto: *Fate questo in memoria di me*”. In seguito, dopo aver domandato di diventare degno di questa sacra azione (τῆς... ἱερουργίας) che imita Dio, di compiere i divini misteri imitando lo stesso Cristo e di distribuirli in piena innocenza, e che i partecipanti possano ricevere santamente le cose sacre, opera (ἱερουργεῖ) i divinissimi misteri». Per approdare, finalmente, all’atto della *comunione*, quando, dividendo in molte parti il pane e spartendo fra tutti l’unica bevanda del calice, «simbolicamente moltiplica e distribuisce l’unità (συμβολικῶς τὴν ἐνότητα πληθύνει καὶ διανέμει)»<sup>ix</sup>.

Una questione di “opere”, di “azioni”, la liturgia: quelle, anzitutto, di Cristo-Dio (attuate nello Spirito, secondo il beneplacito del Padre), che diventano nostre tramite le “opere”, le “azioni” del vescovo, le quali imitano, sull’altare, quelle divine. Perché noi diventiamo “uno”. Con Gesù, anzitutto, e, tramite lui, con la Triade una e indivisa. Un’“unità”, questa, che subito però si propaga – benefica onda di benefica vita... – nel nostro io più profondo, unificandolo, e nel nostro rapporto con il prossimo e con la creazione tutta, unificandoci con l’uno e con l’altra (quando il diavolo ci regala soltanto dissociazioni e divisioni...).

Non sarà – la liturgia – cattedra<sup>x</sup> da cui apprendere la teolo-

---

<sup>ix</sup>Ibid., pp. 190-191.

<sup>x</sup>«Il coro della chiesa è una cattedra di teologia». L’espressione è di padre Cyprien Kern, citato da C. Andronikof nel suo libro: *Il senso delle feste/I*

gia (anzitutto *economica*)? Non dovrà determinare – la liturgia – la grammatica e la sintassi della teologia (anzitutto *economica*)? La teologia non può essere, in prima istanza, che una teologia di eventi, di fatti, di atti divini: quegli eventi *magnificati* e *vissuti* (sperimentati) nell'«adesso» della liturgia; quegli eventi la cui estensione va dalla creazione alla nuova creazione (ai cieli nuovi e alla terra nuova del Regno); quegli eventi che hanno come centro, come ricapitolazione, l'«evento» - Cristo, il «fatto» - Cristo, che arde sull'altare della Chiesa (nel suo Pane impastato di Spirito e nel suo Vino sfavillante di Fuoco<sup>xi</sup>) – è in lui che si rivela la verità del Roveto trinitario; è nella divinizzazione della sua umanità che si rivela la verità del rovetto umano<sup>xii</sup> –. Teologia,

---

(*Il ciclo fisso*), A.V.E., Roma 1973, p. 9.

<sup>xi</sup>«Nel tuo Pane è nascosto lo Spirito che non si può mangiare; nel tuo Vino dimora il Fuoco che non si può bere. Lo Spirito è nel tuo Pane, il Fuoco nel tuo Vino» (Efrem il Siro, *Inno sulla Fede*, X; cf. S.P. Brock, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Lipa, Roma 2019, p. 231).

<sup>xiii</sup>Il metropolita Hierotheos Vlachos elenca – presentando un libro di dogmatica del prof. Vasileios Tsigkos – sei criteri ermeneutici che il teologo che ha il dono di essere tale fa propri: «La *prima* chiave ermeneutica è l'espressione di san Gregorio il Teologo: “Parlare di Dio è impossibile, comprenderlo è ancora più impossibile”, che porta alla distinzione tra teologia ed economia: altro, cioè, è il mistero del Dio trinitario, altro il mistero dell'incarnazione del Figlio e Logos di Dio e altro il modo in cui l'uomo si esprime su Dio. Nella stessa prospettiva si inseriscono anche le distinzioni tra creato e increato, e tra essenza ed atti di Dio. Il *secondo* criterio ermeneutico è dato dal mistero della persona e dell'opera di Gesù Cristo, cioè dalla cristologia. La cristologia porta alla triadologia e poi all'antropologia. Cristo rivela il Padre e manifesta lo Spirito santo, ma Cristo manifesta, altresì, il mistero dell'uomo. Il

anzitutto, di eventi, la teologia: eventi di Dio, ma anche di quanti – i divinizzati – sono entrati totalmente in tali eventi divini e si sono lasciati infiammare da essi. Teologia fattuale, anzitutto, la teologia: riguarda fatti e accadimenti, realtà concrete e “referenti” (“cose”: *prágmata*, πράγματα). A precedere è sempre la *vita* carismatica (esperita, come un dono, nella sinassi), con le sue azioni e i suoi attori; a seguire è sempre la *teologia* carismatica, con i suoi balbettii, che pure sono un dono, sulla vita...

Ce ne giunge un’eco dai Padri.

Gregorio il Teologo: «La nostra salvezza non risiede nelle parole (ἐν ῥήμασιν), ma nei fatti/nelle cose (πράγμασι)»<sup>xiii</sup>. «Per noi

---

*terzo* criterio ermeneutico: la teologia è legata strettamente alla storia, dato che la rivelazione di Dio è avvenuta nella storia, per cui la teologia è “teologia di eventi”. Il *quarto* criterio ermeneutico è il fatto che la teologia dei Padri è ecclesiocentrica, è “il frutto di una vita carismatica e un servizio reso a tutto il corpo ecclesiale”. L’insegnamento dogmatico è testimoniato dentro la prassi liturgica della Chiesa. I Padri non facevano teologia occasionalmente. Il *quinto* criterio ermeneutico è quello “terapeutico e soteriologico”. In tutti i testi biblici, patristici e liturgici la terminologia che parla della salvezza dell’uomo è medica. Quando si parla di terapia in Cristo si intende la conversione, che porta alla deificazione attraverso i gradini ascetici e gli stadi della purificazione, dell’illuminazione e della divinizzazione. Il *sesto* criterio ermeneutico: la dogmatica della Chiesa è unica e indivisibile, nonostante il fatto che essa si segmenti in ambiti tematici per l’esame di argomenti particolari. In tal modo, non si separa la triadologia dalla cristologia, dalla pneumatologia, dall’ecclesiologia, dall’antropologia e dalla soteriologia» ([http://oodegr.co/oode/biblia/kritiki/dogmatikh\\_tsigou\\_1.htm](http://oodegr.co/oode/biblia/kritiki/dogmatikh_tsigou_1.htm)).

<sup>xiii</sup>Orazione 43. Orazione funebre per il grande Basilio, 68, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 1107.

la verità non è nei nomi (ἐν ὀνόμασιν), ma nei fatti/nelle cose (ἐν πράγμασιν)»<sup>xiv</sup>.

Gregorio di Nissa: «La vera potenza e potestà e dominio e autorità divina non ha, secondo il nostro insegnamento, nelle sillabe il proprio essere (οὐκ ἐν συλλαβαῖς τὸ εἶναι ἔχει)»<sup>xv</sup>.

Massimo il Confessore: «Perché il mistero della nostra salvezza non consiste in sillabe (ἐν συλλαβαῖς) ma in significati (ἐν νοήμασι) e in fatti/in cose (πράγμασι)»<sup>xvi</sup>.

Gregorio Palamas, riprendendo Gregorio il Teologo: «Non in parole (ἐν ῥήμασιν) sta per noi la verità (ἀλήθεια) e la retta fede (εὐσέβεια), ma in fatti/in cose (ἐν πράγμασι)»<sup>xvii</sup>.

La Trinità creatrice di «fatti» e «fatto»<sup>xviii</sup> essa stessa...

---

<sup>xiv</sup>Orazione 29, *Prima orazione sul Figlio*, 13, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 709.

<sup>xv</sup>*Contro Eunomio*, II, 291, in Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, p. 1121.

<sup>xvi</sup>*Lettera XIX. A Pirro, santissimo presbitero ed igumeno*, PG 91, 596.

<sup>xvii</sup>*Tomo sinodale del 1351*, 9, PG 151, 725. Cf. anche *A Filoteo*, 6 (in Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia*, p. 979); *La falsa dimostrazione e l'empietà di Grigoras. Secondo discorso*, 78 (in Id., *Dal sovrassenziale all'essenza. Confutazioni, Discussioni, Scritti confessionali, Documenti dalla prigionia tra i Turchi*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2005, p. 1089).

<sup>xviii</sup>I Padri della Chiesa, ad esempio i Cappadoci, «chiamano fatti (*prágmata* - πράγματα) le stesse persone della Trinità santa, in altre parole, la divinità increata, come pure l'intera creazione»: V.A. Tsigkos, *Introduzione alla gnoseologia teologica di san Gregorio Palamas*, Pournara, Salonico 2010, p. 128, nota 342, in cui si cita N. Matsoukas [in greco]. Cf. Id., *Temi di dogmatica della Chiesa ortodossa*, Salonico 2014, nota 9, p. 22 [in greco].

«Fatti» in cui ci battezza la liturgia e in cui tutta si immerge la teologia... «Fatti», «eventi», «opere», «realtà concrete», «cose»<sup>xix</sup>, e non categorie razionali, filosofiche, metafisiche<sup>xx</sup>. Mai.

---

<sup>xix</sup>«I dogmi sono, in primo luogo, cose [πράγματα] e non “detti” [ρήματα] o concetti [έννοιες] oppure parole [λέξεις]. Di conseguenza, la metodologia dei Padri ortodossi ha come fondamento l’esperienza e le cose; il teologo vede, describe, approfondisce e interpreta queste cose e non incomincerà mai dai concetti e dai sillogismi, come facevano gli scolastici, per trovare le cose» (N.A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 1, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, pp. 109-110).

<sup>xx</sup>«La teologia ortodossa, come è stata sviluppata dai santi Padri, non solo non è legata alla metafisica classica e cristiana, come in precedenza abbiamo osservato, ma, di fatto, è anti-metafisica. Nella Chiesa ortodossa non crediamo nella distinzione tra realtà fisiche e metafisiche [...], ma nella distinzione tra creato e increato. E riconosciamo, in particolare, che, mentre esiste una differenza abissale tra creato e increato, dato che l’increato non ha principio, fine e corruzione, come avviene per il creato, l’increato penetra, tuttavia, nelle realtà create e agisce in esse. L’atto l’increato di Dio, pertanto, non si trova al di là delle realtà della natura, in un mondo sovranaturale, ma crea, si prende cura e santifica le realtà create. Nella Chiesa ortodossa non crediamo nell’esistenza di un Ente nel quale sussiste il mondo delle idee come archetipi degli esseri; crediamo, invece, che Dio [...] è trinitario (tre persone) e ha creato il mondo in modo positivo dal non essere, da una materia inesistente. Ancora: Dio non è il primo motore immobile, ma muove e si muove verso l’uomo e attira a sé gli esseri che accolgono il suo amore. È significativo il fatto che tutte le teorie delle metafisiche classiche siano state condannate dai Padri della Chiesa. San Gregorio il Teologo, in una sua omelia sulla teologia ortodossa, proponeva ai suoi uditori: “Combatti le idee di Platone” (*Orazione 27, 10*); raccomandava loro, altresì, di disfarsi dell’intera ontologia, cosmologia e antropologia degli antichi

---

filosofi. Nel *Synodikón dell'Ortodossia*, poi, che esprime le decisioni del VII e del IX concilio ecumenico, vengono respinte tutte le teorie della metafisica-filosofia in quanto non ortodosse, come, del pari, vengono anatematizzati quanti riconoscono “le idee platoniche come vere”, come “auto-sussistente la materia”, quanti sostengono che “vi è preesistenza delle anime e non dal nulla tutto è stato fatto e creato”. Sono ugualmente colpiti da anatema quanti insegnano che “la materia o le idee sono imprincipiate o co-impricipiate con il Creatore di tutte le cose e Dio” e che tutte le creature “sono eterne e imprincipiate e rimangono immutabili”. La teologia ortodossa, in tal modo, quanto al suo *scopo*, non è assolutamente legata alla metafisica; si lega, invece, alla medicina, poiché cura l'uomo. In tutti i testi biblici e patristici si fa uso di una terminologia medica. Come il medico, allorché attua un intervento – e tenta di guarire, in qualunque modo, l'uomo malato – non può fare metafisica o filosofia, così il teologo ortodosso non può collegare il fine terapeutico della teologia ortodossa con una qualche metafisica fondata sull'immaginazione. Perché, effettivamente, la metafisica-filosofia è speculazione e immaginazione, che lascia l'uomo privo di cura. La teologia ortodossa, del pari, quanto alla *metodologia*, come diceva il compianto p. Giovanni Romanidis, non assomiglia alla filosofia-metafisica, visto che non utilizza l'immaginazione e la speculazione, ma assomiglia alle scienze positive [...], che sono scienze empiriche [...]. I santi, per conoscere Dio, non hanno sviluppato una filosofia e una speculazione, ma hanno fatto un concreto esperimento, cioè hanno osservato i comandamenti di lui, hanno purificato con l'ascesi il proprio intelletto e sono pervenuti alla *theôria*-visione di Dio. Quanti sono giunti alla visione e alla conoscenza del Dio personale sono detti teologi. Successivamente, noi accogliamo la *theôria*-visione dei santi e cerchiamo, con la nostra personale esperienza (esperimento), di confermare tale *theôria*» (Metrop. H. Vlachos, *Teologia post-patristica ed esperienza patristica ecclesiale*, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadeia 2012, pp. 184-186 [in greco]).

I «dogmi» non sono altro che «fatti»<sup>xxi</sup>...

E dunque, e sempre, in ogni Emmaus: Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo – il Fatto supremo –. Amen.

---

<sup>xxi</sup>«I dogmi, in quanto *fatti*, descrivono un modo di vita; per questo sono i cartelli indicatori, i confini sicuri della vera fede ed esistenza in Cristo dei membri della comunità ecclesiale» (V.A. Tsigkos, *Dogmatica della Chiesa ortodossa*, Ostrakon Publishing, Salonico 2017, p. 24 [in greco]). Un frammento del Palamas spiazza ogni nostro logorroico intellettualismo: «Noi non riteniamo che la conoscenza ottenuta con le parole e i sillogismi sia un'opinione vera, ma riteniamo che lo sia quella dimostrata attraverso le opere e la vita (δι' ἔργων τε καὶ βίου ἀποδεικνυμένην), la sola che è non soltanto vera, ma anche sicura e incrollabile. Infatti si dice che “ogni parola controbatte una parola, ma quale parola può controbattere una vita?” (“Λόγῳ” γάρ, φησί, “παλαίει πᾶς λόγος, βίῳ δὲ τίς;”)» (*In difesa dei santi esicasti. Prima triade*, III, 13, in Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina*, p. 391; cf. Gregorio di Nazianzo, *Poemata moralia*, 33, 12, PG 37, 929: Λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος, βίῳ δὲ τίς;). Nella santa sinassi della Chiesa noi veniamo immersi – battezzati, appunto – nelle “opere” e nella “vita” della Triade beata, “opere” e “vita” che costituiscono l'unica possibile sua dimostrazione. Quale *parola* potrà allora contestare quel *fatto* mirabile che, in ogni liturgia, noi viviamo: il Figlio che, «mosso dallo Spirito eterno, offre se stesso senza macchia a Dio» Padre, «per purificare la nostra coscienza dalle opere di morte, perché serviamo al Dio vivente» (cf. Eb 9, 14)?

CAPITOLO VI  
LA STRUTTURA *LOGICA*  
– CRISTICA – DELLA CREAZIONE  
«Le fondamenta della terra: i *lógoi* degli esseri»<sup>i</sup>

Padre Nikolaos Loudovikos. Nasce a Volos, in Grecia, nel 1959. Studi di psicologia e pedagogia, filosofia e teologia ad Atene e a Salonico, a Parigi e a Cambridge. Docente – attualmente – di dogmatica e filosofia presso l'Accademia Ecclesiastica Universitaria di Salonico e Visiting Professor presso l'Institute for Orthodox Christian Studies di Cambridge. In una delle sue opere più impegnative, consacrata a san Massimo il Confessore, scrive:

«Possiamo dunque e dobbiamo dire che attestare l'identificazione dei *lógoi* con i “buoni voleri”, lo “scopo divino” e la “buona intenzione” di Dio [...] e fare esperienza dell'incarnazione eucaristica del Logos (che è la perpetua presenza della sua incarnazione storica) sono, secondo san

---

<sup>i</sup>τὰ θεμέλια τῆς οἰκουμένης; Elia Presbitero ed Ecdico, *Capitoli gnostici*, 13, in *La Filocalia*, vol. 2, pp. 431-432.

Massimo, la medesima cosa. Ossia: penetrare il mistero dell'incarnazione eucaristica di Cristo, la quale manifesta per noi la sua incarnazione storica e anzitutto la risurrezione come ultima e incondizionata volontà di Dio sulla creazione, e penetrare il mistero dell'ultima struttura dei *lógoi* degli esseri è un solo e medesimo atto spirituale»<sup>ii</sup>.

La compagnia dei santi ci ha portati (e sempre ci porta) nel cuore della sinassi: a Emmaus. Lì dove, “vivendo” e “sperimentando”, nella *ierurgia*, la *teurgia*, “mangiando” e “bevendo” l'eucarestia, arriviamo a conoscere, e cioè a mangiare e a bere, anche il significato degli esseri... «Il mistero dell'incarnazione del Logos contiene il senso (τὴν δόναμιν) di tutti gli enigmi e di tutte le figure della Scrittura, nonché la scienza (τὴν ἐπιστήμην) delle creature visibili e intelligibili. Chi ha conosciuto il mistero della croce e del sepolcro ha conosciuto le ragioni (τοὺς λόγους) di tali cose. Chi poi è stato iniziato alla potenza arcana della risurrezione, ha conosciuto lo scopo (τὸν... σκοπὸν) per il quale Dio in principio ha fatto sussistere tutte le cose»<sup>iii</sup>. Vuoi conoscere il *sensu* della Scrittura? Vuoi avere *scienza* della natura? Devi avere, quale unica chiave, l'incarnazione del Logos, che l'euca-

---

<sup>ii</sup>*L'ontologia eucaristica. I fondamenti eucaristici dell'essere, come divenire in comunione, nell'ontologia escatologica di san Massimo il Confessore*, Domos, Atene 1992, p. 120 [in greco]. Il libro ha conosciuto anche una versione inglese (con revisioni e aggiunte rispetto all'originale greco): *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts 2010.

<sup>iii</sup>*Duecento capitoli... Prima centuria*, 66, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 126.

ristia – Emmaus! – sempre ripresenta e prolunga<sup>iv</sup>. Vuoi conoscere le *ragioni* e lo *scopo* di tutto? Devi avere, quale unica chiave, la pasqua del Logos, che l’eucaristia – Emmaus! – sempre ripresenta e prolunga. Se non hai lui, e lui incarnato, crocifisso, sepolto e risorto, non hai, e cioè non conosci, né Scrittura né natura creata (visibile e invisibile). In questo senso e in questa scienza, in queste ragioni e in questo scopo ci battezza la sinassi, l’eucarestia. Dove, anticipando l’escatologia, la creazione trova il suo compimento: essere, nella Chiesa<sup>v</sup>, il corpo e il sangue del

---

<sup>iv</sup>Un testo semplicemente stupendo: «Il Logos sovraessenziale e creatore di tutti gli esseri, quando volle venire all’essere [incarnarsi], come egli sa, portò con sé, assieme ai noemi incomprensibili della propria divinità, i *lógoi* naturali di tutti gli esseri visibili e intelligibili – tra i quali, diciamo, i *lógoi* degli intelligibili sono il sangue del Logos e i *lógoi* dei sensibili sono la carne visibile del Logos –. Poiché dunque il Logos è maestro dei *lógoi* spirituali presenti sia nelle realtà visibili sia nelle realtà intelligibili, egli dà, come si conviene e a ragione, a coloro che ne sono degni da mangiare come carne la scienza contenuta nei *lógoi* delle realtà visibili e come sangue da bere la conoscenza contenuta nei *lógoi* delle realtà intelligibili [...]. Non dà tuttavia le sue ossa, cioè i *lógoi* concernenti la divinità, che trascendono l’intellezione, infinitamente lontani, alla pari, da ogni natura creata, perché la natura degli esseri non è in grado, attraverso nessuna facoltà, di accoglierli» (Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, 35, PG 90, 377; SC 529, p. 375). Nel Logos incarnato ed eucaristico trovo dunque i significati (i *lógoi*), accessibili, di tutte le realtà (visibili e intelligibili), ma altresì il rimando ai significati inaccessibili della divinità...

<sup>v</sup>«Creazione del mondo è la costituzione della Chiesa»: Gregorio di Nissa, *Omelia sul Cantico dei cantici*, XIII, a cura di V. Bonato, EDB, Bologna 1995, p. 211 (PG 44, 1049: κόσμου γὰρ κτίσις ἐστὶν ἡ τῆς

Logos. Dove il termine è già attinto, e la creazione è diventata pura trasparenza. Trasparenza *logica*...

Sulla mensa della Chiesa, nella coppa e nel pane di Sole<sup>vi</sup>, brillano, dunque, anche i *lógoi* degli esseri, anche i *lógoi* della creazione. Che rinviano al Logos incarnato e pasquale. Logos che, prima di incarnarsi dalla Vergine, si è, per così dire, incarnato nel mondo creato: «Il Logos in modo ineffabile (ἀπορρήτως) per causa nostra si è nascosto (ἐγκρύψας) nei *lógoi* degli esseri e in modo analogico (ἀναλόγως) viene indicato mediante ciascuna delle cose visibili, come attraverso delle lettere (ὡς διά τιῶν γραμμάτων): rimane tutto intero nella sua pienezza in tutte intere le cose, e completo, tutto intero e non diminuito, si trova nelle singole cose, perché è invariato e sempre uguale nelle cose varie, semplice e non composto nelle cose composte, privo di inizio nelle cose sottoposte a un inizio, invisibile nelle visibili, intangibile nelle tangibili»<sup>vii</sup>. Il Logos sempre vuole incarnarsi. Si in-

---

ἐκκλησίας κατασκευή). «Tutta la creazione è stata creata come Chiesa e costituisce la Chiesa [...]. Si tratta dell'onnitività della creazione nel Logos (*logosno svedinstvo*) e della teleologia della creazione nel Logos (*logosna svecelishodnost*)» (J. Popović, *L'uomo e il Dio-uomo*, p. 157).

<sup>vi</sup>«Come il sole quando sorge e illumina il mondo mostra se stesso e le cose da lui illuminate, così anche il Sole di giustizia, sorgendo nell'intelletto puro, mostra se stesso e i *lógoi* (τοὺς λόγους) di tutte le cose che sono state e saranno fatte da lui» (Massimo il Confessore, *Sulla carità. Prima centuria*, 95, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 61).

<sup>vii</sup>Id., *Ambiguorum liber*, PG 91, 1285D. In traduzione italiana: *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 431.

carna – lo abbiamo adesso visto – nel ventre degli esseri, nei loro *lógoi* (“lettere” della Parola, del Logos). Si incarna nel ventre della Scrittura: «Il Logos diventa carne mediante ciascuno dei termini scritti»<sup>viii</sup>. Si incarna propriamente – prodigio che supera ogni prodigio: unione ipostatica! – nel ventre di una donna, da cui assume la natura stessa di uomo. E continua a incarnarsi... Continua a cercare ventri di discepoli per prendere carne, spiritualmente, in ciascuno di essi: «Il Logos di Dio, che una volta per tutte è nato secondo la carne, sempre, volontariamente, nasce secondo lo spirito in quelli che lo vogliono, in forza del suo amore per gli uomini»<sup>ix</sup>. Tutto, per il Logos, diviene occasione di na-

---

<sup>viii</sup>Id., *Duecento capitoli... Seconda centuria*, 60, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 151 (Ὁ γὰρ Λόγος, δι' ἐκάστου τῶν ἀναγεγραμμένων ῥημάτων γίνεται σὰρξ). Il contesto – incandescente – della citazione: «Il Logos di Dio è detto carne non solo perché si è incarnato, ma perché il Dio Logos inteso semplicemente nel principio presso Dio Padre (Gv 1, 1-2), possedendo chiari e nudi i tipi della verità relativa agli esseri, non contiene parabole ed enigmi, né racconti che richiedono l'allegoria. Quando però viene agli uomini, che non possono accostarsi ai nudi intelligibili con nudo intelletto, egli, dialogando a partire da cose ad essi familiari, cioè presentandosi per mezzo di una varietà di racconti, enigmi, parabole e discorsi oscuri, diventa carne. Infatti, al primo contatto, il nostro intelletto non può accostarsi al Logos nudo, ma incarnato, cioè alla varietà delle sue espressioni: Logos nella sua natura, ma carne nel suo apparire. Cosicché i più credono di vedere la carne e non il Logos, anche se è in verità il Logos. Infatti il senso della Scrittura non è quello che sembra ai più. Perché *il Logos diventa carne mediante ciascuno dei termini scritti*».

<sup>ix</sup>Id., *Capitoli vari sulla teologia e l'economia, sulla virtù e il vizio. Prima centuria*, 8, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 166).

scita, di incarnazione, di “materializzazione”, di “ispessimento” (*páchynsis* – πάχυνσις)<sup>x</sup>. E ciò per amore folle dell’uomo. Per entrare in *dia-logo* con l’uomo<sup>xi</sup>. Per creare ponti con l’uomo. E portare l’uomo nel ventre inaccessibile della Triade beata.

I *lógoi* degli esseri... Chi accede consapevolmente, con i presupposti dovuti, a quel crogiolo incandescente che è l’eucaristia (a quel crogiolo che è tutta la vita – di grazia e di asceti – della Chiesa, che l’eucaristia ricapitola al massimo grado), e cioè il santo (o chi della santità ha intrapreso la via), se ne va, per le strade del mondo, trasfigurato, nuovo, come Adamo appena uscito dalle mani del Creatore. Ha acquisito altri occhi<sup>xii</sup>. Ha acquisito altri orecchi. Ha acquisito altri sensi. E si muove dunque in mezzo alla natura vedendo e udendo cose che noi, accecati e assordati dalle passioni innaturali, né vediamo né udiamo<sup>xiii</sup>. Il

---

<sup>x</sup>«Colui che è senza carne si incarna, il Logos prende consistenza» materiale (*παχύνεται* – *in materiam dilatatur*): Gregorio di Nazianzo, *Orazione 38*, 2, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 881.

<sup>xi</sup>«Il Dio Logos crea il suo dia-logo, ossia il mondo umano pieno di intenzioni-*lógoi*» (N. Loudovikos, *Deificazione. L’aporia teologica postmoderna*, Armos, Atene 2007, p. 15 [in greco]).

<sup>xii</sup>«Quando si trova nell’illuminazione, l’uomo acquisisce la contemplazione naturale degli esseri, cioè vede, nella creazione, l’atto increato di Dio. Possedendo l’atto di Dio dentro di sé, l’illuminato vede l’atto dello Spirito santo in tutte le creature» (parole di G.S. Romanidis, in Metrop. H. Vlachos, *Dogmatica sperimentale...*, vol. 2, p. 118).

<sup>xiii</sup>Un tale uomo – un tale santo – ha attinto il “secondo cielo”, per parlare in termini paolini. Com’è noto, l’apostolo Paolo, secondo il suo stesso racconto, «è stato rapito fino al terzo cielo» (2Cor 12, 2). Nella stupenda interpretazione di Massimo il Confessore (*Ambiguum liber*,

---

PG 91, 1240: ... τῆς τε πρακτικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς φυσικῆς θεωρίας, καὶ τῆς θεολογικῆς μυσταγωγίας...), «i tre cieli sono, in realtà, i tre stadi della vita spirituale. Il primo cielo rappresenta il fine della filosofia pratica, che è la purificazione del cuore, l'espulsione di ogni pensiero dal cuore. Il secondo cielo rappresenta la contemplazione naturale, che è la conoscenza dei *lógoi* – delle *ragioni* – degli esseri, quando l'uomo, mediante la grazia di Dio, diviene degno di accedere a una tale conoscenza e di avere un'incessante preghiera interiore. Il terzo cielo rappresenta la contemplazione, la teologia, attraverso la quale, con la grazia divina e il rapimento dell'intelletto, si arriva, nella misura del possibile, alla conoscenza dei misteri di Dio, alla conoscenza di tutti i misteri del Regno dei cieli [...]. La teologia, pertanto, è il terzo cielo, che è frutto e risultato della purificazione del cuore e dell'illuminazione dell'intelletto» (H. Vlachos, *La Bella eterna. Il mistero della Chiesa*, pp. 205-206). In maniera corrispondente ai tre cieli di Paolo, sempre nella spiegazione di Massimo, può essere letto l'uomo stesso nei suoi tre elementi costitutivi: corpo, anima e intelletto, elementi che raffigurano la chiesa – e dalla chiesa sono raffigurati – nei tre spazi che la definiscono (navata, santuario e altare). Per mezzo del *corpo*, che rappresenta la navata, l'uomo fa brillare la facoltà attiva dell'anima, con l'attuazione dei comandamenti di Cristo, e ciò avviene nello stadio della filosofia morale; attraverso l'*anima*, che rimanda al santuario, l'uomo offre, puri, i *lógoi* delle cose a Dio: egli separa i *lógoi* degli esseri dalle passioni e li offre a Dio in maniera pura (è la fase della contemplazione naturale); attraverso l'*intelletto*, assimilabile al sacro altare, invita in sé, «con un altro loquace e sonoro silenzio», «il silenzio, celebratissimo nei penetranti, dell'oscura e sconosciuta voce altisonante della Divinità» (*Mistagogia*, 4, PG 91, 672). In questa condizione l'uomo vive la teologia mistica e ciò significa che egli è ritenuto degno dell'inabitazione di Dio, mentre perviene allo stato beato e benedetto della divinizzazione (cf. H. Vlachos, *La Bella eterna. Il mistero della Chiesa*, pp. 99-100).

santo, quando entra in contatto con le creature, entra in contatto con il loro *lógos* (conosciuto, e cioè mangiato e bevuto alla Mensa) e, attraverso il loro *lógos*, entra in contatto con il Logos che è Cristo (mangiato e bevuto alla Mensa) e, attraverso il Logos, con il Dio trinitario. Le creature diventano, così, per lui, una scuola: scuola di *teognosia*<sup>xiv</sup>. Diventano, così, parole materializzate: parole di un dialogo silenzioso e ineffabile *della* Parola e *con* la Parola<sup>xv</sup>. Parole (o “lettere”) della Parola, le creature sono anche, nell’esperienza del santo, parole alla Parola: inno impercettibile che il santo percepisce e a cui si unisce con il suo proprio *lógos*, inno eucaristico che sale alla Parola e, tramite essa, alla «Causa triadicamente» celebrata<sup>xvi</sup>. Il santo ha preso

---

<sup>xiv</sup>Il mondo «è scuola (διδασκαλεῖον) delle anime razionali e luogo in cui ci si educa alla conoscenza di Dio (θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον)» (Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi. Omelie sull’Esamerone*, 6, 2, a cura di M. Naldini, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990, p. 21).

<sup>xv</sup>«Il santo [...] percepisce [...] il mondo come una “composizione musicale”: in ogni cosa intende una parola del Verbo e, in questo suo fervido decifrare il libro del mondo, la cosa non è più per lui che una parola sussistente» (V. Lossky, *Conoscere Dio*, Qiqajon, Magnano 1996, p. 47).

<sup>xvi</sup>«Il creato, attraverso le creature in esso presenti, grida (βοᾷ) e per così dire proclama (ἀπαγγέλλει) – a quanti sono in grado di ascoltare in maniera spirituale – la propria Causa triadicamente inneggiata: intendo dire Dio Padre e la sua Potenza ineffabile e la sua Divinità, ossia il Logos unigenito e lo Spirito santo» (Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium* 13, PG 90, 296C; SC 529, p. 213). Un’osservazione importante, a proposito del testo appena citato: «Le proprietà divine appartengono in comune alle tre ipostasi. Esse, tuttavia, possono essere manifestate in maniera differente dalle tre ipostasi e, per questa ragione,

fuoco, e riesce dunque a contemplare, come Mosè, «il fuoco divino (θείου πυρός), ineffabile e soprannaturale, che si trova (ἐνυπάρχοντος) nella sostanza delle cose (τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων) come in un arbusto, quel fuoco, intendo dire, che alla fine dei tempi è brillato dal rovetto, che è la Vergine santa»<sup>xvii</sup>. Il fuoco che si trova, fin dalla creazione, nelle essenze degli esseri non è nient'altro che il Fuoco che è divampato, una volta per tutte, nella pienezza dei tempi, dalla Vergine Maria<sup>xviii</sup> e che sempre di-

---

essere collegate in maniera più particolare a una di esse senza per questo che le appartenga in esclusiva. Così, nella creazione, il Logos manifesta più particolarmente la potenza del Padre (che è anche la sua e quella dello Spirito santo) e lo Spirito santo manifesta più particolarmente la divinità del Padre (che è anche la sua e quella del Logos)» (SC 529, p. 213, nota – di J.-C. Larchet – n. 6).

<sup>xvii</sup>Id., *Ambiguorum liber*, PG 91, 1148D (*Ambigua. Problemi metafisici e teologici...*, p. 289).

<sup>xviii</sup>Proprio questa visione dei *lógoi* delle creature «è la causa per la quale il Confessore insiste così tanto sul fatto che l'incarnazione ha rappresentato un'intenzione incondizionata ed eterna di Dio e non una decisione presa semplicemente dopo la caduta dell'uomo» (N. Loudovikos, *Deificazione*, pp. 19-20). Cf., a tale proposito, due luminosissimi testi: 1) Cristo «è il grande mistero nascosto. Questo è il fine beato (τὸ μακάριον... τέλος) per il quale tutte le cose sussistono. Questo è lo scopo divino (ὁ... θεῖος σκοπός) di tutte le cose, preconosciuto dal principio: [...] guardando a questo fine Dio ha creato le essenze degli esseri, ed è lui propriamente il termine sia della provvidenza sia delle cose da essa governate, termine nel quale vi è la ricapitolazione (ἀνακεφαλαίωσις) in Dio di tutti gli esseri creati da lui. È questo il mistero che abbraccia tutti i secoli e manifesta il superinfinito e infinite volte infinitamente preesistente ai secoli grande consiglio di Dio, del quale divenne angelo – messaggero – lo stesso Logos

---

consustanziale di Dio facendosi uomo: egli ha manifestato, se così è lecito dire, se stesso come il fondamento più profondo della bontà del Padre (τὸν ἐνδότατον πυθμένα τῆς Πατρικῆς ἀγαθότητος) e ha mostrato in se stesso il fine (τὸ τέλος) per il quale tutto ciò che è stato fatto ha preso manifestamente il principio del suo esistere. È a causa di Cristo, infatti, ossia a causa del mistero di Cristo, che tutti i secoli e ciò che essi contengono hanno preso, in Cristo, il principio (τὴν ἀρχὴν) del loro essere e il fine (τὸ τέλος)» (*Quaestiones ad Thalassium*, 60, PG 90, 621; SC 569, p. 85). 2) «Colui che con la sola inclinazione della sua volontà fece esistere tutta la creazione visibile e invisibile, prima di tutti i tempi e prima della stessa origine delle cose create, aveva per le creature un progetto ineffabilmente buono: mescolarsi, senza mutamento, con la natura umana attraverso una vera unione ipostatica e unire a sé la natura umana, senza variazione, per diventare egli stesso uomo, come egli sa, e per rendere dio l'uomo mediante l'unione a sé. Egli divide e delimitò con la sua sapienza i tempi: gli uni per diventare egli stesso, in atto, un uomo, gli altri per rendere l'uomo, in atto, dio. È dunque giunta per noi la fine dei tempi (1Cor 10, 11) stabiliti del suo farsi in atto uomo, poiché il progetto divino dell'incarnazione ha avuto compimento nei fatti [...]. Poiché dunque i tempi prestabiliti perché Dio diventasse, in atto, uomo, sono giunti in noi al loro termine, avendo Dio veramente attuato e compiuto la sua perfetta umanizzazione, è nostro compito attendere gli altri tempi che verranno, per vedere, in atto, la mistica e ineffabile divinizzazione degli uomini. Allora Dio dimostrerà la sovrabbondante ricchezza della sua bontà verso di noi (Ef 2, 7), realizzando compiutamente la divinizzazione in coloro che ne sono degni. Se infatti egli stesso è arrivato al termine della sua mistica operazione di farsi uomo, essendosi reso in tutto simile a noi *tranne che nel peccato* (Eb 5, 15) ed essendo sceso nelle regioni inferiori della terra, dove la tirannia del peccato aveva spinto l'uomo, certamente arriverà al termine anche della mistica opera della deificazione dell'uomo, quando renderà l'uomo simile a sé in tutto tranne che nell'identità di essenza e lo innalzerà al di sopra di tutti i

vampa dall'altare della Vergine Chiesa<sup>xix</sup>. Il fuoco contenuto negli esseri rimanda al Fuoco che è il Logos, come alla propria causa e al proprio fine. Fuoco che arde lì, sulla Mensa... Il santo ha sentito la voce che proviene dal fuoco del creato, risponde, e sceglie in maniera conforme<sup>xx</sup>... È così che san Massimo ci parla dei *lógoi* degli esseri...

---

*cieli* (cf. Ef 4, 10), là dove la grandezza naturale della grazia chiama, nella sua bontà sconfinata, l'uomo che giace in basso. Questo è il mistico insegnamento del grande Apostolo, il quale afferma che *nei tempi a venire* ci sarà mostrata *la sovrabbondante ricchezza della bontà di Dio* (Ef 2, 7). Distinguiamo dunque anche noi con il pensiero i tempi e attribuiamo gli uni al mistero della divina incarnazione, gli altri alla grazia della divinizzazione dell'uomo, e troveremo che i primi hanno avuto il proprio compimento e gli altri non sono ancora giunti. Riassumendo, per ciò che riguarda i tempi, gli uni sono quelli della discesa di Dio verso gli uomini, gli altri sono quelli dell'ascesa degli uomini verso Dio» (*Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG 90, 317-320; SC 529, pp. 263-267).

<sup>xix</sup>«In tal modo, la rivelazione naturale, ossia la manifestazione di Dio mediata dalle creature, si salda con la rivelazione soprannaturale, l'immediata teofania personale, che ha quale scopo la salvezza e trova il suo apice nell'umanazione del Logos» (Crisostomo del Monte Athos, *Il mondo e il deserto*, Città Nuova, Roma 2007, p. 22). «L'incarnazione incondizionata del Logos è stata l'intenzione iniziale di Dio di "salvare" (in termini ontologici e non etici) la creazione dall'ergersi "contro" l'Essere, dal chiudersi cioè in se stessa; per questo la teoria dei *lógoi* può, essa sola, descrivere, in modo preciso, l'opposizione dialettica tra *essere bene* ed *essere male* che rappresentano le due scelte eterne delle creature» (N. Loudovikos, *Deificazione*, p. 20).

<sup>xx</sup>«La creazione non è un riflesso panteistico della gloria divina sulla creaturalità supposta priva di sostanza, ma una *co-operazione* viva,

Altre sottolineature. Per una “ruminazione” continua. Per un continuo avvicinamento al significato dei *lógoi* degli enti. Dionigi l’Areopagita: essi sono ciò che «la sacra Scrittura chiama predestinazioni (προορισµούς) e voleri (θελήµατα) divini e buoni, che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali il Dio sostanziale prestabilì e portò alla luce tutte le cose che sono»<sup>xxi</sup>. Ancora Massimo il Confessore: «I *lógoi* degli esseri, prestabiliti in Dio prima dei secoli, come egli sa – quelli che gli uomini divini sono soliti chiamare anche buoni voleri (ἀγαθὰ θελήµατα) –, pur essendo invisibili, sono visti perché compresi attraverso le creature. Tutte le creature di Dio, infatti, contemplate da noi secondo la loro natura con la scienza dovuta, con cognizione, annunciano segretamente i *lógoi* (τοὺς... λόγους) per i quali sono state fatte e rivelano tutte insieme lo scopo divino (τὸν... θεῖον σκοπὸν) che concerne ciascuna creatura»<sup>xxii</sup>. Il disegno, il piano di Dio tessuto nella trama della creazione, con i fili d’oro del Logos: questi sono i *lógoi* degli esseri. Testimoni fragorosamente muti dell’«arte di-

---

dialogica e *partecipativa*, dove Dio, nell’amore, conduce gli esseri a Cristo e li incorpora in lui nello Spirito, e l’uomo, nell’amore (o non nell’amore) incontra e sceglie (o non sceglie) la provvidenza, a più livelli, di Dio. Si tratta, in altri termini, di una sinergia in cui Dio pone le sue intenzioni in dialogo con le intenzioni umane, le quali sono diverse e libere e possono contrapporsi a lui o amarlo, in rapporto al fatto se l’uomo sceglie o non sceglie la modalità di dialogo di Cristo tra uomo e Dio» (N. Loudovikos, *L’impegno della partecipazione. Essere e partecipazione in Gregorio Palamas e Tommaso d’Aquino*, Armos, Atene 2010, p. 109 [in greco]).

<sup>xxi</sup>*Nomi divini*, V, 8, in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, p. 344.

<sup>xxii</sup>*Quaestiones ad Thalassium*, 13, PG 90, 293-296 (SC 529, p. 211).

vina» (ἡ θεία τέχνη)<sup>xxiii</sup>. Non sono – si impone una puntualizzazione – le *idee* di Platone (e nemmeno di chi l’ha seguito...) <sup>xxiv</sup>. Non sono gli archetipi, di cui le creature sarebbero semplice copia, contenuti tutti nell’intelletto di Dio, con cui si identificherebbero. L’uomo, secondo Platone (e secondo chi l’ha seguito...) – ascoltiamo qui Romanidis nella sua precisazione chiarificatrice –, «pur non avendo una conoscenza immediata degli archetipi, ne ha una conoscenza mediata [...] attraverso le creature [...], dato che c’è una somiglianza tra le creature e gli archetipi, perché ogni creatura ha un archetipo. L’archetipo è l’immutabile. È l’idea immutabile. Ed ogni creatura somiglia al suo archetipo [...]. L’anima dell’uomo, studiando le copie, rimembra gli archetipi»<sup>xxv</sup>. No. «I nostri *lógoi* degli esseri non sono forme ideali

---

<sup>xxiii</sup>Cf. Massimo il Confessore, *Scholia in Lib. De divinis nominibus*, IV, 26, PG 4, 296: «... chi la muove [la materia] è il *lógos* immobile, presente nel tutto, che è l’arte divina (ἡ θεία τέχνη)...». «Questa è la capitale definizione di *lógos* in san Massimo: *arte divina di essentificazione* (θεία τέχνη οὐσιώσεως)» (N. Loudovikos, *L’ontologia eucaristica*, pp. 107-108).

<sup>xxiv</sup>«Il pensiero di san Massimo accetta di chiamare i *lógoi* “idee”, interpretandole come “modelli dell’essere”, ma nel senso delle “intellezioni eterne” del Logos personale, cioè nel senso dei suoi “buoni voleri” e del suo “divino scopo” per ogni creatura particolare, nella quale, attraverso i *lógoi*, egli effonde la sua “sapienza innata” e la sua “vita innata”, mostrando la sua buona “intenzione preeterna”. Questo collegamento dei *lógoi* divini delle cose con la volontà divina sottolinea il fatto che i *lógoi* non costituiscono individualità ideali dotate di movimento autonomo, ma specifiche espressioni volitive dell’Amore divino» (N. Loudovikos, *L’ontologia eucaristica*, p. 95).

<sup>xxv</sup>Parole di G.S. Romanidis, in Metrop. H. Vlachos, *Dogmatica speri-*

esemplari [...], ma sono *voleri divini*, sono predeterminazioni [...]. Per Platone non si tratta di voleri divini. Per Platone si tratta di realtà di cui il mondo è copia. Ossia: vi è la forma (*eîdos* - εἶδος) uomo e noi siamo una copia dell'idea di uomo. Sì, ma l'uomo non è copia dei *lógoi* degli esseri. Perché i *lógoi* degli esseri sono privi di forma (sono *aneídeoi* - ἀνείδεοι), non hanno forma. Nella letteratura patristica i *lógoi* degli esseri non hanno alcuna somiglianza con le creature»<sup>xxvi</sup>. *Anathema, anathema sit* chiunque ritenga vere le idee di Platone: questo sentenza solennemente, ogni prima domenica di quaresima, l'Ortodossia<sup>xxvii</sup>.

---

*mentale della Chiesa cattolica ortodossa secondo gli insegnamenti orali del padre Giovanni Romanidis*, vol. 1, Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadeia 2010, p. 206 [in greco].

<sup>xxvi</sup>Sempre parole di Romanidis, in Metrop. H. Vlachos, *Dogmatica sperimentale...*, vol. 2, p. 118. «Non sono le idee divine che si manifestano nella creazione, ma i voleri divini» (A.J. Sopko, *Profeta dell'Ortodossia romana. La teologia di Giovanni Romanidis*, Armos, Atene 2020, p. 159 [in tr. greca]).

<sup>xxvii</sup>G.S. Romanidis: «Nel *Synodikón dell'ortodossia*, che leggiamo nella *domenica dell'ortodossia* [...], vengono anatematizzati dalla Chiesa ortodossa, ufficialmente oramai, quanti accettano l'insegnamento di Platone sugli archetipi. E questo perché la concezione platonica in ordine a Dio è puramente antropomorfica. La dottrina circa le idee archetipiche presenti nell'intelletto di Dio sopprime sostanzialmente la libertà divina» (*Chi è Dio? Chi è l'uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, pp. 85-86). Così recita il *Synodikón dell'ortodossia* cui Romanidis si riferisce: «Per quanti, assieme ad altre invenzioni mitologiche, di loro iniziativa ricreano anche la creazione nostra e accettano come vere le idee platoniche (τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας, ὡς ἀληθεῖς) [...], e chiaramente screditano la libertà sovrana (τὸ ἀυτεξούσιον) del Creatore, il quale ha

Che vuole restare ancorata al Dio della Bibbia. Al Dio della libertà assoluta e sovrana. Che crea il mondo perché lo vuole e solo perché lo vuole, e imprime nei singoli esseri la traccia in-fuocata e indelebile della sua volontà.

Il santo, nuotando nella creazione di Dio, trova dunque, dentro le creature, divini e buoni voleri<sup>xxviii</sup>. Trova una narrazione – una parola non articolata, ma immanente – di ragioni e di scopi: l’umanazione di Dio e la deificazione dell’uomo. Trova un appello, una chiamata – altisonante nel suo assoluto silenzio –: essere il sacerdote che offre a Dio l’universo. E risponde<sup>xxix</sup>. Ed

---

portato tutte le cose all’essere dal non essere e, in quanto Fattore, ha assegnato a tutte un inizio e una fine, con libertà e autorità assolute: anatema!» (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). Come ribadisce N. Loudovikos, «identificando voleri e *lógoi*, san Massimo evita la necessità della creazione. Il mondo è creato dal nulla, al momento opportuno, ed è effetto non di un pensiero ma della volontà di Dio» (*L’ontologia eucaristica*, p. 103).<sup>xxviii</sup> Chi ha attinto la purezza spirituale «ha trovato la verità contenuta nei *lógoi* degli esseri (τήν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὄντων εὗρεν ἀλήθειαν)» (Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, 27, PG 90, 356; SC 529, p. 327).

<sup>xxix</sup> «Non possiamo teologicamente comprendere la creazione se non come una realtà viva di un dia-logo attivato tra Dio e il creato, di cui l’uomo costituisce la ricapitolazione *logica*, libera e deiforme. Tale dialogo culmina nell’incarnazione del Logos, il quale assume questa creazione come suo corpo, liberandola, nello Spirito santo, dalle stesse conseguenze della sua creaturalità che la caduta dell’uomo ha rese operanti: la corruzione e la morte. In quanto prodotta e creata, la natura degli enti non possiede, dentro di sé, l’essere realmente. Il suo essere è in

entra nel gioco<sup>xxx</sup> eucaristico a cui il Logos, tramite gli esseri, lo invita. Il gioco col Padre, il Figlio e lo Spirito. Cui sia gloria e adorazione nei secoli. Amen.

---

modo assoluto dipendente dall'Essere divino, che la crea e la conserva. Da sola, di per se stessa, non può essere realmente ed eternamente. Di conseguenza, la vera vita del mondo è collegata con l'economia del Dio trinitario. Solo quando diviene corpo di Cristo, il mondo è realmente. Solo quando, cioè, diventa, nello Spirito santo, ossia attraverso i sacramenti – battesimo, cresima, divina eucaristia –, Chiesa, corpo del Cristo vivente, adottato eternamente dal Padre, il mondo vive ed è realmente. In questo senso, la triadologia rappresenta il fondamento della comprensione teologica sia del mondo sia dell'uomo sia della Chiesa» (N. Loudovikos, in una pagina interna del sito:

<http://imado.gr/monastery/>).

<sup>xxx</sup>Dio «crea Adamo come compagno di gioco (ὡς συμπαίκτην) e lo invita al gioco del progresso della creazione [...]. Nel gioco [l'uomo-bambino] si sente un signore, come un piccolo dio dinanzi al grande Dio» (Archim. Emiliano di Simonos Petra, *Una parola di speranza sulla vita. Otto testi di formazione spirituale*, Indiktos, Atene 2005, pp. 94.86 [in greco]). Si confronti, per il “gioco” di Dio e del Logos, Gregorio Nazianzeno: «Il sommo Logos gioca (παίζει) a fondere insieme a suo piacere, qua e là, in tutto il mondo, aspetti di ogni genere»; «Voglio azzardare un detto verace: l'uomo è il giocattolo (παίγνιον) di Dio» (*Poesie/1*, pp. 118.180); si veda pure l'interpretazione che ne dà Massimo il Confessore (*Ambiguorum liber*, PG 91, 1408-1417; cf. *Ambigua. Problemi metafisici e teologici...*, pp. 564-573). Commenta l'archimandrita Emiliano: «Come il bambino tiene la macchinina con una corda, la lascia muoversi qua e là, la manda avanti e indietro e gioisce del suo movimento, così il Logos divino – afferma san Gregorio il Teologo – gioca con noi. Cristo gioca con la corda dell'amore: talora ci afferra e talora ci lascia, quando diciamo di no e ci arrabbiamo, affinché non diven-