



Franco Arduoso

Fulvio Ferrario

Stavros Yangazoglou

Lambros C. Siassos

Yannis Spiteris

Tomáš Špidlík

Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato

**Le teologie della salvezza
nel cristianesimo
di Oriente e di Occidente**



CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI
EDOARDO AGNELLI

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli ha la finalità di promuovere studi e ricerche sulle grandi religioni in prospettiva interdisciplinare, contribuendo allo sviluppo del dialogo ecumenico e interreligioso e all'analisi del rapporto tra religioni e modernità nelle società contemporanee.

Direttore del Centro: Andrea Pacini

**Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli**

Via Giacosa, 38

10125 Torino

Telefono: 011-65.00.528

cesrea@cesrea.it

www.centroedardoagnelli.it

204 ASH

College of Science of Saudi Arabia, Computer
Science Department

Cultura del Centro di Studi Biologici Comparati
Lorenzo Agresti

È la grande sfida degli scienziati italiani di molti anni fa.
Per la prima volta si parla di scienze politiche.
Sono grandi invenzioni, la prima volta un'industria politica
è stata creata, dall'esperienza del Congresso romano
e del Congresso di Asmara, la prima volta che si è parlato di
politica come di contenuto politico.

Questa è la grande sfida degli scienziati italiani.

41

Proposta di Biologico Comparato
Lorenzo Agresti

di Lorenzo Agresti
1974, 12 pag.
16 pag. con 12 pag.
16 pag. con 12 pag.
16 pag. con 12 pag.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati

Franco Armano, Fulvio Cianciulli, Giorgio Gobbi,
Edoardo Agnelli

Lambros C. Saitses, Vanni Speranza, Tadeo Spadella

Divinizzazione dell'uomo
e redenzione dal peccato

Le teologie della salvezza
nel cristianesimo di Oriente
e di Occidente



Feltrinelli

Produzione Giornata Agnelli

Cartas del Cuaderno de Studi Geologici Comuni
Francesco Ferroni

Franco Arduoso, Fulvio Ferrario, Stavros Yangazoglou,
Lambros C. Siassos, Yannis Spiteris, Tomáš Špidlík

Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato

Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente

 Edizioni
Fondazione Giacomo Doria

 Fondazione Giovanni Agnelli

Divisione dell'uno
e legge del potere
Le scologie delle élites
La critica di Ong
e di Occidente

Copyright © 2004 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

I testi di L. C. Siassos e S. Yangazoglou sono stati tradotti da Massimo Scorsone

ISBN 88-7860-191-8

Le opinioni espresse dagli autori non riflettono necessariamente
il punto di vista dell'Editore

Indice

Introduzione

Andrea Pacini

XI

La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali

Franco Arduoso

1.	Uno sguardo al passato	1
1.1.	Molti modi di dire la salvezza	2
1.2.	Agostino e l'agostinismo	3
1.3.	La teologia scolastica	5
1.4.	La teologia moderna	6
1.5.	La teologia cattolica contemporanea	8
1.6.	Bilancio della teologia occidentale latina	10
2.	Orientamenti attuali della teologia della salvezza	12
2.1.	Sfide e provocazioni	12
2.2.	La risposta alle contestazioni interne e alle sfide del mondo occidentale	14
2.3.	Alcuni tentativi recenti	15
2.4.	Il recente magistero della chiesa cattolica	19
	Conclusione	22

La salvezza dell'uomo nella teologia protestante. Da Lutero alle prospettive contemporanee

Fulvio Ferrario

1.	Evangelo e legge	25
----	------------------	----

2. L'annuncio della giustificazione	28
3. Il peccato	34
4. Consenso ecumenico sulla giustificazione?	38
5. Prospettive	40

**Salvezza come divinizzazione dell'uomo nella teologia
di san Gregorio Palamas**

Stavros Yangazoglou

1. L'economia del Cristo. Motivi e presupposti	45
2. Unione ipostatica e divinizzazione dell'uomo	55
3. Comunione ecclesiale e divinizzazione	56

**Il significato del peccato originale nella tradizione ecclesiale.
La fede della chiesa ortodossa secondo alcuni teologi greci
del XX secolo**

Lambros C. Siassos

Introduzione	61
1. Quattro teologi del XX secolo	63
2. Quattro "momenti" della prassi ecclesiale	78
3. In forma di conclusione	82

**Il linguaggio della divinizzazione in san Gregorio Palamas
e nei mistici cattolici Margherita Porete e il Maestro Eckhart**

Yannis Spiteris

1. Introduzione. Modelli del rapporto Dio-uomo	85
1.1. Modello emanazionistico	85
1.2. Modello panteistico	86
1.3. Modello dualistico anima-corpo	86
1.4. Modello gnostico	87
1.5. Modello aristotelico dell'"analogia entis"	88
1.6. Modello cristiano per partecipazione	88
2. Due modi differenti di concepire il rapporto uomo-Dio	90
3. La divinizzazione in san Gregorio Palamas	94
4. La divinizzazione in Margherita Porete	97
4.1. Margherita Porete, cenni biografici	98

	Indice	IX
4.2. L'insegnamento della divinizzazione	100	
4.2.1. Dio al di sopra di ogni conoscenza	100	
4.2.2. Si conosce Dio solo amando l'amore e trasformandosi in lui	101	
4.2.3. Dio Amore è Dio-Trinità che si dà totalmente all'anima solo per amore	104	
4.2.4. Divinizzati da tutta l'eternità	105	
4.2.5. La divinizzazione dell'anima "libera"	107	
4.2.6. Punti di contatto tra san Gregorio Palamas e Margherita Porete	109	
5. Il Maestro Eckhart	113	
Conclusione	116	

**Comprensioni differenti del medesimo mistero:
le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino**

Tomáš Špidlík

1. L'unità della vita spirituale	117	
2. Il mistero della Santissima Trinità	118	
3. L'inabitazione personale dello Spirito Santo	119	
4. L'imitazione di Cristo	120	
5. Personalismo russo	121	
6. Libertà	124	
7. Il cuore	125	
8. La teologia di san Gregorio Palamas	128	
9. La sofiologia russa	129	
Conclusione	131	

Bibliografia generale	133	
------------------------------	-----	--

Nota sugli autori	141	
--------------------------	-----	--

Introduzione

Andrea Pacini

Il dono della salvezza da parte di Dio all'uomo appartiene al nucleo centrale della fede cristiana. Il cristianesimo annuncia che la salvezza è offerta da Dio agli uomini grazie alla mediazione di Gesù Cristo – vero Dio e vero uomo – che nella sua incarnazione, morte e risurrezione ha sconfitto il peccato e la morte – espressione questa della forza del peccato visto come alienazione da Dio – e ha donato agli uomini la possibilità reale di un rapporto nuovo con Dio fondato sul perdono divino.

Le diverse tradizioni cristiane condividono questa comprensione degli aspetti fondamentali della salvezza. Tuttavia nel corso della storia hanno elaborato interpretazioni differenti riguardanti la natura della salvezza. Parlare di salvezza significa infatti parlare della volontà salvifica di Dio e della sua azione in favore dell'uomo, ma significa anche parlare del ruolo della libertà dell'uomo rispetto all'azione di Dio. Infine il tema della salvezza richiede anche di esprimere in che cosa essa consista e come possa essere compresa nei suoi effetti.

Rispetto a tali temi la comprensione della salvezza presenta tratti diversi nelle teologie delle diverse confessioni cristiane, nonostante esse condividano la medesima fede in Gesù Cristo come Figlio di Dio e mediatore universale di salvezza. Se l'Oriente cristiano preferisce sottolineare come la salvezza sia rinnovamento reale dell'uomo, possibilità di partecipare per grazia alla stessa vita divina, il cristianesimo occidentale ha posto l'accento essenzialmente sul rapporto tra libertà umana e azione salvifica di Dio – grazia – sottolineando in particolare il tema del peccato, frutto di un uso disordinato della libertà. La salvezza si configura allora in primo luogo come redenzione dal peccato, senza per altro trascurare i suoi effetti ricreanti sul piano della natura umana. Proprio su questo aspetto un'ulteriore interpretazione verrà affermata nel secolo XVI dalla Riforma protestante, la cui teologia critica la possibilità di un rinnovamento ontologico dell'uomo come espressione della salvezza, vedendo quest'ultima essenzialmente attraverso la categoria

della giustificazione. Salvezza significa allora accogliere la parola di perdono del vangelo e vivere in un rapporto di amicizia con Dio fondato sull'opera salvifica compiuta da Cristo, senza che questo comporti però un rinnovamento interiore dell'uomo nell'ordine della natura. Di fronte alla critica protestante la teologia cattolica confamerà la sua visione di salvezza come rinnovamento della natura umana attuato dalla grazia – dimensione che rende possibile una reale comunione con Dio – anche se rimane nell'uomo la tendenza al peccato, ovvero la concupiscentia. Proprio la diversa comprensione della salvezza ha costituito e costituisce teologicamente un elemento di separazione tra chiesa cattolica e protestantesimo, nonostante importanti rivisitazioni dell'argomento anche nell'ambito dei recenti dialoghi teologici internazionali.

I saggi pubblicati nel volume intendono presentare in modo sintetico le interpretazioni teologiche della salvezza cristiana elaborate nella tradizione cattolica, protestante e ortodossa, per coglierne le prospettive peculiari, gli elementi che sembrano reciprocamente irriducibili, ma anche le feconde complementarietà. Di fronte alla crescente domanda di senso che emerge nell'epoca post-moderna, e di fronte alle variegate proposte di salvezza avanzate da altre religioni o dai nuovi movimenti religiosi, la risposta cristiana riguardo alla salvezza è sollecitata a riproporsi in modo efficace. Un consenso ecumenico maggiore su questo aspetto centrale dell'annuncio cristiano è dunque auspicabile, almeno per valorizzare i tanti aspetti comuni. Questa valorizzazione passa però attraverso una rivisitazione e rinnovata conoscenza delle rispettive teologie, per coglierne le prospettive più significative e feconde di senso.

Nel volume si è scelto di dare uno spazio più ampio ai saggi dedicati alla teologia ortodossa della salvezza, che costituisce in qualche modo l'asse centrale rispetto al quale si pongono i saggi che presentano la teologia cattolica e protestante. La scelta è motivata dalla minore conoscenza in ambito occidentale della teologia ortodossa, e dal desiderio di promuovere un dialogo fecondo con l'ortodossia. Così i saggi di F. Arduoso e di F. Ferrario presentano in modo sintetico e articolato la comprensione teologica della salvezza rispettivamente nella tradizione cattolica e protestante, unendo l'analisi storica a una presentazione sistematica, tesa a evidenziare le categorie principali attraverso cui la salvezza viene espressa. Alla teologia ortodossa sono dedicati i due saggi di S. Yangazoglou e L. Siassos, che presentano rispettivamente la teologia della salvezza come divinizzazione dell'uomo tipica del pensiero cristiano orientale, e la comprensione della salvezza in rapporto al peccato originale. Il saggio di Y. Spiteris cerca a sua volta di individuare prospettive teologiche convergenti nel linguaggio e nell'impostazione, at-

tuando una comparazione tra la teologia orientale della salvezza come divinizzazione dell'uomo – secondo la sintesi di san Gregorio Palamas – e la teologia elaborata nel medesimo periodo – XIV secolo – da due mistici cattolici, Margherita Porete e il Maestro Eckhart. Il saggio di Spiteris sembra suggerire come sul piano dell'esperienza di Dio vi siano forti convergenze nell'Oriente e nell'Occidente cristiani, ma che non sempre il linguaggio teologico è riuscito a darne ragione. Infine conclude il volume il testo di T. Spidlík, che offre un'analisi sintetica delle diverse prospettive con cui nella tradizione orientale e occidentale si sono affrontati teologicamente e vissuti esistenzialmente alcuni temi fondamentali della fede. L'intento di Spidlík è di mostrare come le differenze, se non vengono appositamente esasperate, possano essere assunte come complementarietà, e in questo senso possono aprire oggi prospettive feconde per il mutuo arricchimento delle diverse tradizioni cristiane alla ricerca di rinnovate convergenze e di prospettive di unità. È a questa ricerca che il volume intende offrire il proprio contributo.

La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali

Franco Ardusso

1. Uno sguardo al passato

Ripercorrendo la storia della teologia della salvezza, che in ambito cattolico latino si è addensata prevalentemente attorno al tema del rapporto fra grazia salvifica di Dio e libertà umana, diviene interessante ricordare ciò che Henri De Lubac scriveva nel lontano 1937 nella sua opera *Catholicisme*:

È una grande disgrazia – è stato detto – l'aver imparato il catechismo contro qualcuno. C'è infatti da temere innanzi tutto che non lo si sia imparato che a metà, e anche se tutto ciò che se ne ritiene è rigorosamente esatto secondo la lettera, la ristrettezza del punto di vista e la sproporzione delle parti non rischiano forse, in qualche caso, di essere in pratica equivalenti a un'idea falsa? Se l'eresia è per la dottrina ortodossa un'occasione di progresso..., essa comporta parimenti il pericolo di un progresso unilaterale, occasione esso stesso... di nuovi errori...

De Lubac prosegue scrivendo: «Abbiamo troppo imparato il nostro catechismo contro Lutero, contro Baio o anche contro Loisy... Un settore rafforzato del bastione non è tutta la città!»¹. L'Autore, ottimo storico della teologia, ravvisava negli irrigidimenti e nelle unilateralità prodotte dalle teologie pensate contro qualcuno, uno dei fattori decisivi che portarono alla “decadenza dello spirito cattolico”. Di qui il gesuita francese trasse impulso per rivisitare storicamente molti *impasses* teologici, e per riproporre una pratica teologica che attingesse in maniera non selettiva e polemica alle sue fonti originarie, e in primo luogo alle Scritture. In tal modo De Lubac, e prima di lui il movimento bibli-

¹ H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Ed. du Cerf, Paris, 1952², pagg. 267-69.

co, unitamente a diversi esponenti di quella che venne denominata la *théologie nouvelle*, contribuirono in modo decisivo a far sì che la rivelazione venisse riconosciuta come "il principio" sul quale la teologia doveva ricostruire la propria identità².

1.1. *Molti modi di dire la salvezza*

È bene far osservare sin dall'inizio che la rivelazione attestata nelle Scritture, e in particolare nel Nuovo Testamento, presenta un numero considerevole di esperienze di salvezza in Gesù Cristo, che hanno originato prospettive teologiche diverse, non facilmente riconducibili a un denominatore comune. Senza la pretesa di stendere un elenco esaustivo, bastino alcuni esempi: Cristo salva dal peccato, dalla legge, dalla morte e dalle tenebre; trasforma l'uomo in nuova creatura, lo fa figlio tramite il dono dello Spirito; gli comunica la vita eterna e la libertà; partecipa agli uomini l'amore del Padre, dal quale nessuno li potrà mai separare; dona pace, gioia, consolazione, capacità di operare il bene, forza per vincere le tentazioni, speranza nella risurrezione e nella vittoria sull'ultimo nemico, la morte; prepara un posto in cielo e rende partecipi gli uomini della divina natura; abbatte il muro di divisione fra ebrei e gentili, riconcilia e rende capaci di perdonare. Pur essendo anticipata in questa vita come caparra, la salvezza definitivamente compiuta, inglobante l'intera creazione, è attesa per il giorno in cui "Dio sarà tutto in tutti". È proprio questa ricca varietà di articolazioni neotestamentarie sulla salvezza che continua nella storia delle comunità cristiane e nelle teologie cristiane. Prima della riflessione teologica sulla salvezza vi è però sempre la salvezza sperimentata nella vita quotidiana, nei sacramenti e riconosciuta nella preghiera, specialmente da parte delle sante e dei santi, dei mistici. Le formulazioni teologiche sono spesso assai più povere di ciò che si è sperimentato, talora sono persino inadeguate nel dire che in Gesù Cristo e nello Spirito del Risorto l'uomo trova salvezza³. Nelle diverse formulazioni teologiche (si pensi ai Padri greci, ad Agostino, a Tommaso d'Aquino, a Lutero) si celano sempre delle esperienze concrete, che avvengono nelle più svariate situazioni personali, sociali e culturali.

Può essere istruttivo, per comprendere il recente passato della dottrina

² Cfr. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977.

³ Cfr. G. Greshake, «L'uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia, 1983, pag. 276 sgg. Cfr. A. Manaranche, *Pour nous les hommes. La Rédemption*, Fayard, Paris, 1984.

na cattolica sulla salvezza, dare un'occhiata a quel genere letterario che sono i manuali di teologia, un genere che si affermò soprattutto a partire dal Settecento inoltrato. In esso il sapere teologico era per così dire frammentato e parcellizzato. Sono importanti per il nostro tema soprattutto il trattato *De Deo creante et elevante*, relativamente recente perché risale alla seconda metà dell'Ottocento, e il trattato *De Gratia*, del quale non è facile ricostruire la genesi. Pare assodato che gli impulsi maggiori alla sua elaborazione provengano dalla reazione del Concilio di Trento alla posizione di Lutero, e dalla estenuante e mai conclusa controversia tra domenicani e gesuiti, nota con il nome di *Controversia De auxiliis*.

Dalla confluenza dei due trattati sopra ricordati nacque, negli anni sessanta del secolo scorso, il trattato di *Antropologia teologica*⁴. Quest'ultimo ha il pregio di inglobare anche la trattazione della escatologia nel suo stadio definitivamente compiuto. La frammentazione del sapere teologico, oltre che dal genere letterario dei manuali, risulta anche dalle trattazioni separate della teologia dogmatica, della teologia morale, e della teologia spirituale, che, in un tempo non lontano veniva chiamata *Teologia ascetica e mistica*, e che conteneva parecchi elementi di una teologia dell'esperienza e della santità cristiana che avrebbero potuto infondere un soffio di vita all'arida esposizione dei già menzionati manuali che negli anni sessanta confluiranno nell'*Antropologia teologica*⁵.

1.2. Agostino e l'agostinismo

A grandi linee la trattazione della soteriologia nella tradizione dell'Occidente è profondamente influenzata dalla figura di sant'Agostino – soprattutto dell'Agostino antipelagiano e antisemipelagiano – dall'elaborazione essenzialista e metafisica della tradizione dottrinale agostiniana nella Scolastica del secolo XIII, dalla reazione alle posizioni dei riformatori confluite nelle prese di posizione del Concilio di Trento, dalla reazione alle dottrine dell'agostinismo eterodosso di Baio e di Giansenio (controversie sulla predestinazione e sul soprannaturale), dalle aride e inconcludenti dispute al tempo della *Controversia De auxiliis*. Tutti hanno cercato di dire, a loro modo e in forme non sempre adeguate, che nella fede in Gesù Cristo l'uomo trova *salvezza*⁶. Si

⁴ Cfr. G. Colombo, «Sull'antropologia teologica», in *Teologia*, 20, 1995, pagg. 223-60.

⁵ Cfr. G. Moioli, «Teologia spirituale», in S. De Fiores e T. Goffi (a cura di), *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Ed. Paoline, Roma, 1979, pagg. 1597-1609.

⁶ Cfr. G. Greshake, «L'uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* cit., pag. 277.

tratta di autentiche esperienze di salvezza, ma di una salvezza appena iniziata, data a mó di caparra (la caparra dello Spirito), di una salvezza “nella speranza” (cfr. *Rm.* 8, 24).

Di fondamentale importanza per la concezione occidentale della salvezza sono soprattutto la figura e l’opera di Agostino, il maestro dell’Occidente, al quale è stato dato il titolo di “dottore della grazia”.

Le fonti di Agostino per la sua dottrina sulla grazia sono da ricerare, a quanto sembra, soprattutto in Tertulliano, che puntualizzò contro Marcione il rapporto tra il dono della salvezza e la libertà dell’uomo, e in sant’Ambrogio che teologizzò il collegamento tra il peccato originale, con la conseguente perdita della giustizia originaria, e la redenzione in Cristo⁷.

È risaputo che Agostino, grazie alla sua esperienza interiore di conversione dalla schiavitù e dalla non libertà del peccato, e grazie alla sua lotta contro chi, come Pelagio, nutriva una grande fiducia nel potere della volontà umana, concentrò la sua attenzione soprattutto sulla correlazione tra la grazia di Dio e il libero arbitrio/libertà umana. Ciò non significa affatto che Agostino ignori la relazione tra la grazia e la carità diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo (cfr. *Rm.* 5, 5), o che egli ignori la dottrina della divinizzazione. Il testo di *Rm.* 5, 5 è infatti spesso citato da Agostino. La polemica pelagiana lo portò tuttavia, come risulta ad esempio dallo scritto del 415 *La natura e la grazia*, a focalizzare il suo interesse sul rapporto tra la natura umana, storica, descritta come *vulnerata, sauciata, vexata, perdita*, e la grazia del Cristo.

È stato fatto notare un significativo spostamento semantico del termine “grazia”. Mentre nella teologia anteriore ad Agostino si poteva chiamare “grazia” l’intera opera di salvezza, sia interiore che esteriore (Cristo è grazia, lo Spirito Santo è grazia), con l’Agostino antipelagiano la “grazia” è innanzi tutto la forza divina interiore che guarisce e santifica l’uomo, determinando nel suo cuore una nuova inclinazione, una nuova forza gravitazionale, che lo libera per renderlo capace di amare veramente. «Per Agostino e per i teologi che lo seguiranno, in questa esperienza interiore della grazia si articola la salvezza dell’uomo operata da Dio... Il luogo in cui si fa esperienza della salvezza e della sua efficacia è primariamente quindi quello della soggettività umana gratificata

⁷ «Il peccato di Adamo ereditato per nascita e il libero arbitrio dell’uomo da guarire con la grazia del Cristo saranno le coordinate principali dello sviluppo della dottrina della grazia in sant’Agostino, la cui riflessione sarà guidata dalla testimonianza scritturistica di san Paolo» in B. Sesboüé (a cura di), *Storia dei dogmi. L’uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo*, vol. II, Piemme, Casale M., 1997, pag. 252.

nel suo profondo. La dottrina della salvezza è diventata oramai “teologia della grazia”»⁸. È agevole comprendere che di qui avranno origine alcune unilateralità che, ulteriormente accentuate a opera della Riforma, caratterizzeranno sino a tempi recenti il modo di intendere la salvezza. Tali unilateralità si possono ricondurre a tre: l'*individualizzazione* della salvezza (essa riguarda il singolo), la sua *interiorizzazione* e infine la tendenza a ravvisare nella salvezza, concepita come grazia, un mezzo, un *adiutorium* per realizzare il fine, e non invece la presenza, l'*inabitazione* della Trinità⁹.

1.3. La teologia scolastica

L’eredità agostiniana passò nella teologia scolastica dove venne recepita secondo due orientamenti principali. Il primo, che gli storici del dogma chiamano “platonico-agostiniano”, si ritrova soprattutto nella scuola parigina dei vittorini, e in particolare in Ugo da San Vittore (sec. XII) per il quale l’effetto della grazia è l’unione mistica, e la finalità dello studio non è tanto la scienza quanto la carità. L’agostinismo dei vittorini continuò soprattutto nella teologia affettiva della scuola francescana di san Bonaventura, nell’Ordine degli Eremiti di san Agostino e nella *devotio moderna* divenendo una vera e propria corrente di spiritualità.

Il secondo orientamento è quello “aristotelico-tomista”, che opera lo spostamento da una prospettiva basata sulla esperienza personale e diretta della salvezza (della grazia) a una prospettiva marcatamente ontologica della grazia stessa come realtà che trasforma la natura umana non soltanto perché la risana dal peccato, ma perché la eleva alla comunione con Dio, che costituisce il vero e proprio fine dell’uomo. È noto che questa scolastica elaborò una precisa concettualità che ha trovato posto, almeno in parte, negli stessi catechismi. Basti evocare alcune note coppie, quali: grazia sanante - grazia elevante, grazia abituale - grazia attuale, grazia increata - grazia creata, grazia *gratum factens* - grazia *gratis data*, grazia operante - grazia cooperante, grazia preveniente - grazia susseguente, ecc. Tutto ciò, che a prima vista appare alquanto macchinoso, esige, per essere compreso, che si tenga conto del fatto che, come

⁸ G. Greshake, «L’uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* cit., pag. 279.

⁹ Cfr. O. H. Pesch, «Gesetz un Gnade», in F. Böckle et al. (a cura di), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. XIII, Herder, Freiburg i. Br., 1981, pag. 255. Sull’accusa, peraltro ingiusta, rivolta ad Agostino di ignorare la dottrina della divinizzazione, si veda la breve nota di H. Chadwick, «Note sur la divinisation chez saint Augustin», in *Revue des Sciences religieuses*, 76, 2002, pagg. 246-48.

dice uno studioso del tema, la dottrina medioevale della grazia «presupponeva una psicologia metafisica in termini dell'essenza dell'anima, delle sue potenze, dei suoi abiti, e dei suoi atti»¹⁰. La grazia santificante era considerata come una qualità soprannaturale che, presupponendo l'ordine della natura, lo perfezionava e lo elevava. Tale qualità era considerata come un abito (qualità abituale) entitativo soprannaturale radicato nell'essenza stessa dell'anima, mentre nelle sue potenze si radicavano le virtù quali abiti operativi soprannaturali dai quali scaturivano gli atti soprannaturali. Siamo in un ambito concettuale che non è più il nostro. Inoltre tutta questa «serie di categorie della grazia ha potuto dare adito a una certa codificazione o moltiplicazione numerica "delle" grazie, mentre essa non fa che attirare l'attenzione su degli aspetti differenti di una sola e medesima grazia»¹¹. I medioevali, e in particolare Tommaso d'Aquino, non ignoravano peraltro il pensiero patristico greco, conosciuto soprattutto attraverso san Giovanni Damasceno. Questo dato, unitamente all'assunzione critica dell'aristotelismo, ridimensionarono, nelle *Summae* della Scolastica, l'influenza agostiniana legata alla visione neoplatonica dell'uomo e all'enfasi sullo stato di decadenza dell'umanità indotto dal peccato originale. Rimane tuttavia pacifica e indiscussa la questione del fine dell'uomo, che Agostino designa come *beatitudo*, e la Scolastica come *visio Dei*. L'agostinismo continua dunque nella teologia scolastica attenendosi a queste due tesi basilari, l'una teologica, l'altra filosofica:

1. l'uomo non ha altro fine che la beatitudine, da intendere nel senso del godimento-fruizione della Trinità;
2. lo spirito creato non può avere altro fine che la visione della Trinità, o, per dirla con una terminologia posteriore, lo spirito umano non può essere creato se non per il fine soprannaturale (cfr. il medioevale *desiderium naturale videndi Deum*)¹².

1.4. La teologia moderna

La teologia moderna, cioè post-scolastica, non continuò l'agostinismo come ha mostrato da tempo H. De Lubac con la sua nota opera *Augustinisme et théologie moderne*¹³. Essa infatti conservò la prima tesi,

¹⁰ B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1995, pag. 306.

¹¹ B. Sesboüé (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo* cit., pag. 284.

¹² Cfr. G. Colombo, «Sull'antropologia teologica», in *Teologia* cit., pag. 227.

¹³ Cfr. H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris, 1965. Cfr. l'ottimo studio di J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta*

quella teologica e la espresse con questa formulazione: l'uomo (storico) non ha altro fine che il fine soprannaturale. Negò invece la seconda tesi, quella filosofica, sostenendo che lo spirito creato potrebbe anche non essere elevato al fine soprannaturale, e quindi trovare il suo compimento in un fine puramente naturale.

Ciò deriverebbe, secondo De Lubac, dall'introduzione in teologia dell'aristotelismo, che avrebbe fatto esplodere il "paradosso" dell'uomo in quanto destinato alla comunione trinitaria. Si pervenne così alla problematica del duplice fine, naturale e soprannaturale che, sempre secondo De Lubac, sarebbe all'origine della secolarizzazione, se non addirittura di alcune forme di ateismo, dell'età moderna. Se, infatti, la natura umana è una struttura di senso in sé compiuta, è in agguato il rischio che la salvezza cristiana venga considerata come una realtà che viene ad aggiungersi, estrinsecamente, alla natura dell'uomo. La salvezza, cioè la chiamata dell'uomo a partecipare alla vita divina, diventa una specie di secondo piano che una natura, in se stessa completa, accoglie come un *superadditum*. Ne consegue pure che la salvezza cristiana, elaborata come dottrina della grazia, tende a scivolare nella zona dell'ultramondano e dell'inesperibile¹⁴.

Il giudizio su questo esito e su ciò che l'ha preparato è oggi piuttosto pesante. Valga per tutti quanto al riguardo scrive Greshake:

La dottrina della salvezza maturatasi storicamente come dottrina della grazia, conobbe così una duplice restrizione: tanto l'idea di una salvezza concepita come forza o stato di grazia individuale e interiore (ontologico), come pure quella di una realtà soprannaturale e ultraterrena dovevano portare la concezione cristiana della salvezza nelle secche dell'insignificanza e *in-esperibilità*¹⁵.

Questo esito in ultima analisi negativo rispondeva invece, da parte dei teologi cattolici, a una duplice esigenza. Si trattava in primo luogo di contrastare la riproposizione dell'agostinismo più rigido fatta da Lu-

¹⁴ Cayetano (1274-1534), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952; id., «Trancendencia e inmanencia de lo sobrenatural», in *Gregorianum*, 38, 1957, pagg. 5-50.

¹⁵ «Una grazia che raggiunga soltanto le profondità nascoste dell'essere umano, al quale dona la capacità di sperare in una salvezza ultramondana presente in Dio ma che non coinvolge la vita concreta e il mondo dell'uomo, è una salvezza sradicata dal mondo, anzi sradicata da Dio stesso, perché non risponde al "Dio degli uomini"» in G. Greshake, «L'uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* cit., pag. 281.

¹⁵ *Ibidem*, pag. 281 seg.

tero, il quale reagiva all'ottimismo antropocentrico del Rinascimento con la sua nota posizione sull'uomo decaduto. Nella controversia si distinse soprattutto la giovane scuola dei gesuiti che, staccandosi dalla tradizione agostiniana dell'uomo ferito (*vulneratus*) a causa del peccato originale, propugnava una visione sostanzialmente ottimistica dell'uomo, il quale, pur avendo perso, dopo il peccato originale, i doni soprannaturali gratuiti (*spoliatus in gratuitis*), era tuttavia rimasto integro nelle sue facoltà naturali. In secondo luogo era in gioco l'esigenza di salvaguardare la gratuità del soprannaturale, messa in discussione soprattutto dal teologo di Lovanio, Michele Baio, nella seconda metà del Cinquecento. Per Baio, se Adamo non avesse peccato, il problema del soprannaturale non si sarebbe posto poiché la giustizia originale era "naturale" all'uomo. Baio esaltava la natura, al pari di Pelagio. L'opposizione alle dottrine di Baio condusse la teologia cattolica a irrigidire la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale, nella linea già tracciata prima della controversia baiana, da Tommaso de Vio detto Gaetano, che aveva anche rifiutato l'idea medioevale del desiderio naturale di vedere Dio, limitandosi ad ammettere una "potenza obbedientiale", ovvero una capacità di ricevere il dono divino soprannaturale¹⁶. Di fatto finirà per acclimatarsi in teologia l'ipotesi della creazione dell'uomo nello stato di "natura pura", ipotesi che De Lubac ritiene abbia formulato per primo Roberto Bellarmino. L'intento era di mettere in evidenza che i doni concessi ad Adamo prima che peccasse non erano dovuti alla natura umana: la gratuità dell'ordine soprannaturale venne ritenuta garantita dalla dottrina dei due ordini, dall'ipotesi della natura pura e della negazione del desiderio naturale di vedere Dio. Sul pericolo che questa posizione comporta di rendere la vocazione soprannaturale un qualcosa di estrinseco all'uomo, si è già detto. La teologia sarà sempre più fortemente tentata di proiettare in un reale possibile ciò che, a partire dal secolo XII, non era altro che un'analisi strutturale del rapporto dell'uomo con Dio¹⁷.

1.5. La teologia cattolica contemporanea

Lo sforzo di gran parte della teologia cattolica, soprattutto a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, è consistito nel liberare la teologia della grazia e della salvezza dal pesante estrinsecismo che gravava su

¹⁶ Cfr. L. F. Ladaria, «Natura e soprannaturale», in B. Sesboüé (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo* cit., pagg. 326-60.

¹⁷ *Ibidem*, pagg. 331 e 352 segg.

di essa. Ciò è avvenuto, a mio parere, soprattutto con una decisa affermazione del cristocentrismo che ha portato a ricomprendersi in Gesù Cristo, nel Gesù terreno e nel Cristo Risorto, tutta quanta la realtà, uscendo dallo sterile dilemma di natura-soprannatura e dalla prospettiva dei due fini. In realtà, già alla fine del secolo XIX si segnalava un ritorno alle categorie bibliche e alla patristica greca, che ha contribuito al superamento dell'arida concettualizzazione della Scolastica e delle sterili ed estenuanti dispute post-tridentine.

Si sono prese innanzi tutto le distanze dalla sempre rinascente controversia giansenista, tutta quanta polarizzata sulla necessità della grazia, che favorì a lungo l'interesse prioritario per la grazia "attuale", l'*auxilium*, sospingendo in secondo piano l'interesse per la grazia "abituale", che era stato promosso dalla scolastica tridentina in funzione antiprotestantica. Quest'ultima si preoccupò di provare che la giustificazione comportava la rinnovazione interna, ontologica dell'uomo tramite l'infusione del dono creato della grazia santificante unitamente alle virtù infuse e ai doni dello Spirito Santo. A questa concezione aveva impresso nuovo vigore Dionigi Petavio (+1657) il quale, dalla lettura diretta dei Padri greci, arrivò alla conclusione che l'elemento principale dello stato di grazia era l'abitazione dello Spirito Santo, intesa come attività sua propria, e non semplicemente appropriata. La teologia di Petavio, accettata in qualche modo dal gesuita Lessio (+1625), venne rifiutata dalla maggior parte dei teologi, che la ritenevano contraria al Concilio di Trento. Essa fu invece ripresa nel secolo XIX da M. J. Scheeben, anch'egli lettore dei Padri greci. Scheeben richiamò l'attenzione sul fatto che ciò che distingue la vita soprannaturale è la relazione immediata del credente con le persone divine. Il dono personale dello Spirito Santo è la causa formale della divinizzazione dell'uomo.

Scrive G. Colombo:

La risoluzione fondamentale della "grazia" nello Spirito Santo inabitante nell'uomo ha esercitato... un'immediata funzione critica contro ogni processo di reificazione e "cosificazione" della "grazia", contestando che la "grazia" possa concepirsi come una realtà "in sé", dotata d'identità autonoma, senza risolversi nella relazione, ovviamente reale, tra lo Spirito Santo/Trinità e l'uomo "giustificato"¹⁸.

¹⁸ G. Colombo, «Sull'antropologia teologica», in *Teologia* cit., pag. 233.

Tutto ciò rivelerà la sua fecondità sia nei confronti della concezione cristiana dell'uomo¹⁹, sia anche nei confronti dell'ecclesiologia, soprattutto a partire dalla dottrina del Corpo mistico che si fece strada a partire dalla fine dell'Ottocento e si affermerà soprattutto con l'Enciclica *Mystici Corporis* (1943), che qualcuno ha caratterizzato come «la più organica e completa esposizione del Magistero sulla dottrina dello stato di grazia»²⁰.

1.6. Bilancio della teologia occidentale latina

Con la nostra carrellata storica siamo giunti oramai in prossimità del Concilio Vaticano II, sul quale sarà necessario tornare nella seconda parte di questa relazione. È conveniente dire però una parola riassuntiva sulla storia della teologia occidentale della salvezza, diventata, sotto l'ispirazione agostiniana, prevalentemente teologia della grazia. A differenza della teologia e della liturgia orientale, la categoria di "divinizzazione" non fu molto utilizzata nella chiesa occidentale. La scelta delle categorie agostiniane, o di derivazione agostiniana, fece sì che la tematica della libertà - libero arbitrio e del loro rapporto con l'azione salvifica di Dio venisse a trovarsi al centro non solo delle dispute teologiche, ma anche, sotto certi aspetti, della stessa cultura occidentale, la quale non di rado ha pensato Dio e l'uomo come degli antagonisti. Di questo antagonismo concorrenziale si è nutrita qualche espressione dell'ateismo moderno. L'impostazione occidentale privilegiò il punto di vista antropologico continuamente emergente a partire dalla polemica pelagiana, con la nota difficoltà nel comporre due volontà, due libertà, quella di Dio e quella dell'uomo. Tutta l'antropologia teologica, a partire da Agostino, è contrassegnata da questa problematica che periodicamente riesplose con la Riforma protestante, con le dispute tra domenicani e gesuiti molinisti (Controversia *De auxiliis*), con Giansenio e i giansenisti. Questa problematica contrassegnò anche i pronunciamenti del magistero ecclesiastico, e in particolare quelli di Cartagine e di Trento. Il magistero infatti fece suo l'essenziale del pensiero di Agostino sul primato della grazia di Dio e sul rispetto della libertà umana²¹. Oggi si è forse in grado, più che nel passato, di valutare meglio, facendo attenzione agli

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ C. Colombo, *De Gratia*. Pro manoscritto, Ed. Seminario Arcivescovile, Venegono Inf., 1956, pag. 75.

²¹ Cfr. B. Sesboué (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*. V-XVII secolo cit., pagg. 321-24.

orizzonti epocali di pensiero e di esperienze, le concezioni della salvezza cristiana che si sono succedute nella storia. Il mondo latino occidentale, a differenza di quello greco, è stato molto più interessato ai problemi pratici e alla prassi concreta per cui, quando esso si è interrogato sulla salvezza, lo ha fatto occupandosi in prima istanza del singolo, della volontarietà, della responsabilità, della colpa, del perdono, del giusto ordine, del diritto, e cioè della problematica antropologica. Se il mondo greco si interroga soprattutto sul ristabilimento dell'immagine di Dio nell'uomo nel suo dinamismo originario che lo deve portare al raggiungimento del suo vero fine, che è la divinizzazione, la concezione latina della salvezza, è stato detto, «si riallaccia al problema della *sanatio* del rapporto giuridico tra Dio e l'uomo. Si tratta del ristabilimento dell'*ordo* giuridico, che è stato distrutto per colpa dell'uomo. Perciò la soteriologia latina... ha un accento primariamente retrospettivo e statico; si tratta di perdono e di ristabilimento»²². Ciò fece sì che, come s'è visto sopra, la figura fondamentale della grazia in Occidente fosse quella di una forza particolare, redentiva, sanante e santificante, che guarisce la lacerazione interna dell'uomo e lo apre alla vera libertà. È la concezione della grazia che Agostino sviluppò nella lotta contro il pelagianesimo e che l'Occidente ha ereditato. Senza poterlo confermare nella sua assolutezza, è certo suggestivo e illuminante il giudizio che G. Greshake dà del mondo occidentale in relazione al tema della salvezza. Scrive il teologo tedesco: «Se sintetizzando si vuol ridurre a un unico denominatore la trasformazione avvenuta nel passaggio dalla concezione soteriologica greca a quella occidentale si può definire – a effetto! – l'evoluzione storica come una *progressiva storia della libertà*»²³. L'idea di libertà, a giudizio del teologo tedesco, non costituirebbe soltanto lo sfondo della redenzione oggettiva di Cristo, quale è stata elaborata, ad esempio, da Anselmo. Essa caratterizzerebbe anche la soteriologia occidentale nella sua dimensione soggettiva quale venne espressa nella dottrina della grazia. «Iniziata da Agostino – sostiene Greshake – il suo punto di partenza è il problema della redenzione del singolo individuo, della liberazione della libertà, dell'attuazione dell'autonomia del soggetto. Così, proprio nel quadro della soteriologia soggettiva, viene preparata la svolta antropologica dell'età moderna...»²⁴.

All'impostazione cattolica tradizionale della teologia della salvezza è

²² G. Greshake, «La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia», in Aa.Vv., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia, 1975, pag. 109.

²³ *Ibidem*, pag. 120.

²⁴ *Ibidem*, pag. 121.

stato mosso un rimprovero che pare di potersi sottoscrivere, e cioè che essa consideri «la grazia di Dio e la libertà umana più come dei concetti che come una storia vissuta, quella appunto di Dio e dell'uomo»²⁵. E sta qui la ragione di un certo malessere, avvertito oramai da qualche decennio. Si può condensarlo in due punti:

1. se il tema della “grazia” fa emergere la libera iniziativa di Dio e il suo dono gratuito, bisogna però riconoscere che la salvezza cristiana ingloba molti altri aspetti e concetti;

2. il paradigma culturale dei secoli passati fondamentalmente considera l'uomo in una prospettiva essenzialista, mentre il paradigma culturale attualmente in vigore è quello della storia/storicità, che non si accontenta, o addirittura rifiuta una definizione metafisica dell'uomo, e si affida al processo e alla prassi storica, come unica fonte del tutto²⁶.

2. Orientamenti attuali della teologia della salvezza

2.1. Sfide e provocazioni

Non sono mancate nella cultura occidentale del Novecento voci forti e provocatorie, che, almeno a prima vista, sono sembrate degli attacchi radicali alla concezione cristiana della salvezza. Nel 1971 Jürgen Habermas, tanto per citare un esempio, affermò che era dato di constatare «oggi per la prima volta, come un fenomeno universale, la perdita della... speranza nella redenzione e dell'attesa della grazia»²⁷. L'anno seguente l'Associazione dei teologi cattolici tedeschi tenne a Monaco un convegno nel quale ci si interrogò se l'emancipazione non dovesse diventare il concetto alternativo a quello di redenzione cristiana, dal momento che l'uomo moderno molto spesso aspirerebbe sì alla liberazione dalle sue sofferenze, ma non la ricercherebbe più nella fede cristiana, bensì nella concreta trasformazione delle condizioni di vita e nel sovvertimento delle strutture sociali. Sulla soteriologia del cristianesimo graverebbe addirittura il sospetto di ideologia repressiva, la qual cosa ha dato addirittura origine ad alcuni tentativi di liberare la verità

²⁵ B. Sesboué (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo* cit., pag. 325.

²⁶ Cfr. E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980, pag. 856 segg.

²⁷ J. Habermas, «Wozu noch Philosophie?», in id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1971, pag. 35.

cristiana della salvezza dal contesto originario dell'azione salvifica di Gesù per ricomprenderla come un evento etico-sociale con l'evidente tentazione di sostituire la redenzione cristiana con una liberazione intra-mondana²⁸.

Sfide e provocazioni, di ben altro segno, all'impostazione occidentale tradizionale della teologia della salvezza sono pervenute anche da altri fronti oltre a quello del nostro mondo secolarizzato. Vorrei ricordare in primo luogo la volontà crescente di recepire la tradizione orientale, con un riferimento specifico ai temi della divinizzazione, a partire dalla persuasione, più volte ribadita da Giovanni Paolo II, secondo la quale (cito dalla lettera apostolica *Orientale Lumen* del 1995) «crediamo che la venerabile e antica tradizione delle chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della chiesa di Cristo» (n. 1). Il Papa auspica che i figli della chiesa cattolica di tradizione latina possano condividere con lui «la passione perché sia restituita alla chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della chiesa, espressa non da una sola tradizione» (n. 1). Il Papa fa esplicativi e insistiti riferimenti alla teologia della divinizzazione, al ruolo dello Spirito Santo, alla partecipazione del credente alla vita trinitaria tramite la liturgia, e in modo particolare tramite l'eucarestia (n. 6), alla valorizzazione integrale, soprattutto nell'ambito della celebrazione liturgica, della persona nelle sue componenti razionali ed emotive, e del cosmo stesso, destinato anch'esso alla riconciliazione nel Cristo Signore (nn. 11 e 15). Naturalmente ciò non significa che il tempo delle contrapposizioni sia finito. Si ha la sensazione che le chiese orientali in genere seguano con preoccupazione l'evoluzione del cristianesimo occidentale caratterizzata come “tendenza all'antropocentrismo” e come tendenza a concepire il rapporto tra l'uomo e Dio in termini sempre più ottimistici, spontanei, umani, troppo umani²⁹.

²⁸ Cfr. L. Scheffczyc, «Il compito della teologia di fronte all'odierna problematica della redenzione», in Aa.Vv., *Redenzione ed emancipazione* cit., pagg. 9-18.

²⁹ Ecco ad esempio ciò che scrive un teologo ortodosso russo contemporaneo:

La teologia cattolica, che scaturisce dalla divisione tra il “naturale” e il “soprannaturale”, a partire dal concilio Vaticano II ha conferito al primo diritti sempre maggiori, sostenuta dalla convinzione che tutto l'umano è di per sé stesso *pieno di grazia*. Se in Oriente il cammino del cristiano è visto come una lunga e difficile ascesa al regno di Dio... in Occidente, invece (in questo caso la differenza tra cattolicesimo e protestantesimo non è sostanziale), essere cristiano significa sempre di più essere fino in fondo un uomo fra gli uomini, come Gesù...

Così V. Zelinskij, «Questa malattia non è per la morte», in Aa.Vv., *L'Occidente visto dall'Oriente*, Qiqajon, Bosse, 2001, pag. 101. Lo stesso Autore prosegue elencando una serie di differenze tra Oriente e Occidente che imporrebbe di parlare non già di avvicinamento delle

2.2. *La risposta alle contestazioni interne e alle sfide del mondo occidentale*

In un primo tempo la teologia cattolica ha dovuto rispondere alle contestazioni provenienti dal suo interno. Ci è dato così di assistere ai primi tentativi di rinnovamento avvenuti negli anni quaranta, cinquanta e nella prima metà degli anni sessanta del Novecento. Si è parlato, a questo proposito, della “nuova teologia della grazia” che trovò consenziente un grande numero di teologi sui seguenti punti:

- la salvezza, biblicamente intesa, è innanzi tutto e soprattutto Dio-Trinità stesso che si partecipa all'uomo, che viene ad abitare all'interno dell'umanità per manifestare e comunicare se stesso;

- la partecipazione alla vita divina non è qualcosa che si venga a sovrapporre a un uomo già concluso in se stesso, ma è ciò a cui di fatto l'uomo tende e a cui è ordinato sin dal primo istante della sua creazione (creazione in Cristo, il “mistero di Cristo” nelle Lettere agli Efesini e ai Colossei);

- la vita divina, in virtù della caparra dello Spirito, comincia e si sviluppa in modo dinamico già nell'uomo storico, anche se il compimento finale resta oggetto di speranza;

- per un'adeguata visione della salvezza occorre rielaborare non solo la teologia della creazione, ma anche la dottrina escatologica e la teologia della chiesa per superare il prevalente interesse per la vita interiore e spirituale del singolo.

In questa prima fase, la teologia della salvezza venne elaborata ancora in un clima nel quale era ritenuta cosa abbastanza ovvia il rapporto dell'uomo con il Dio trascendente, per cui non risultava particolarmente problematico parlare di schiavitù del peccato, di colpa davanti a Dio, di perdono del peccato, di vita eterna, di partecipazione alla natura divina, di figliolanza divina. Non si tenne ancora in gran conto né la sfida proveniente dalla critica moderna della religione, né la nuova autoco-scienza dell'uomo in fase di radicale trasformazione. La nuova autoco-scienza, per cui la salvezza cristiana e il suo tradizionale linguaggio risultavano inadeguati nei confronti delle nuove esperienze e sensibilità

chiese, ma piuttosto di un loro reciproco allontanamento tanto che, e la cosa ha del paradosso, «se non fosse avvenuto nel 1054 il grande scisma..., probabilmente esso si sarebbe ri-proposto ai nostri giorni in altre forme, magari più diplomatiche...» (*Ibidem*, pagg. 102-03). Per lo stesso Autore, che non so sino a quanto sia rappresentativo del mondo orientale, la sostanza del problema sarebbe nella divisione, che sin dall'inizio è stata spirituale: «È un fatto indiscutibile: tale sostanza è a livello dell'esperienza profondamente diversa dello Spirito Santo» (*Ibidem*, pag. 103).

presenti nel mondo contemporaneo, fu per molti teologi l'occasione di ricercare nuovi linguaggi ai quali venne richiesto di farsi carico in un certo qual modo della possibilità di esperire la salvezza nella storia, della sua significatività, delle sue prolessi o anticipazioni storiche, e soprattutto della ricchezza di aspetti che la salvezza riveste nella testimonianza biblica, con particolare riferimento al primo Testamento e alla vicenda storica del Gesù terreno. Si trattava dunque da un lato di riesprimere il tema della salvezza contrastando le riduzioni di tipo individualistico e spiritualistico che esso aveva conosciuto, e dall'altro lato di rendere ragione della sua concretezza e sperimentabilità. In particolare, verso la fine degli anni sessanta, la teologia avvertì l'urgenza dei segni dei tempi che si andava esprimendo nelle nuove idee politiche, nei mutamenti strutturali della società, nella rinascita del pensiero utopico-escatologico. Ciò rese molti teologi sensibili a ripensare la salvezza in modo che in essa potessero trovare posto i problemi concreti del mondo e della società. In questa sede si può solo accennare ad alcuni recenti tentativi teologici, per rendere giustizia ai quali occorrerebbe ben altro spazio.

2.3. Alcuni tentativi recenti

In primo luogo occorre ricordare il tentativo di concepire *la salvezza come umanesimo radicale*, capace di integrare e di superare non solo gli elementi positivi, ma anche quelli negativi dell'esistenza (colpa, sofferenza, assurdità, morte), in riferimento a Gesù Cristo. È il modello, ad esempio, di Hans Küng, che fa da sfondo a molti altri tentativi che cercano di articolare fra loro l'"umano" e il "cristiano"³⁰. La proposta di Küng ha sicuramente degli aspetti interessanti, ma nel suo complesso è ritenuta molto problematica sia perché sembra risolvere la salvezza in una questione etica, sia ancora perché è disattesa la conformazione dell'uomo a Cristo a opera dello Spirito Santo, sia infine perché è troppo disatteso il rapporto tra chiesa e salvezza, in particolare in relazione alla esperienza liturgico-sacramentale. Ritengo che il sospetto di "antropocentrismo umanistico" nei confronti di questa proposta abbia più di un fondamento³¹. Altri teologi ripensarono *la salvezza come liberazione e come libertà*. Esiste una solida base biblica e storica per esprimere in questo modo la salvezza. È un modello che, con posizioni talo-

³⁰ Cfr. H. Mühlen, «La dottrina della grazia», in R. Vander Gucht e H. Vorgrimler (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, ed. it. Città Nuova, Roma, 1972, pagg. 161-210.

³¹ Cfr. H. Küng, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano, 1976, pag. 594 segg.

ra molto diverse e persino contrapposte, si ritrova nella “teologia politica” di J. B. Metz, nelle teologie sudamericane della liberazione, in molte teologie dei terzi mondi, ma anche nei teologi europei, quali, ad esempio, E. Schillebeeckx, H. Kessler, C. Duquoc, G. Greshake, Th. Pröpper. Chi fa ricorso a queste categorie salvifiche deve esplicitarne accuratamente i contenuti, sullo sfondo della cristologia e della pneumatologia, per evitare i non infrequenti fraintendimenti orizzontalistici, quali potrebbero essere, ad esempio, la riduzione della salvezza cristiana a una pura e semplice emancipazione socio-politica, oppure l'unilaterale sottolineatura di quest’ultima al punto da oscurare le altre dimensioni che la Scrittura e la grande Tradizione della chiesa conoscono. In particolare dovrà essere bene evidenziata la partecipazione alla vita di Dio grazie allo Spirito del Risorto effuso nei cuori dei credenti, pena la riduzione etico-volontaristica della vita e della salvezza cristiana. Voglio addurre un esempio significativo di teologia della liberazione, qual è quello di Jon Sobrino. Egli sostiene la necessità di riscrivere la concezione patristica della salvezza su tre punti importanti. Il primo consiste nel completare, o far convergere, divinizzazione e umanizzazione. La divinizzazione, sostiene il teologo che opera in El Salvador, è di importanza decisiva, ma è insufficiente perché, come si esprimeva Ignazio Ellacuría, «non c’è storia della salvezza senza salvezza nella storia, non c’è trascendenza vera senza storia vera». In secondo luogo bisognerebbe introdurre nel concetto di salvezza al singolare il concetto “gesuanico” di salvezza plurale o totale, recuperando la fondamentale categoria di regno di Dio. In terzo luogo bisognerebbe impostare in modo diverso da quello della patristica l’appropriazione personale della salvezza così che, come dice testualmente Sobrino, «la partecipazione alla divinità e alla configurazione a Cristo sia non intenzionale o sacramentale, ma realmente storica, nell’ottica del pro-seguire Gesù». In sostanza, per citare ancora un’espressione significativa dello stesso autore, «rimane... sempre il compito di storicizzare questa salvezza totalizzante, a seconda dei mali che soffrono gli esseri umani e gli aneliti impiantati da Dio stesso nel loro cuore. In questo la patristica non aiuta»³².

In una direzione analoga si muovono altri tentativi, come quello di chi ritiene necessario, per interpretare oggi Gesù come Salvatore, ricorrere a un approccio fenomenologico, che tenga conto delle costanti

³² Cfr. J. Sobrino, *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi, 2001, pag. 390 segg.

della soteriologia religiosa in genere, la quale offre un ampio spettro salvifico³³.

Grazie ai suggerimenti delle teologie politiche e delle teologie della liberazione si è affermata la necessità di definire *la salvezza cristiana anche tramite le sue anticipazioni storiche*.

Formulo qui in modo esplicito ciò che è già emerso nelle considerazioni precedenti. Le definizioni tradizionali di salvezza erano espresse a partire dal fine ultimo e definitivo dell'uomo, e cioè dalla visione beatifica o dalla risurrezione. La salvezza storica veniva identificata con la grazia, che è l'anticipazione e la preparazione della vita eterna. Le definizioni attuali molto spesso si attengono alle anticipazioni storiche della salvezza come contenuto immediato, limitandosi unicamente a connotarne il compimento futuro. Si parla pertanto di salvezza come "pienezza della propria esistenza" (K. Rahner), come "realizzazione di un'autentica esistenza completa" (W. Kasper), o ancora come "perfetta realizzazione di se stessi", come "sviluppo integrale della persona umana", come "raggiungimento della piena identità", o anche come "pienezza di senso"³⁴.

È significativo che dalla fine degli anni sessanta in poi sia presso il Consiglio Ecumenico delle Chiese che in ambito strettamente cattolico (Medellin 1968, sinodi dei vescovi del 1971 e 1974) il tema della salvezza riemerga in tutta la sua pregnanza, con particolare attenzione al suo aspetto olistico e alle necessarie anticipazioni storiche. Nel 1975 Yves Congar annotava in un'opera dal titolo significativo, che sia nel mondo civile che in quello ecclesiale, il termine "liberazione" stava diventando "la parola-chiave di quest'ultimo terzo di secolo"³⁵. Congar non è certo un teologo della liberazione. Egli è piuttosto un teologo della tradizione, che tuttavia ha saputo essere molto attento ai nuovi fermenti epocali, storici ed ecclesiali. Congar ha più volte denunciato nella impostazione classica della salvezza l'assenza di speranza per il mondo in quanto tale. «La speranza – scrive Congar – era individuale, come i "fini ul-

³³ Cfr. R. Haight, «Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation», in *Theological Studies*, 55, 1994, pagg. 225-51, recensito da M. Gronchi, «Problemi e prospettive della soteriologia oggi», in P. Coda (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma, 1997, pag. 136 seg.

³⁴ Cfr. C. Molari, «La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica», in Associazione teologica italiana, *La salvezza cristiana. Atti del VI Congresso nazionale*, Cittadella, Assisi, 1975, pagg. 41-57.

³⁵ Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Ed. du Cerf, Parigi, 1975, pag. 165.

timi”, non cosmica, né sociale, né storica»³⁶. Congar constatava che a una religione senza “mondo” abbia fatto da corrispettivo un mondo senza religione. Egli citava, per suffragare la sua affermazione, l’assenza quasi completa, nei quindici volumi del celebre *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1903-1950), di voci relative alle realtà temporali³⁷. Congar faceva notare che «“salvezza” dice di più di “liberazione”. Salvezza significa qualcosa di totale e di definitivo... Noi *saremo* salvati»³⁸. E tuttavia la lettura dei vangeli invita, secondo il teologo francese, a fare spazio alle liberazioni. Egli sintetizzò la risposta alla domanda: *in che modo e in che senso Gesù è stato Salvatore?*, in tre proposizioni qui di seguito riprodotte:

Gesù ha rifiutato la prospettiva di un messianismo temporale. La sua parola e la sua azione hanno avuto tuttavia un impatto politico; Gesù salva dal peccato, dall’ira di Dio e, escatologicamente, dalla morte; l’azione di Gesù-Salvatore, e quindi la portata della sua salvezza, comporta delle guarigioni corporali e il ristabilimento di rapporti veri e fraterni tra gli uomini³⁹.

Congar si allinea coi critici di ogni concezione riduttiva di salvezza, stigmatizzata talora come dualismo, ultraterrenismo, e individualismo⁴⁰.

Egli ritiene che i movimenti di autentica liberazione rientrino, costitutivamente, nel disegno di Dio. E tuttavia per Congar «il disegno di Dio di cui Gesù Cristo e lo Spirito Santo sono gli attori e che tende al Regno, supera le liberazioni umane, le giudica e ne radicalizza la porta-ta... Si può e si deve dire: “La salvezza è liberazione”. Ma non si può dire equivalentemente: “La liberazione è la salvezza”»⁴¹.

Si avverte in questa e in altre espressioni della teologia cattolica una duplice preoccupazione: liberare la fede cristiana dall’accusa di disinteresse nei confronti dei compiti mondani; riproporre un concetto di salvezza fedele a dati biblici, con la loro sorprendente ricchezza di imma-

³⁶ Id., «Situation ecclésiologique au moment de “Ecclesiam suam” et passage à une église dans l’itinéraire des hommes», in Aa.Vv., «*Ecclesiam suam*. Première lettre Encyclique de Paul VI, Colloque international, Rome, 24-26 octobre 1980, Ed. Studium, Brescia-Roma, 1982, pag. 97.

³⁷ *Ibidem*, pagg. 97-8.

³⁸ Y. Congar, *Un peuple messianique* cit., pag. 154.

³⁹ *Ibidem*, pag. 114; pag. 120, pag. 126.

⁴⁰ Cfr. F. Arduzzo, «La salvezza cristiana», in *Note di pastorale giovanile*, 6, 1975, pagg. 6-8.

⁴¹ Y. Congar, *Un peuple messianique* cit., pag. 168 e pag. 190.

gini e di accentuazioni. Questo spiega, ad esempio, l'insistenza sulla necessità che la chiesa offra in maniera credibile delle anticipazioni della salvezza che consentano in qualche modo di sperimentarla quaggiù⁴².

2.4. Il recente magistero della chiesa cattolica

Sarebbe lungo recensire anche solo i principali recenti documenti del magistero sul tema della salvezza. È necessario partire dal Concilio Vaticano II il quale, evitando generalmente la terminologia di naturale-sopranaturale, ha riproposto, tra l'altro, la lezione biblica e patristica della creazione e della predestinazione dell'umanità in Cristo, della recapitolazione in lui di tutto quanto l'universo: l'uomo è una creatura chiamata alla vita divina, alla comunione con le persone divine, il cosmo stesso parteciperà alla gloria del Risorto. Bisognerebbe leggere tutta quanta la *Gaudium et Spes* della quale mi limito a citare il bel testo seguente: «Poiché Cristo è morto per tutti e poiché la vocazione dell'uomo è in realtà una sola, e cioè divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto con il mistero pasquale, nel modo che Dio conosce» (n. 22).

Un altro aspetto importante relativamente al tema della salvezza è la prospettiva del Vaticano II circa le realtà temporali. Oltre ad aver abbandonato la problematica dei due poteri, temporale e spirituale, che aveva dominato la scena per quindici secoli, il Concilio adottò risolutamente la prospettiva della storia della salvezza, finalizzata all'escatologia. Congar esprime in sintesi questa prospettiva scrivendo:

... il mondo è preso nel disegno di Dio, il cui punto sorgivo, al suo interno, è la Pasqua di Gesù Cristo, e il cui termine è il Regno escatologico, del quale la chiesa è quaggiù l'annunciatrice e il sacramento. Non si tratta di subordinare le realtà temporali alla chiesa, ma di riferirle all'escatologia, che è la promessa del loro compimento. Chiesa e mondo restano distinti, ma l'unità del fine ultimo fa sì che in un certo qual senso vi sia una sola storia. Questa unità postula che il principio attivo sia il medesimo. Esso è il

⁴² C. Molari scrive:

Le anticipazioni della salvezza rendono possibile la fede nella salvezza definitiva, e nello stesso tempo la costituiscono nella storia. È impossibile credere alla salvezza se vengono meno le sue anticipazioni storiche. È illusione pensare che si possa accogliere il dono definitivo di Dio se non ci si rende capaci ogni giorno accogliendone le promesse o meglio le progressive realizzazioni. In questo senso la funzione salvifica della chiesa è essenziale: essa è realmente sacramento universale di salvezza (C. Molari, *La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica* cit., pag. 44).

Cristo: «lo stesso Dio è a un tempo Creatore e Salvatore, Signore della storia umana e della storia della salvezza» (GS. 41, par. 2; cfr. 42, par. 2). Come nella *Lumen Gentium* e in tutto il pensiero di Paolo VI, tutto è rivotato nel mistero di Cristo⁴³.

Il magistero papale postconciliare è intervenuto ripetutamente, sebbene in modo indiretto, sul nostro tema trattando della missione della chiesa. Esso ha parlato non solo per mettere in guardia dal pericolo di una riduzione del vangelo a pura e semplice partecipazione storica della chiesa al cammino del mondo (cfr. Sinodi dei vescovi del 1971 e 1974, Istruzioni della Congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione del 1984 e 1986), ma anche per accogliere le istanze positive maturette rapidamente negli ultimi anni. Va segnalata in particolare l'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1976) di Paolo VI. Ivi la missione della chiesa viene definita ricorrendo al termine piuttosto ampio di "evangelizzazione" che, secondo il Papa, «comporta un messaggio esplicito, adattato alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo; un messaggio particolarmente vigoroso ai nostri giorni sulla liberazione» (n. 29). Oramai alla missione della chiesa è acquisita anche la promozione umana, e cioè tutto ciò che riguarda il bene integrale dell'uomo. È a tutti nota l'insistenza con la quale Giovanni Paolo II è ritornato sull'affermazione dei diritti dell'uomo in nome dell'annuncio stesso del vangelo. Lo stesso Giovanni Paolo II è però anche intervenuto più volte, ma soprattutto nella sua Enciclica *Redemptoris Missio* (1990), sia per ribadire che la salvezza cristiana è l'autocomunicazione di Dio, la partecipazione alla vita trinitaria (n. 7), sia anche per mettere in guardia dalle visioni secolarizzate della salvezza, che cercano di fare del cristianesimo una sapienza puramente umana, "quasi una scienza del buon vivere" (n. 11), diretta a un uomo considerato secondo la pura e semplice dimensione orizzontale (cfr. n. 11)⁴⁴. Una nuova e terribile sfida alla concezione cristiana della salvezza è quella del nostro tempo, con l'avvento della società post-moderna, caratterizzata dall'indifferenza da un lato, e dal pluralismo religioso dall'altro lato. Con quest'ultima sfida si chiude questa rassegna che ha cercato di mostrare che negli

⁴³ Y. Congar, *Situation ecclésiologique* cit., pag. 100.

⁴⁴ Si vedano le puntualizzazioni fatte dalla Commissione teologica internazionale con il documento: «Alcune questioni sulla teologia della redenzione (1994)», in *Enchiridion Vaticanicum*, XIV, EDB, Bologna, 1997, pagg. 1020-1139.

ultimi cinquant'anni la concezione cristiana della salvezza ha dovuto affrontare non poche questioni abbastanza radicali. È venuta dapprima la sfida dell'ideologia, soprattutto di quella marxista, che, assieme ad altri fattori interni alla chiesa cattolica, ha fatto sì che la salvezza venisse esplorata anche nelle sue dimensioni storiche e nelle sue anticipazioni temporali. Ma ben presto, con l'affermarsi di concezioni secolariste della vita, fu necessario precisare che la salvezza cristiana non può essere ridotta a un'unica dimensione orizzontale intramondana, essendo connotata da una essenziale componente trascendente, "mistica" ed escatologica. Ai giorni nostri la sfida del pluralismo religioso obbliga a ripensare a fondo «l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, [e] la mediazione salvifica universale della chiesa». Queste ultime parole sono desunte dalla Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede del 6 agosto 2000 (*Dominus Jesus*, n. 4). Alcune sue espressioni, forse non del tutto felici dal punto di vista ecumenico, hanno forse troppo polarizzato l'attenzione, facendo passare in seconda linea la reale posta in gioco della *Dichiarazione*, che dovrebbe coinvolgere tutte le chiese e comunità cristiane e che si esprime oggi nella cosiddetta "teologia cristiana delle religioni non cristiane", particolarmente vivace in alcune parti del mondo come, ad esempio, l'India. Quest'ultima sfida, che viene a coincidere, soprattutto in Europa, con un clima culturale alquanto relativistico, obbliga tutte le chiese a fare i conti con domande radicali che talora fanno impallidire le classiche controversie tra cattolici e protestanti. Le domande che oggi vengono riproposte sono radicali: che cos'è la "salvezza"? Chi salva, chi è il Salvatore? Da che cosa dobbiamo essere salvati? Come si differenzia la salvezza cristiana da altre proposte salvifiche⁴⁵? Sono abbastanza note le problematiche e la varietà di proposte che si coagulano attorno a un interrogativo: quale ruolo compete a Cristo in rapporto alle religioni? A questo interrogativo fa seguito un altro più specifico: i fedeli delle altre religioni accedono alla salvezza malgrado la loro appartenenza religiosa, o quest'ultima è essa stessa mediatrice di salvezza? Senza voler entrare nel dettaglio delle varie soluzioni, oramai formalizzate come esclusivismo, inclusivismo e pluralismo, ricordo che la posizione della chiesa cattolica va nel senso di una cristologia "inclusiva" in un orizz-

⁴⁵ La letteratura è molto vasta. Mi limito a segnalare G. Iammarone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995 e M. Serretti (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.

zonte pneumatologico⁴⁶. L'illustrazione di questa affermazione richiederebbe molto tempo. Ci si limiti ad accogliere, a mò di tesi, un'affermazione programmatica: «la cristologia inclusiva ha evidenziato che la prospettiva trinitaria è imprescindibile, e che il suo esito è pneumatologico»⁴⁷.

Conclusione

Quest'ultima affermazione offre l'occasione per segnalare una certa debolezza della teologia cattolica, con ottime eccezioni peraltro, nel fare della dottrina trinitaria la prospettiva integratrice di un'equilibrata teologia della salvezza. Si dà infatti una certa bipolarità. Da un lato si danno impostazioni di tipo cristologico, se non addirittura "gesuologico" che, sottolineando il carattere di esemplarità della vita di Gesù, accentuano il valore della prassi in vista del conseguimento di un'esistenza vera, buona e felice (cfr. E. Schillebeeckx, H. Küng). Dall'altro lato ci sono le posizioni di coloro che sottolineano la presenza interiore della grazia e della salvezza grazie all'opera dello Spirito Santo, la cui funzione propria consiste nell'interiorizzare la figura esteriore di Cristo rendendola "forma interiore", principio di essere e di azione. Solo la figura trinitaria però è in grado di integrare la figura cristologica e quella pneumatologica che altrimenti rischiano di avere esiti unilaterali. Dice bene G. Greshake allorché afferma:

La salvezza pienamente realizzata viene da Dio *che si dà* all'uomo, ma da un Dio non "monarchiano": egli è un Dio tripersonale, che vuole rendere partecipi della sua stessa vita in un triplice modo... Solo una concezione di tipo trinitario è in grado di aprire a spazi più ampi e quindi di far superare le angustie o unilateralità di impostazioni teologiche eccessivamente impegnate nel mettere in risalto la grazia unicamente "esteriore" o soltanto "interiore". E solo in questa prospettiva trinitaria si potrà riflettere su una grazia da intendersi come piena realizzazione umana ("umanesimo radicale", "vera libertà"), e pure come autocomunicazione di Dio⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. G. Iammarone, *Redenzione* cit., pag. 261, e M. Gronchi, «Problemi e prospettive della soteriologia oggi», in P. Coda (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo* cit., pagg. 146-52.

⁴⁷ *Ibidem*, pag. 152.

⁴⁸ G. Greshake, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia, 2002, pag. 136; cfr. anche id., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000, pag. 206 seg.

Purtroppo in Occidente non si può ancora osservare un’impostazione decisamente trinitaria nel modo di intendere la salvezza⁴⁹.

Non si può non essere persuasi che solo una riflessione, rinnovata in profondità, sul mistero trinitario, o, se si vuole, sulla “cristologia trinitaria” sia in grado di correggere alcune possibili derive, e di integrare alcune concezioni unilaterali della salvezza cristiana. Ciò dovrebbe liberare da un lato la teologia dal monoteismo pre-cristiano, cioè pre-trinitario, e dall’altro lato dovrebbe denunciare il pericolo che la cristologia si appiattisca, secondo moduli etico-esemplaristici, sulla “gesuologia”. Ne potrebbe derivare anche una salutare presa di coscienza dei deficit pneumatologici, che gravano sulla teologia in genere e sulla spiritualità⁵⁰. Ciò potrebbe contribuire inoltre a restituire al cristianesimo e alla chiesa la loro anima “mistica”, l’anima della mistica cristiana, s’intende, che non è una mistica fusionale, bensì una mistica dell’alterità.

Vi è un teologo cattolico soprattutto che avrebbe qualcosa da dire al riguardo, se non fosse troppo ignorato, pur essendo abbastanza spesso citato. Il teologo è Hans Urs von Balthasar, il quale si è instancabilmente battuto innanzi tutto per mostrare che «l’antropologia può essere portata alla sua forma completa solo dalla cristologia»⁵¹, elaborando, in secondo luogo, come dice un suo studioso, una cristologia che è trinitaria dall’inizio alla fine⁵². La cristologia trinitaria di von Balthasar è contrassegnata dal segno distintivo della Trinità, che nella sua essenza è relazione di amore, dono di sé secondo la logica di un amore totalmente gratuito e disinteressato. Proprio a partire dall’incarnazione, che von Balthasar ritiene vada intesa, in base alla tradizione comune all’Oriente e all’Occidente, come incarnazione redentrice, il teologo svizzero ha portato a termine un disegno teologico caratterizzato da due movimenti, la *Einfaltung* e la *Entfaltung*. In primo luogo vi è il ritorno al centro della fede cristiana: il Verbo fatto carne nel quale è avvenuta la “ricapitolazione” (cfr. *Ef.* 1, 10) di tutto ciò che Dio ha voluto operare sia sul piano della creazione, sia sul piano della propria rivelazione trinitaria per la redenzione dell’umanità. In secondo luogo, nel movimento della *Entfaltung*, von Balthasar mostra che da Gesù scaturisce tutta quanta la pienezza della verità cristiana rivelata e della salvezza del mondo: Tri-

⁴⁹ Cfr. id., «L’uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* cit., pag. 298.

⁵⁰ Cfr. l’impressionante documentazione in G. Greshake, *Libertà donata* cit., pag. 131 seg.

⁵¹ G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*, Queriniana, Brescia, 1997, pag. 618.

⁵² *Ibidem*, pag. 616.

nità, Spirito Santo, incarnazione, croce, risurrezione, chiesa, eucarestia, vita di grazia, redenzione del mondo. Per dirla in poche battute, von Balthasar ritiene che il punto di partenza di tutto debba essere la cristologia, la quale, se scrutata in profondità, si disvela originariamente come trinitaria e salvifica. È partendo da questa contemplazione profonda dell'incarnazione che von Balthasar riteneva di poter contrastare due miti. Il primo mito, diffuso nei libri di teologia, ritiene che nella teologia greca, in opposizione a quella latina, la redenzione consista essenzialmente nell'incarnazione, nei confronti della quale la croce verrebbe a essere una sorta di epifenomeno⁵³. Il secondo mito è un mito moderno, che si appoggia su quello precedente, e sostiene che il cristianesimo sarebbe soprattutto "incarnazionismo", radicamento nel mondo mondano, e non già morte a questo mondo⁵⁴. A questi due "miti" von Balthasar contrappone la sua decisa, e più volte ripetuta affermazione: «chi dice incarnazione, dice croce». Riferendosi inoltre a un testo del suo maestro De Lubac, scritto nell'epoca in cui soprattutto in Francia ferveva la discussione tra "incarnazionisti" ed "escatologisti", von Balthasar ne assume alcuni vigorosi pensieri che mi permetto di riprodurre al termine di questo saggio:

Il cristianesimo ariano è un cristianesimo completamente incarnato: si è cristiani per la sola nascita carnale!... Quale programma meraviglioso di un cristianesimo incarnato non sviluppa satana davanti al Signore nel deserto; Gesù preferisce un cristianesimo crocifisso... Il mistero di Cristo è anche il nostro. Ciò che è accaduto nel capo, deve accadere nelle membra: incarnazione, morte e risurrezione: questo sta a significare radicamento, distacco e trasformazione. Non c'è vita cristiana autentica che non sia sottomessa a questo triplice ritmo... Cristo non è venuto per compiere l'opera dell'incarnazione; il Verbo si è fatto carne per compiere l'opera della redenzione... Umanizzare in un primo tempo e cristianizzare in un secondo tempo? Se riesce, il cristianesimo viene allora troppo tardi perché il suo posto è già occupato. O si pensa che il cristianesimo non possegga una forza umanizzatrice?⁵⁵

⁵³ Questo "mito" venne già smascherato da J. P. Jossua, *Le Salut. Incarnation ou Mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Leon le Grand*, Ed. du Cerf, Paris, 1968. Jossua confuta la tesi di un "incarnazionismo" dei Padri greci sostenuta in Francia da alcuni, e soprattutto da L. Malevez.

⁵⁴ H. Urs von Balthasar, «Mysterium paschale», in J. Feiner e M. Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia, 1971, pag. 182 seg.

⁵⁵ H. De Lubac, *Paradoxes*, Aubier, Paris, 1959, pag. 41 segg.

La salvezza dell'uomo nella teologia protestante. Da Lutero alle prospettive contemporanee

Fulvio Ferrario

1. *Evangelo e legge*

«Quasi tutta la Scrittura e la conoscenza dell'intera teologia dipendono dalla retta conoscenza di legge e evangelio»¹: il nostro percorso attraverso le categorie teologiche che la tradizione protestante impiega per parlare della salvezza in Gesù Cristo, il che significa sostanzialmente dell'annuncio della giustificazione, può partire da questa perentoria affermazione di Lutero. Legge e evangelio sono ambedue parola di Dio, ma tutto si gioca, secondo Lutero, sulla loro distinzione e sulla loro interazione. La legge «chiede che compiamo opere» conformi a ciò che viene comandato², mentre l'evangelo «non ci chiede di compiere opere (...) piuttosto di prendere e ricevere»³. Considerata dal punto di vista della legge, la persona è colei che agisce, mentre dal punto di vista dell'evangelo è realtà essenzialmente passiva, che riceve; la legge è il comandamento, l'evangelo è la parola del perdono, la promessa. La distinzione, presentata in questi termini, è abbastanza semplice: in realtà, applicata alla Scrittura, non si lascia, notoriamente, ridurre a una questione grammaticale (legge = imperativo; evangelio = indicativo); meno che meno alla differenza tra Antico e Nuovo Testamento: anche nell'Antico Testamento c'è l'annuncio della pura grazia, così come nel Nuovo troviamo quello della legge. Non è esagerato, anzi, dire che lo stesso testo biblico (il primo comandamento, ad esempio) può essere

¹ *Weimarer Ausgabe* (W. A.) 7, 502. Per una presentazione introduttiva del pensiero di Lutero su questo punto, cfr. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, pagg. 283-94; oltre naturalmente a G. Ebeling, *Lutero. Un volto nuovo*, tr. it., Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970, in particolare pagg. 101-27.

² W. A. 36, 13.

³ W. A. 36, 14-15.

inteso come legge, nella misura in cui lo si coglie come appello al superamento delle varie forme di idolatria, considerate nei loro aspetti teoretici, culturali e anche etici; oppure come evangelio, quando è annuncio del volto di grazia di Dio, rivelato nella sua azione liberatrice e, escatologicamente, nella persona di Gesù Cristo nel quale, indipendentemente dalle nostre scelte, gli idoli muti sono già ridotti al silenzio. Lo smarrimento del corretto rapporto tra le due dimensioni conduce alla perdizione. Il cattolicesimo romano del suo tempo incarna, secondo Lutero, il fraintendimento dell'evangelo come legge: la grazia di Dio è trasformata in una religione delle opere, che lega la salvezza al fare dell'essere umano⁴; specularmente, il fanatismo (*Schwärmertum*) rappresenta il pervertimento della legge in evangelio: il comandamento è identificato con l'azione di Dio stesso e la dimensione etica è indebitamente sacramentizzata⁵. Perché la legge, in quanto parola di Dio, si manifesti nelle sue effettive potenzialità dev'essere compresa nel suo autentico significato, che per Lutero è duplice: da un lato essa permette di limitare il carattere belluino della convivenza umana, determinato dal peccato (si tratta del cosiddetto "uso politico" della legge); prima ancora, tuttavia, la legge, con il suo inesorabile imperativo, ha il compito di inchiodare l'essere umano alla sua incapacità di adempiere il comandamento con le proprie forze, rinviandolo con ciò all'evangelo, cioè al dono completamente gratuito della salvezza da parte di Dio ("uso teologico" o "elenchico" della legge)⁶. L'essere umano riconosce in essa, come in uno specchio, la propria radicale inadeguatezza rispetto alla volontà di Dio e dunque l'esigenza di abbandonare ogni pretesa di salvarsi mediante le proprie possibilità etiche o religiose, affidandosi alla sola grazia⁷. In tale pro-

⁴ W. A. 36, 17

⁵ W. A. 36, 17-21.

⁶ La tradizione luterana conosce anche un terzo uso della legge: chi accoglie l'evangelo trova nella legge le linee diretrici della vita nuova nell'obbedienza determinata dalla fede; esso però viene esplicitamente menzionato solo dal Melantone; l'unico passo di un'opera di Lutero che ne parla esplicitamente è interpolato nella Disputa contro gli Antinomisti, W. A. 39, I, 485, 16-24. Anche in Lutero troviamo però l'idea della legge come traccia del cammino dell'obbedienza cristiana (basti pensare all'esegesi dei comandamenti nei Catechismi): cfr. B. Lohse, *Luthers Theologie* cit., pag. 201 seg. Il "terzo uso" della legge resterà oggetto di disputa nel luteranesimo finché la Formula di Concordia ne formulerà la posizione che diverrà ufficiale, secondo la quale la legge vale anche per i redenti, i quali però la compiono spontaneamente, ad opera dello Spirito: cfr. il testo in R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna, 1996, pagg. 399-401. La dottrina del "terzo uso" della legge è particolarmente sottolineata nella tradizione riformata: G. Calvino, *Istituzione della Religione cristiana*, tr. it., Utet, Torino, 1971, II, VII, pag. 12.

⁷ Tale dialettica è alla base dell'impianto dei Catechismi di Lutero, nei quali la legge, nella forma di esposizione dei dieci comandamenti, precede e introduce l'annuncio della grazia

spettiva si può affermare che la legge determina la conoscenza del peccato e dunque apre lo spazio entro il quale l'annuncio della giustificazione dell'empio assume il proprio significato di salvezza.

Questa impostazione luterana ha largamente determinato la tradizione protestante, non solo nelle sue formulazioni strettamente teologiche, ma anche nella sua espressione in sede di catechesi e predicazione. La storia dell'esegesi del Sermone sul monte (*Mt. 5, 6, 7*) da parte evangelica, per fare un solo esempio, riflette in modo assai significativo tale impostazione teologica; i rischi legati a una sua versione caricaturale, o comunque eccessivamente semplificata, sono stati ripetutamente messi in luce⁸, ma le strutture fondamentali della dottrina hanno costituito un asse portante della riflessione teologica sul tema della grazia e della salvezza in ambito sia luterano, sia riformato.

È stato Karl Barth, a partire da una conferenza del 1935, intitolata polemicamente *Evangelo e legge*⁹, e poi nella sua *Dogmatica ecclesiale*, a porre radicalmente in discussione tale impianto. Per Barth il peccato è conoscibile solo a partire dall'evangelo, cioè dal perdono. Solo l'essere umano che ascolta la parola del perdono sa realmente di essere peccatore, perché solo nell'evangelo si manifesta radicalmente la volontà di Dio, contraddetta dal peccato. Cogliere il peccato in primo luogo a partire dalla legge significa comprendere la legge stessa non dal punto di vista dell'evangelo, e dunque in modo non solo parziale, ma anche significativamente fuorviante. Al contrario, secondo Barth, la corretta comprensione della legge si dispiega solo nella prospettiva aperta dall'indicativo evangelico che, come parola creatrice, (ri-)costituisce l'identità filiale dell'essere umano, stravolta dal peccato. L'obiezione,

mediante la fede, concentrata in un'interpretazione del Credo fortemente centrata sull'aspetto *pro nobis* dell'opera di Dio. Cfr. M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo – Il Grande Catechismo*, ed. it. a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 1998.

⁸ Cfr. le folgoranti osservazioni di D. Bonhoeffer, *Sequela*, tr. it. a cura di M. Kuske e I. Tödt, Queriniana, Brescia, 1997.

⁹ K. Barth, «*Evangelo e legge*», in id., *Volontà di Dio e desideri umani*, tr. it. a cura di E. Genre, Claudiana, Torino, 1986, pagg. 147-71. La traduzione e le note sono di G. Conte. Sulla proposta di Barth si è aperto un ampio dibattito: diversi contributi importanti sono raccolti in E. Kinder e K. Haendler (a cura di), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968; si vedano anche due altri saggi molto importanti: E. Jüngel, «*Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis zwischen Dogmatik und Ethik*», in id., *Barth-Studien*, Benziger-Mohn, Zürich-Gütersloh, 1982, pagg. 180-209; G. Ebeling, «*Barths Ringen mit Luther*» in id., *Lutherstudien*, III, Mohr, Tübingen, 1985, pagg. 428-573; secondo Ebeling la questione del rapporto tra legge e evangelio è uno degli aspetti centrali del confronto teologico, ricco di tensione, di Barth con l'eredità luterana: si vedano in particolare le pagg. 466-68 e 561-67, ma tutto l'ampio articolo documenta questa tesi.

proveniente da più parti, in base alla quale il male è in realtà conoscibile esistenzialmente anche indipendentemente dall'evangelo non è pertinente, in quanto, dal punto di vista di Barth, solo attraverso l'evangelo il male accessibile in quanto tale anche all'esperienza antropologica generale è precisamente identificato come *peccato*, nel senso biblico del termine. Vista a partire dall'evangelo la legge dispiega la sua capacità di determinare la prassi dell'essere umano perdonato, in quella che appare come una rilettura del "terzo uso" della legge della tradizione riformata in un contesto teologico alquanto diverso. Con una delle sue formulazioni icastiche, Barth afferma che «la legge altro non è che la necessaria *forma dell'evangelo*, il cui contenuto è la "grazia"»¹⁰: il che significa che la parola del perdono giunge all'essere umano in quanto dono della possibilità di camminare in novità di vita, accogliendo la vocazione che Dio rivolge.

Nonostante le significative riserve ripetutamente avanzate da parte luterana, occorre riconoscere che la proposta di Barth riesce a dare teologicamente conto della struttura fondamentale che la dinamica promessa-comandamento assume nella Scrittura, dal Decalogo (dove la proclamazione dell'opera liberatrice di Dio precede i comandamenti) al Nuovo Testamento, nel quale il sì di Dio all'essere umano peccatore costituisce la condizione di possibilità dell'obbedienza, secondo la parola che il Gesù giovanno rivolge all'adultera: «neppure io ti condanno; va e non peccare più» (*Gr.* 8, 11). Secondo la comprensione della Riforma, che ai nostri giorni sembra incontrare un diffuso consenso ecumenico, tale sì incondizionato di Dio espresso nella persona di Gesù Cristo trova la sua formulazione biblica nell'annuncio della giustificazione.

2. *L'annuncio della giustificazione*

Il passo è assai noto, ma non si può evitare di citarlo ancora una volta. Lutero, giunto quasi al termine della sua vita, ricorda l'esperienza, drammatica e liberatoria, che gli dischiuse la comprensione del cuore dell'*Epistola ai Romani* e, con ciò, del messaggio evangelico stesso:

Finché, avendo Dio compassione di me, mentre meditavo giorno e notte e esaminavo il concatenamento delle parole seguenti: "La giustizia di

¹⁰ K. Barth, «Evangelo e legge», in id., *Volontà di Dio e desideri umani* cit., pag. 155.

Dio è rivelata in esso [cioè nell'Evangelo], come è scritto: Il giusto vivrà per fede", cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella grazie alla quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede, e che la frase: "la giustizia di Dio è rivelata mediante l'evangelo" va intesa nel senso della giustizia passiva, grazie alla quale Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede, come è scritto: "il giusto vivrà per fede". A questo punto mi sentii letteralmente rinascere e mi sembrò di entrare direttamente in paradiso, le cui porte si erano spalancate. Allo stesso tempo l'intera Scrittura acquistò per me un altro aspetto. Da quel momento in poi percorrevo le scritture, come le avevo memorizzate, e coglievo in altre espressioni un significato analogo [a quello scoperto nell'espressione "giustizia di Dio"]: così l'opera di Dio è ciò che Dio opera in noi, la potenza di Dio è quella mediante la quale egli ci rende ardimentosi, la sapienza di Dio è quella mediante la quale ci rende saggi, [e così] la forza di Dio, la salvezza di Dio, la gloria di Dio.

Orbene, quanto grande era stato l'odio con il quale avevo prima odiato l'espressione "giustizia di Dio", tanto grande era l'amore con il quale ora esaltavo quella dolcissima parola. Quel passo di Paolo divenne davvero per me la porta del paradiso¹¹.

Queste poche righe riassumono l'essenza della riscoperta dell'evangelo attuata dalla Riforma protestante. In precedenza Lutero aveva a quanto pare inteso la giustizia di Dio come giustizia distributiva, in base alla quale Dio rende il dovuto, premia i giusti e punisce i peccatori. In tale prospettiva, tuttavia, il destino umano è segnato: Lutero avverte che neppure la sua vita di monaco scrupoloso può renderlo giusto agli occhi di Dio, il che lo precipita nella disperazione. La nuova lettura di *Rom. 1, 16 s.* che dischiude al futuro riformatore le porte del paradiso, si muove, almeno per un tratto, sulla linea di Agostino: l'essere umano non ha in sé le forze per vivere secondo le esigenze di Dio, ma quest'ultimo dona il perdono a chi non se lo merita, per pura benignità, per *grazia*. La grazia, in tale prospettiva, non è una delle qualità di Dio, ma il suo stesso essere: Dio esiste come dono e per-dono e la sua giustizia è misericordia: egli stesso prende su di sé le conseguenze del peccato, nella croce di Gesù Cristo. In Gesù, Dio è se stesso, la sua libertà si manifesta concretamente come libertà di amare, di porsi in rapporto con l'essere umano e la creazione nella modalità della grazia, cioè corri-

¹¹ W. A. 54, 186 seg. Il passo è del 1545. Cfr. E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, tr. it., Queriniana, Brescia, 2000, pagg. 81-6, una ricca e suggestiva lettura di questa pagina luterana.

spondendo al proprio essere. La croce di Gesù è interpretata, alla luce dell'annuncio di Pasqua, come rivelazione dell'essere stesso di Dio come amore: giustificazione è che Dio comunica all'essere umano la propria giustizia, che è la giustizia dell'amore. La giustificazione, dunque, non dipende dalla qualità dell'obbedienza umana al comandamento divino (dalle "opere della legge"), ma dalla libera grazia di Dio stesso che viene accolta da chi crede nella fede. Per questo si può e si deve parlare di giustificazione per grazia mediante la fede. Paolo e la Riforma adottano correntemente l'espressione "giustificazione per fede", che però dev'essere, sempre di nuovo, difesa da equivoci fatali.

Intanto è ovvio che essa non si riferisce a una salvezza in base alla dottrina, a quella che la tradizione chiama *fides quae creditur*, cioè ai contenuti dogmatici della fede. L'adesione al dogma non salva nessuno e Lutero polemizza spesso contro l'idolatria del "ritenere vero" (*für wahr halten*). Naturalmente credere implica dei contenuti, ma non si riduce all'assenso intellettuale ad essi reso.

La fede che giustifica, tuttavia, non consiste nemmeno nella convinzione soggettiva, psicologica o esistenziale del proprio rapporto con Dio (*fides qua creditur*). Nemmeno la fede come condizione interiore o soggettiva perde il carattere di "opera", sia pure "spirituale".

La fede che salva consiste invece nel porre ogni fiducia, sulla base dell'*ascolto* della parola, nella parola di Dio che annuncia il perdono. Non quello che *faccio* è in ultima analisi decisivo, neppure quello che *sento* nel profondo del cuore, ma quello che Dio dice e opera in Cristo. Fede è accettare che Dio operi la salvezza per pura grazia, cioè accettare fiduciosamente che Dio sia Dio. Come si vede, tanto la dimensione cognitiva quanto quella esistenziale sono incluse in tale fiducia. È chiaro che si può confidare solo in qualcuno che si conosce e il dogma ha la funzione di portare al linguaggio quanto si può responsabilmente dire di Dio; ad ancora maggior ragione si deve dire che la consapevolezza della benevolenza divina porta con sé anche un atteggiamento personale fiducioso e lieto. Tuttavia l'accento non cade sulle risonanze soggettive della grazia, pur reali e importanti, ma sulla sua oggettività: la grazia è l'essere stesso di Dio, che esiste trinitariamente come "Dio per noi"¹²

¹² È stato soprattutto E. Jüngel a mettere in luce come una comprensione radicale dell'annuncio della giustificazione come parola che corrisponde all'essere stesso di Dio riposi su una rigorosa teologia trinitaria: cfr. E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore* cit., in particolare pagg. 93-5; oltre naturalmente all'*opus magnum* del medesimo autore che sviluppa un'ontologia trinitaria a partire dalla croce di Gesù: *Dio, mistero del mondo*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1982.

e ci raggiunge concretamente solo nella parola esterna, ricevuta dall'annuncio e dalla celebrazione del battesimo e della cena del Signore. Se la fede che salva fosse una grandezza intellettuale o psicologica sarei rinviato pur sempre a me stesso e alle mie possibilità religiose, mentre la fede nasce dall'udire (cfr. *Rom.* 10, 17) una parola che mi viene annunciata e che resta per me radicalmente indisponibile. Se non mi venisse predicata non potrei scoprirla da solo, ad esempio attraverso un processo di introspezione. La *certitudo salutis* riposa interamente sulla parola di Dio e va dunque non solo distinta dalla *securitas* soggettiva, ma ad essa contrapposta¹³. L'espressione più ampia, "giustificazione per grazia mediante la fede" mette in luce con maggiore efficacia la centralità della grazia, rispetto alla quale la fede è l'organo, si potrebbe dire, che permette all'essere umano di prendere coscienza dell'evento del perdono.

In questa lettura radicale l'evento della giustificazione coincide con la persona di Gesù Cristo; evangelio è dunque l'annuncio di Gesù Cristo come verità di Dio. Se la croce è il luogo in cui l'essere trinitario del "Dio per noi" si manifesta come giustizia che rende giusti, occorre aggiungere che l'evento del Golgota non va separato dal Cristo "realmente storico" (*geschichtlich*), così come lo annuncia il Nuovo Testamento¹⁴. In primo luogo la predicazione del regno di Dio da parte di Gesù, anzitutto mediante le parabole, ha oggettivamente lo stesso contenuto della teologia paolina della giustificazione, vale a dire il Dio che gratuitamente perdonava¹⁵; in secondo luogo, la prassi di Gesù costituisce l'interpretazione autentica del suo dire. Ciò vale anzitutto per la sua scandalosa frequentazione, culminante nella comunione di mensa, con persone ritenute moralmente discutibili; ma anche i suoi segni potenti convergono nella proclamazione del sì di Dio nei confronti della creazione e delle creature. Quando la tradizione protestante, dunque, afferma che l'annuncio della giustificazione costituisce il criterio della predicazione¹⁶, non si tratta di un'indebita assolutizzazione della testimonianza

¹³ Cfr. id., *Dio, mistero del mondo* cit., pagg. 225-44.

¹⁴ Cfr. M. Kähler, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, tr. it., D'Auria M., Napoli, 1992.

¹⁵ Cfr. per un'analisi esegeticamente e teologicamente cogente, E. Jüngel, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1978.

¹⁶ Cfr. la formulazione classica di Lutero, quasi un grido: «Su questo articolo si fonda tutto ciò che insegnamo e viviamo contro il papa, il diavolo, il mondo. Perciò dobbiamo esserne assolutamente certi e non dubitarne, altrimenti tutto è perduto e il papa, il diavolo e tutto hanno ragione contro di noi e ottengono la vittoria»: *Articoli di Smalcaldia*, ed. it. a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino, 1992, pag. 66.

di Paolo o, addirittura, di un aspetto di essa. La *dottrina* della giustificazione con il suo linguaggio tecnico e gli *sviluppi teologici* che essa ha avuto nella tradizione protestante o altrove vanno distinti dall'evento che viene a parola nell'evangelo¹⁷, che come tale coincide con il volto del Dio per noi rivelato in Cristo Gesù. In tale prospettiva va compreso il tentativo svolto dalla teologia evangelica – che verrà trattato in conclusione – di proteggere il messaggio della giustificazione da ogni forma di inquinamento che, in ultima analisi, lo relativizzi, il che significa: lo liquidi. La posta in gioco non è una sottolineatura dottrinale, ma l'identità d'amore del Dio unitrino.

Le vicende della teologia protestante, dal *Servo arbitrio* di Lutero agli sviluppi caratteristici della dottrina riformata, mostrano che l'annuncio della giustificazione richiede uno sviluppo adeguato della comprensione teologica dell'elezione. Benché una trattazione di tale dottrina, sia pure sommaria, non sia possibile in questa sede, occorre almeno ricordare alcuni punti decisivi. La dottrina della predestinazione, così come la sviluppano Calvino, Teodoro di Beza e l'ortodossia riformata del Seicento culminante nei canoni di Dordrecht¹⁸, riprende e radicalizza elementi decisivi della dottrina agostiniana della grazia abbondantemente presenti in tutta la tradizione occidentale, Lutero evidentemente compreso, e li cristallizza nell'affermazione della cosiddetta "doppia predestinazione" (alla salvezza e, rispettivamente, alla dannazione). Essa intende salvaguardare il primato assoluto della decisione di Dio; le obiezioni di carattere arminiano, che intendono sfuggire alle conseguenze impressionanti e vertiginose della dottrina ortodossa riaprendo uno spiraglio al significato salvifico dell'azione umana, si rivelano un vicolo cieco, in quanto riaprono porte e finestre a una logica sinergistica,

¹⁷ Questa è la parte di verità contenuta nelle osservazioni di K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, Evangelischer Verlag, Zürich, 1953, pagg. 573-89. Barth teme che la tradizione luterana, in particolare, assolutizzi la dottrina della giustificazione la quale, formalmente considerata, è ben lungi dall'esaurire la testimonianza del Nuovo Testamento. Chiunque faccia della dottrina della giustificazione una bandiera confessionale, deve lasciarsi ricordare da Barth che la persona di Cristo, che è il centro del Nuovo Testamento, non si lascia confinare nelle affermazioni di una dottrina, per quanto centrale e per quanto veneranda: e non pochi episodi del recente e piuttosto rissoso dibattito sulla giustificazione, connesso alla dichiarazione congiunta cattolico-luterana, rendono attuale e salutare un simile monito. Dev'essere altrettanto chiaro, tuttavia, che l'evento della giustificazione non può essere ridotto al rango di un'interpretazione teologica dell'evento di Gesù, ma appunto coincide con esso, precisamente in una prospettiva come quella barthiana, che vede in Gesù l'umanità di Dio, nella quale si rivela anche la sua divinità. Si veda, per la discussione con Barth su questo punto, E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione*, cit., pagg. 34-46.

¹⁸ Testo in R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane* cit., pagg. 885-937.

nella quale la grazia cessa di essere quanto la Riforma ha sempre inteso. D'altra parte bisogna riconoscere con franchezza che, nella prospettiva della doppia predestinazione, l'amore salvifico di Dio in Cristo non opera universalmente: in Cristo, Dio salva solo gli eletti, i reietti si collocano di fatto fuori del raggio d'azione della misericordia di Dio. La tradizione riformata ortodossa ritiene tale affermazione inevitabile, qualora si voglia, com'è necessario, salvaguardare la libertà di Dio, che per il fatto di essere *di Dio* è anche insindacabile. È stato ancora Karl Barth¹⁹, a mostrare che una rigorosa comprensione trinitaria implica pensare l'elezione a partire dalla concreta manifestazione della volontà di Dio nel Verbo, la quale è un sì senza alcun no (cfr. 2 Cor. 1, 18-20). In Cristo non v'è spazio per una "doppia predestinazione". La dannata possibilità dell'esclusione è assunta da Dio stesso nella persona di Cristo crocifisso, nel quale Dio si rivolge all'essere umano come grazia unilaterale e assolutamente sbilanciata. In Cristo, e in particolare nella sua morte "per noi", il no della reiezione è ricompreso da Dio nel sì dell'elezione. È significativo che Barth, quando gli si farà notare che la logica interna della sua lettura del *locus* teologico dell'elezione si orienta nella direzione dell'antica dottrina (respinta dall'ortodossia ecclesiale) dell'apocatastasi, cioè della riconciliazione o salvezza universale, dirà di non voler affermare tale dottrina, per non compromettere speculativamente la libertà di Dio, ma nemmeno di volerla rifiutare. Nel pensiero di Barth i forti residui di una comprensione nominalistica di Dio, che ancora si ritrovano nella teologia dei riformatori e nella tradizione protestante, sono superati cristologicamente, il che significa *anche* in prospettiva trinitaria. Certamente Dio è libero, radicalmente libero: ma la sua libertà si determina trinitariamente come libertà di amare. Cristo è la concretezza della libertà di Dio. L'inclusione, da parte di Barth, del capitolo sull'elezione nell'ambito della dottrina di Dio costituisce una rigorizzazione importante della visione della salvezza elaborata dalla tradizione della Riforma e si presenta come il quadro adeguato entro il quale comprendere, inserire l'annuncio della giustificazione e la sua corretta interpretazione teologica.

¹⁹ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, ed. it. a cura di A. Moda, Utet, Torino, 1983. Si tratta della traduzione della prima parte del volume II/2 della *Kirchliche Dogmatik* cit., 1942. Per un orientamento relativo alla discussione delle tesi barthiane, si veda S. Rostagno (a cura di), *Barth contemporaneo*, Claudiana, Torino, 1990, in particolare i contributi di A. Moda, B. Gherardini, A. Gallas e S. Rostagno.

3. Il peccato

L'evangelo del sì di Dio smaschera l'intima natura del peccato: il rifiuto di credere che Dio sia come egli concretamente si rivela in Gesù Cristo. Nell'interpretazione della Riforma, il peccato originale o radicale²⁰ è essenzialmente incredulità, il rifiuto di accogliere nella fede il Dio che si identifica, senza riserve e senza residui, con la sua promessa. Anziché credere a Dio, l'essere umano si affida alla menzogna dell'antico serpente, il quale inocula il fatale sospetto che Dio voglia qualcosa di diverso dal bene della sua creatura. La domanda del serpente in *Gen. 3, 1* viene bensì riconosciuta come tendenziosa dalla donna, che ricorda come Dio non abbia affatto vietato di mangiare di *tutti* gli alberi del giardino, riesce tuttavia ad aprire alla menzogna la strada del cuore dei progenitori. Il serpente pone in concorrenza la volontà di Dio e la pienezza dell'essere umano. Mentre Dio vuole essere Dio con e per l'essere umano, corrispondendo con ciò alla propria identità trinitaria, il serpente afferma che Dio teme la pienezza dell'essere umano e per questo intende limitarne le potenzialità, precisamente mediante la legge. Contemporaneamente presenta in termini fatalmente mendaci tale pienezza, nella forma dell'*eritis sicut Deus*. Mentre secondo la promessa Dio è Dio lasciando, anzi facendo sì, che l'essere umano sia pienamente umano, secondo il serpente la pienezza dell'umanità coincide con l'usurpazione delle prerogative di Dio, progetto che in realtà è fatale non a Dio, ma all'essere umano stesso. Il singolo peccato "attuale", come lo chiama la tradizione teologica, è espressione di tale peccato originale e radicale. Il carattere bipolare del peccato, originale-radicale da una parte (il peccato, al singolare, come potenza, come dimensione) e attuale dall'altra (i peccati, al plurale, come azioni specifiche di singoli esseri umani e di corpi sociali) è riconosciuto da tutta la tradizione cristiana. Nella teologia scolastica, tuttavia, l'accento cade sul peccato attuale, in quanto le conseguenze mortifere del peccato originale sono tolte dal battesimo; la Riforma, per contro, sottolinea in misura assai maggiore il legame tra i due aspetti. L'aggettivo "originale" evidenzia che l'essere umano è peccatore non soltanto nell'atto del peccare, ma in radice, con tutto se stesso (e qui è anche la particella di verità dell'idea del peccato "eredita-

²⁰ La lingua tedesca, Lutero compreso, usa spesso l'espressione *Erbsunde*, che però sottolinea, nella linea di Agostino, l'idea alquanto problematica di "eredità", dalla quale qui mi distanzio, associandomi alle ragioni esposte da E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore* cit., pag. 131. L'intero IV capitolo del libro, dedicato al tema del peccato, costituisce un'esposizione magistrale di un'amartirologia protestante.

rio”): a monte della singola disobbedienza c’è la “possibilità impossibile” della creatura di concepire se stessa e le proprie possibilità in alternativa al Creatore. Si tratta di un decisivo pervertimento della struttura ontologica della creaturalità: l’alterità della creatura dal Creatore (e delle creature tra loro) è voluta da quest’ultimo come spazio entro il quale si dispiega la relazione d’amore; nel peccato, essa viene vissuta come ambito di un progetto umano alternativo a tale relazione. In tal modo si evidenzia anche il carattere universale del peccato d’origine. La nozione di peccato “radicale” sottolinea ulteriormente tali dimensioni, ponendo l’accento sull’essere peccatore della persona intera. L’ enfasi sul rapporto tra peccato originale-radicale, afferente alla persona umana in quanto tale, e peccato attuale, pone la domanda se, nella prospettiva della Riforma, l’essere umano debba peccare *necessariamente*. La risposta, afferma giustamente E. Jüngel²¹, dev’essere dialettica, no e sì.

No, in quanto, secondo la testimonianza biblica, il peccato non è il frutto di una necessità metafisica, ma dell’ incredulità, la quale non è un destino, bensì la pretesa (che si può certo definire diabolica, senza con ciò censurarne o minimizzarne la densità umana e storica) di costituire la propria identità in alternativa a Dio. Se l’essere umano fosse metafisicamente necessitato a peccare non potrebbe essere colpevole e la nozione stessa di peccato verrebbe svuotata.

Sì, perché l’essere umano pecca necessariamente in quanto è risucchiato nel gorgo generato dall’ incredulità. Il peccato attuale va compreso all’interno della coazione micidiale generata dalla non disponibilità ad accogliere la promessa o, detto in altri termini, a lasciare che Dio sia Dio.

La necessità della dialettica è data dal fatto che l’essere umano è posto di fronte alla parola: nell’evangelo Dio si offre alla fede come Padre del Figlio e Padre nostro, che crea, nella potenza dello Spirito, una vita effettivamente non determinata dal peccato; e dall’altra parte, lo stesso evangelio denuncia una situazione in atto di ribellione a Dio, una situazione nella quale la “vita” è ricercata, anziché nella relazione con il Creatore, in una presunta autonomia. Frutto dell’ incredulità, il peccato genera ulteriore (se così si può dire) incredulità, in un circolo appunto vizioso, nel quale Dio è visto, sempre più radicalmente, come la Grande Minaccia, dalla quale, in un modo o nell’altro, occorre liberarsi.

In un modo o nell’altro, per l’appunto: non è inutile ricordare qui che la religione, intesa come tentativo di gestire la minaccia di Dio con

²¹ *Ibidem*, pagg. 136-40.

lo strumentario del culto e dell'etica, è una forma di incredulità perfettamente parallela all'ateismo prometeico, che precisamente si ribella a Dio scambiandolo per Zeus. Il testo biblico forse più trasparente a tal proposito è probabilmente la parabola del padre misericordioso in *Lc. 15, 11-32*. I due figli, quello "prodigo" e l'altro, hanno in comune il fatto di considerare la relazione con il padre come un limite delle loro possibilità di realizzazione umana. La differenza è che uno dei due affronta tale minaccia mediante la ribellione, l'altro mediante la sottomissione; e se l'esito della prima strategia è catastrofico, quello della seconda non lo è meno, in quanto preclude al giovane di comprendere la parola paterna secondo la quale "ogni cosa mia è tua" (*Lc. 15, 32*), poiché il padre è appunto tale e non padrone. La sottomissione del fratello maggiore fraintende il padre altrettanto radicalmente della ribellione libertina.

Il tentativo delirante di autorealizzarsi lacerando la relazione con Dio porta con sé la crisi della relazione con se stessi, con la natura e con gli altri esseri umani. L'uomo e la donna scoprono di essere nudi (*Gen. 3, 7*), sperimentano cioè, per la prima volta, una mancanza, un limite che, anziché costituire l'identità, la minaccia. Il disagio di fronte alla nudità è la forma originaria di alienazione dell'essere umano da se stesso. Prometeo tende, paradossalmente ma non troppo, a coincidere con Sisifo, a risolversi in Sisifo: l'essere umano che tenta di umanizzarsi senza e contro Dio perde la propria identità e precipita nella spirale distruttiva della depressione, non riconosce più se stesso né il proprio posto nella creazione. La tradizione cristiana ha, giustamente, descritto la struttura del peccato come *hybris*: la cattiva a-tea comprensione della centralità dell'essere umano, tuttavia, porta con sé la vertigine, particolarmente evidente nel post-moderno, ma ampiamente individuata dalla modernità²², di chi si coglie come sperduto nell'universo, drammaticamente disorientato, privo di senso²³. All'alienazione dell'essere umano

²² Inevitabile, in questo contesto, il rinvio all'uomo folle di Nietzsche, *La Gaia scienza*, n. 125:

Che cosa abbiamo fatto, quando abbiamo svincolato questa terra dal suo sole? Ma in che direzione si muove, adesso? In che direzione ci muoviamo noi? Lontano da ogni sole? Non precipitiamo sempre di più? E all'indietro, di lato, in avanti, da ogni parte? Esistono ancora un sotto e un sopra? Non vaghiamo attraverso un nulla infinito? Non avvertiamo l'alito dello spazio vuoto?

Nietzsche deriverà da queste domande angosciate la necessità della nascita del Superuomo: ma chi le rilegge nel XXI secolo sa che il Superuomo non è nato.

²³ Particolarmente interessanti sono le interpretazioni nichiliste degli esiti della scienza moderna, ad esempio le pagine conclusive dei libri di J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it.,

da se stesso segue immediatamente il conflitto con l'altro, che il racconto biblico tratteggia dapprima, oscillando tra la tragedia e la commedia, come palleggio delle responsabilità tra Adamo, Eva e il serpente. Nella prospettiva perversa aperta dal peccato, anche la natura perse la propria trasparenza: non cessa di essere creazione, ma manifesta un'inedita, dolorosa ambiguità, mostrando i propri aspetti minacciosi, la propria resistenza al bene dell'essere umano (*Gen. 3, 14-19*). L'ira di Dio si esprime come consegna ("abbandono" sarebbe improprio, come documenta *Gen. 3, 21*) dell'essere umano alle conseguenze della propria follia. La tappa successiva nel degrado delle relazioni è il fratricidio di *Gen. 4*: nell'uccisione del fratello si manifesta la conseguenza radicale della separazione da Dio. Non è possibile percorrere qui le piste di riflessione aperte su tali tematiche dai successivi capitoli della preistoria biblica, ma voglio ricordare due elementi, solo accennati, ma di notevole importanza. *Gen. 9, 1-17* presenta, nel quadro dell'alleanza noachica, la necessità di gestire la presenza sociale del male mediante la legge, nel suo uso che la tradizione protestante chiamerà "politico"²⁴; non necessariamente prendere sul serio le conseguenze radicali della condizione di peccato si traduce in un atteggiamento cinico o disfattista. La dimensione politica è un'eco della grazia, agisce tuttavia integralmente nell'orizzonte caratterizzato dal peccato, il che ne individua al tempo stesso la necessità e i limiti: è possibile leggere il racconto della torre di Babele in *Gen. 11* come parola della *hybris* della politica, che travalica le proprie possibilità nel progetto delirante della città perfetta. L'alternativa radicale, carica di valenza politica, ma che va ben al di là dell'organizzazione della convivenza civile è altrove: in *Gen. 4, 15* il segno su Caino evoca la prospettiva evangelica secondo la quale la spirale del peccato può essere spezzata solo dalla discontinuità determinata dal perdono.

Mondadori, Milano, 1970 e S. Weinberg, *I primi tre minuti*, tr. it., Mondadori, Milano, 1977. Sulla necessità di integrare la lettura tradizionale del peccato in termini di *hybris* con la sua nemesi depressiva, cfr. D. J. Hall, *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 1996, pagg. 253-300. Hall, tuttavia, tende a contrapporre Prometeo e Sisifo, mentre sembra più pertinente considerarli, dal nostro punto di vista, due facce della stessa medaglia.

²⁴ Spero sia superfluo precisare che tale affermazione non implica alcunché di simile a una valutazione positiva dell'istituto della pena di morte, sulla base di *Gen. 9, 5* seg. Quello che si vuol dire è che, di fronte all'esito non felicissimo del tentativo di azzerramento delle conseguenze del peccato compiuto mediante il diluvio, Dio accetta di rapportarsi al male sul piano della sua gestione politica, nella chiara consapevolezza che ciò non ne mina la radice.

4. Consenso ecumenico sulla giustificazione?

La dichiarazione congiunta cattolico-luterana sottoscritta ad Augusta il 31 ottobre 1999²⁵ ha suscitato un acceso dibattito, soprattutto, anche se non esclusivamente, in Germania. Una nutrita schiera di teologi protestanti ha sottoscritto un documento che respinge la tesi della dichiarazione, secondo la quale saremmo di fronte a un fondamentale consenso sull'essenziale; dal punto di vista strettamente teologico il frutto (indiretto) migliore di tutta la discussione è senz'altro il più volte citato volume di Jüngel, il quale menziona il testo di Augusta solo di passaggio ma, diversamente da esso, legge il messaggio della giustificazione in termini ampiamente incompatibili con diverse affermazioni centrali del Tridentino. Le particelle esclusive della Riforma (*solo Christo, sola gratia, sola fide, solo verbo*) continuano a essere segno di contraddizione tra le chiese, anche se in termini diversi rispetto al passato²⁶. La portata delle differenze diventa evidente quando si osserva che, allo stato attuale, la dichiarazione congiunta non ha determinato nessun passo avanti sul cammino del reciproco riconoscimento tra le chiese. Da un lato, dunque, si afferma un consenso relativamente all'articolo comunemente considerato decisivo; dall'altro Roma continua imperterrita ad affermare che le differenze ecclesiologiche tra cattolici e luterani sono tali da non permettere, ad esempio, la comunione intorno alla cena del Signore. In realtà il messaggio della giustificazione, così com'è vissuto nella tradizione protestante, non può non determinare anche l'ecclesiologia e soprattutto il significato relativo di eventuali dissensi ecclesiologici in ordine alla comunione tra chiese che dicono di condividere il centro dell'annuncio di fede. Il dibattito ha inequivocabilmente evidenziato le principali ambiguità, tra le quali se ne vogliono sottolineare due.

²⁵ Il testo, unitamente a diversi importanti documenti ecclesiastici e contributi teologici, si può trovare in A. Maffeis (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia, 2000.

²⁶ Cfr. E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione del peccatore* cit., l'intero cap. 5, pagg. 155-254; si veda anche, dello stesso autore, «Per amor di Dio-chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*», in A. Maffeis (a cura di), *Dossier sulla giustificazione* cit., pagg. 161-68: si tratta di un articolo del 1997 che ha dato il via alla discussione. Il volume successivo sfuma alcune espressioni, il nocciolo della critica di Jüngel resta. Il professore di Tubinga non ha poi firmato il documento critico dei teologi di lingua tedesca, sostanzialmente perché, par di capire, esso resterebbe, a suo parere, al di sotto del livello teologico richiesto dal dibattito.

In primo luogo le due chiese comprendono in modo marcatamente diverso il significato “criteriologico” dell’annuncio della giustificazione, cioè il fatto che esso determina e caratterizza l’insieme della predicazione della chiesa e della riflessione teologica. Si tratta, in realtà, di una sottolineatura tipicamente protestante e in particolare luterana, della quale si è cercato di mostrare il radicamento in una precisa lettura del messaggio della croce e del dogma trinitario. L’adozione di tale prospettiva da parte di altre tradizioni cristiane non può avvenire senza, per dirla in modo prudente, una profonda ridistribuzione degli accenti nella dottrina e nella prassi.

In secondo luogo, la difficoltà da parte di Roma ad accettare l'affermazione evangelica secondo la quale l'essere umano raggiunto dalla parola del perdono è al tempo stesso giusto e peccatore (*simul iustus et peccator*). Che cosa si intenda con ciò lo esprime Lutero stesso, già nel 1515/16:

[L’essere umano] è insieme peccatore e giusto; peccatore in realtà, ma giusto grazie alla considerazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato (...). Perché egli è perfettamente sano nella speranza, mentre in realtà è peccatore²⁷.

Chi crede è dunque inserito in una tensione tra il modo in cui egli si vede e, dice Lutero, è “in realtà”, e il modo in cui Dio lo considera: nella prima prospettiva egli è peccatore o peccatrice, nella seconda è giusto. Dato che, quando l’evangelo è annunciato, le due prospettive sono date contemporaneamente, chi crede è “al tempo stesso giusto e peccatore”. L’espressione riceve in Lutero anche altre sfumature, ma fondamentalmente inquadra la dialettica descritta. In base all’insieme del pensiero luterano si potrebbe forse modificare in parte il linguaggio e dire che i peccatori sono tali secondo se stessi e la propria coscienza, ma *in realtà* sono giusti, in quanto la promessa di Dio è più reale della realtà dei cosiddetti “fatti”, cioè del peccato. La formula *simul iustus et peccator* non va quindi intesa in senso *morale*, come se indicasse semplicemente che l’essere umano credente è sulla via della conversione, e quindi parzialmente giusto, pur rimanendo in maggiore o minor misura peccatore. Il significato dell’espressione è invece *teologico*, e indica la tensione prodotta dall’annuncio del perdono: l’essere umano, per sé integralmente peccatore, si vede accreditare da Dio una giustizia che non

²⁷ M. Lutero, *La lettera ai Romani* (1515/16), ed. it. a cura di F. Buzzi, Ed. Paoline, Cini-sello Balsamo, 1991, pag. 366.

gli appartiene (*iustitia aliena*), ma che viene ricevuta nella fede ed è frutto della potenza della grazia manifestata in Cristo e comunicata nella parola; essa, rimanendo radicalmente “fuori” (*extra*) di lui, lo rende tuttavia, di fronte a Dio, integralmente giusto²⁸. Come si vede, il *simul* non è un semplice corollario, ma un modo di esprimere il centro del messaggio. Non è semplice vedere in che modo un dissenso su questo punto possa coesistere con un consenso fondamentale.

5. *Prospettive*

La discussione intorno alla dichiarazione congiunta non è certamente stata inutile, tuttavia ha ragione chi ha sottolineato che essa si è svolta pressoché integralmente nei termini entro i quali la problematica si è posta nel XVI secolo. Il dato non costituisce necessariamente un limite: l’obiettivo ecumenico era il superamento delle reciproche condanne dottrinali, che sono figlie di quella storia e risentono di quella terminologia e di quelle domande. Nel XXI secolo, tuttavia, il messaggio della giustificazione, e anche la discussione ecumenica ad esso relativa, sono chiamati a confrontarsi con nuove, grandi, interrogazioni, a proposito delle quali la visione protestante della salvezza è sfidata a mostrare la propria fecondità. Qui di seguito vengono indicati tre ambiti dove s’intende dimostrare come una rinnovata discussione ecumenica possa aprire orizzonti che potrebbero anche ridefinire i termini dei dissensi ereditati dalla storia e che tuttora sopravvivono.

La crisi ecologica ha contribuito a riportare di grande attualità la teologia della creazione, alla quale è chiesto, benché a volte in termini piuttosto superficiali, di offrire un apporto di riflessione e di proposte. Si può ipotizzare che la teologia sia matura per una comprensione della creazione alla luce dell’annuncio della giustificazione. È noto che impulsi importanti in questo senso provengono dallo stesso Lutero²⁹, la riflessione barthiana sul rapporto tra creazione e alleanza, pur non ponendo in primo piano il vocabolario della giustificazione, indica la stessa direzione³⁰. Dire creazione significa interpretare il mondo come spa-

²⁸ Cfr. E. Jüngel, *Il vangelo della giustificazione* cit., pagg. 215-23.

²⁹ Si veda la spiegazione del primo articolo del Credo in M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo - Il Grande Catechismo* cit., pag. 71. Cfr. M. Beinker, «Das Schöpfercredo in Luthers Kleinem Katechismus. Theologische Erwägungen zum Ansatz seiner Auslegung», in id., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, pagg. 110-26.

³⁰ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich, 1945; cfr. F. Ferrario, «Per una teo-

zio entro il quale si esprime il progetto di amore del Dio trinitario. La teologia trinitaria, e in particolare l'assunzione della dimensione della sofferenza d'amore da parte di Dio nella croce di Gesù, permette una rilettura della nozione antropologica fondamentale di *imago dei*; le intuizioni di Bonhoeffer³¹ e di Barth³², che leggono l'*imago dei* come relazionalità (e non più come pura e semplice razionalità, o libero arbitrio, o simili: non più, insomma, una visione dell'*imago dei* sostanzialmente greca) vanno radicalizzate, nella direzione di una somiglianza con Dio letta cristologicamente (e pneumatologicamente) come capacità di amare e, nella situazione determinata dal peccato, di soffrire per amore: ciò permetterebbe una rivisitazione finalmente non banale del controverso tema della signoria dell'essere umano sulla creazione. In una simile prospettiva si trovano anche le linee diretrici di un'etica che non si limiti all'enfatizzazione formale della categoria della responsabilità, ma sappia osare proposte di contenuto rilevanti per l'odierno dibattito pubblico.

La teologia della creazione rinvia direttamente a quella della nuova creazione, all'escatologia. Il XX secolo non ha dimenticato l'escatologia, ma ne ha sottolineato la dimensione trascendentale: escatologia come irruzione kerigmatica di Dio nell'*hic et nunc* (il primo Barth, Bultmann e le variegate riprese più o meno critiche del suo pensiero); escatologia come protensione al futuro (il primo Moltmann, sulla scorta della filosofia blochiana); escatologia come critica politica del presente (le teologie della liberazione). Ma che cosa ha da dire oggi la riflessione teologica sulla vita del mondo che verrà, sulla vita salvata, giustificata, sulla vita come Dio comanda? In particolare: quali immagini, quali visioni del futuro di Dio possono nutrire la speranza di un mondo che si compiace in una disperazione spesso superficiale, ma non per questo meno reale, e di una chiesa intimidita? Un'escatologia pensata a partire dalla giustificazione deve osare immaginare la salvezza, proporre l'idea di un mondo in cui il sì di Dio sia effettivamente tutto in tutti³³. Non si

logia evangelica della creazione. La lezione di Karl Barth» in *Protestantesimo* 47 (1992), pagg. 258-84.

³¹ D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta*, tr. it. a cura di M. Rüter e I. Tödt, Queriniana, Brescia, 1992, pagg. 52-8.

³² K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/1 cit., pag. 216 segg.; cfr. F. Ferrario, «Per una teologia evangelica della creazione. La lezione di Karl Barth» in *Protestantesimo* cit., pagg. 273-76.

³³ In questo senso si muove J. Moltmann, *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1998; a livello di schizzo introduttivo, si può vedere anche l'ultimo capitolo del libro di Fulvio Ferrario, *Libertà di credere*, Claudiana, Torino, 2000, pagg. 233-52.

tratta, evidentemente, di rimitologizzare la fede, bensì di prendere sul serio il fatto che una speranza espressa in termini puramente formali e di teologia che vorrebbe essere apofatica non è in grado di determinare la vita. La vita eterna non si può descrivere, certo: la Bibbia, però, la immagina e la teologia deve fare altrettanto. L'annuncio della giustificazione mobilita la fantasia e la purifica, chiama anch'essa alla santificazione. Come la teologia della creazione, infine, anche l'escatologia definisce il quadro entro il quale si colloca la terza sfida teologica che si vuole indicare.

Si tratta di un'etica della giustificazione. La storia della teologia ha determinato una concentrazione unilaterale (a tratti si sarebbe tentati di definirla ossessiva) sul tema dogmatico del rapporto tra fede e opere; naturalmente l'annuncio della giustificazione non manca di orientare anche la riflessione etica detta "speciale", soprattutto di matrice protestante. Tuttavia le risorse teologiche di questo annuncio in ordine a un rinnovamento della riflessione etica restano largamente inesplorate. L'etica speciale, in particolare quella di matrice evangelica, giustamente preoccupata di accreditarsi come interlocutrice nel dibattito pubblico e, come si ama dire, "laico", si sforza di liberarsi da ipoteche tradizionali che rischierebbero di confinarla nel ghetto ecclesiastico, ma non sempre sfugge alla tentazione di assumere acriticamente i termini del dibattito proposti altrove, rinunciando troppo presto alla propria specificità critica. Già dal punto di vista tattico, cioè dell'udienza culturale, politica e mediatica, l'operazione si rivela, nel medio termine, perdente: nessuno è seriamente disponibile a prendere sul serio un'interlocuzione debole e poco convinta delle proprie ragioni. Il punto decisivo, tuttavia, è che la chiesa di Gesù è debitrice alla società dell'annuncio del Dio giustificante: e nel sostanzioso annuncio è già contenuto l'aggettivo concreto. L'annuncio cristiano, cioè, non ha bisogno di essere "attualizzato" o "concretizzato"³⁴, ma si presenta già nella concretezza della storia come in grado di interloquire, senza presunzioni, ma anche libero dal bisogno di giustificarsi per opere di fronte al foro dell'opinione pubblica. Non è, questo, un livello che la chiesa possa acquisire una volta per tutte. In quanto frutto dell'annuncio della giustificazione, esso vive della grazia di Dio: quando la tradizione ecclesiale canta che essa è "fresca e

³⁴ I complessi di inferiorità impliciti ma evidenti in tali aggettivi, spesso utilizzati nella pubblicistica, fornirebbero materiale interessante per un trattato di psicopatologia teologica e ecclesiastica.

nuova ogni mattina”³⁵, non si tratta di una semplice immagine poetica, ma della sobria constatazione della realtà. Come la manna nel deserto, essa può solo essere ricevuta, non posseduta; come la manna del deserto, tuttavia, essa non riposa sull’arbitrio, ma sulla fedeltà d’amore del Dio trinitario.

³⁵ Cfr. il corale di Johann Walter (1541), «All Morgen ist ganz frisch und neu, des Herren Grad und große Treu».

2015-16: più avanti nella storia della politica italiana. «Vediamo che avviene», dice il filologo al quale «il vento di vento» solleva il suo orizzonte ma non deve affatto soffocarlo: «non può che essere un vento che s'insolida lungo questo viaggio» (e infatti alla fine l'autore ritiene che non solo i personaggi che lo compongono e le vicende che lo disegnano si avvicinino alle soluzioni di questo turboloso, la tumultuosa e la tumultuosa, che non ancora aveva avuto una soluzio-

ne). Si tratta di un'altra delle «osservazioni». La prova della teologia ha determinato una rottura sostanziale tra la storia e il discorso teologico: si definisce oggi «real» (e non «drammatico») l'approccio tra Dio e uomo naturalmente l'«uso» (cioè della phantasmagoria) «real» (cioè «drammatico») anche la «drammatica» (cioè «real») «real» (cioè «drammatica») poesia sacra. Tornata la poesia teologica, si riconosce naturalmente un riferimento ricavato direttamente dalla riflessione filosofica (ma oggi meglio accompagnata). E' cosa giustificata, e si riconosce quella di essere un'analisi, un'osservazione, anche capace di riconoscere come i «real» (cioè «drammatico») discorsi politici e civili si contraddicono, anche perché di «real» (cioè «drammatico») si riconosce l'«uso» (cioè «real») «real» (cioè «drammatico») nel gioco dei loro ruoli, ma non senza ponendosi alla fine anche di «real» (cioè «drammatico») «real» (cioè «drammatico») il poeta, il teologo, il filosofo, il critico culturale, politico e filosofico, l'operazione è quella, questa, di tornare, per così dire, alla poesia sacra, ponendone a segno ogni disponibilità a provare con essa un'interazione con il «real» (cioè «drammatico») politico e civile. Il poesia decisivo, fatto esempio, se chiamiamo «real» (cioè «drammatico») dell'annuncio: «Io Dio» (ma il «real» (cioè «drammatico») più conosciuto) «non ti darò il Regno di Dio» come dice il profeta (ma il «real» (cioè «drammatico») che non ha avuto modo di essere «realizzato» è «tacere la parola»), ma si presenta già nell'annuncio stesso delle nuove carte (oggi giunto all'interrogazione, senza pronostico, ma anche libero dal bisogno di pronostico) per conto di propria sorte dell'esplicito parlante. Allora, allora, un livello che la chiesa poeta si chiede anche volta per volta, in questo luogo dell'annuncio delle «annunciazioni» (nuove) della parola di Dio: quando la trinità ex «real» (cioè «drammatico») che sarà il «prezzo

del suo compimento» (e a questo punto non si afferma nulla di nuovo, anche se forse non solo l'«uso» (cioè «real») «real» (cioè «drammatico») dell'annuncio si riconosce, ma anche il «real» (cioè «drammatico») della parola di Dio).

Salvezza come divinizzazione dell'uomo nella teologia di san Gregorio Palamas

Stavros Yangazoglou

1. L'economia del Cristo. Motivi e presupposti

La corruzione che caratterizza sin dal principio la natura degli esseri creati costituisce il quadro principale della riflessione antropologica elaborata da san Gregorio Palamas. Entro tali limiti, la libertà della sostanza creata si realizza in modo tragico e antinomico. Il primo uomo, posto sul confine dell'intellegibile e del sensibile, come un *microcosmo* comprende nella sua natura la totalità della creazione. Avrebbe dovuto gradualmente giungere a governare la creazione, rafforzandola liberamente nella vita increata di Dio, ma è riuscito soltanto, grottescamente, a divenire l'amante devoto dello spirito di dominio e dell'orgoglio. È dunque in piena libertà che egli si è volontariamente votato alla "mortalizzazione" della vita, ciò che ha significato il suo abbandono e la sua separazione dalla comunione con Dio. La disfatta dell'economia adamitica conduce alla privazione della vita libera e autentica dell'uomo e alla sudditanza di questi e dell'intera creazione sensibile alla minaccia ultima.

Prigionieri del cerchio della corruzione, i discendenti di Adamo non riuscirono mai a sottrarsi a codesto vincolo con la morte. Il problema della corruzione non riguarda soltanto il comportamento morale e la disobbedienza che i primi uomini dovettero piangere amaramente. La morte ormai attacca non soltanto la volontà ma anche l'intera natura creata, e si trasmette ereditariamente a guisa di malattia incurabile. In questo modo, la prospettiva originale dell'economia adamitica – vale a dire, il suo sviluppo progressivo sino all'unione ipostatica di Adamo con il Figlio e Verbo di Dio, «affinché per l'avvenire egli cammini verso il suo archetipo» – si interrompe temporaneamente. Le tuniche di pelle che, secondo la narrazione della Genesi, Dio, nella sua benevolenza verso l'uomo concede alle sue creature, sono un emblema della stagione del pentimento, affinché l'umanità, prigioniera del terrore ultimo

dell'inesistenza, possa liberamente e spontaneamente superare l'attuale condizione di volontario decadimento della vita reale.

Avvenne, perché era necessario e doveroso, che l'uomo nascesse senza gustare del peccato. Altrimenti sarebbe stata, di fatto, una cosa impossibile. [...] Una volta che Adamo è caduto, volgendosi anch'egli dal bene al male, nulla fra gli uomini venne lasciato indifferente al male, né più apparve tale dopo di lui¹.

La natura decaduta dell'uomo ha bisogno di essere aiutata e salvata da un attore esterno all'umanità stessa, ma di cui quest'ultima possa essere partecipe.

Dio, sostanza increata, è il solo essere che si trovi al di sopra di morte e corruzione. È egli stesso a intervenire, mostrando la sua benevolenza nei confronti dell'uomo, per soccorrere la sua creatura in difficoltà. L'intervento divino, che si realizza in piena libertà, non è perciò in grado di conculcare, limitare o tantomeno annientare la libertà e l'integrità dell'uomo. San Gregorio Palamas argomenta che l'intervento salvifico di Dio nella tragedia umana e il conseguente ritorno dell'uomo alla libertà e alla vita si attua «nella giustizia, senza la quale nulla viene compiuto da Dio»². Al contrario dell'artificio diabolico che una potenza superiore ha messo in opera per sottomettere l'uomo, Dio non estrinseca affatto la propria onnipotenza mettendo in ombra il senso della giustizia divina, che tollera la libertà degli esseri creati evitando di violarla: «Giacché era quello l'ordinamento migliore, che la giustizia precedesse la potenza; tale doveva essere l'atto di una sovranità veramente buona e divina, e non di una tirannia: e cioè che la potenza seguisse alla giustizia»³. Giacché Dio, per così dire, non è né un monarca supremo che si sottometta inevitabilmente a una astratta nozione di giustizia a lui superiore, né un tiranno il quale imponga la sua volontà attraverso la legge. In un clima totalmente differente – in termini di psicologia e di concetti giuridici – dal medioevo delle cristianità occidentali, presso le quali la vicenda della caduta e della salvezza dell'umanità potrebbe dirsi si verifichi allo scopo esclusivo di adempiere ostinatamente una sorta di impiacabile giustizia divina, la teologia dei Padri greci riconosce nella giustizia divina l'espressione di una benevolenza infinita e di un amore realmente disinteressato manifestati in seno all'economia divina.

¹ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 16, 4; 11.

² *Ibidem*, 16, 21.

³ *Ibidem*, 16, 2.

Secondo la sua giustizia Dio, per amore e in piena e assoluta libertà, conferisce all'uomo il diritto di rispondere liberamente al suo disegno tanto all'epoca della prima creazione quanto al tempo della nuova creazione in Cristo. L'applicazione di tale filantropica giustizia, operata per la salvezza e la riabilitazione degli uomini, doveva soddisfare a determinate esigenze. Formulando una serie di enunciati antropologici, Palamas analizza e riassume l'eredità della riflessione patristica intorno al tema del rimedio offerto dalla cristologia allo scacco subito dall'economia adamitica. Il superamento della morte, prima di tutto, avrebbe dovuto sortire dalla natura stessa dell'uomo, volontariamente espostosi ai rischi del peccato. Dal momento che la morte aveva sopraffatto l'umanità, il trionfo sulla corruzione non avrebbe solamente dovuto riguardare la natura umana: era necessario che tale vittoria fosse d'una vastità tale da coinvolgere l'umanità tutta, associandola alla comunione con la vita immortale. Ciò significava che alla natura umana, attraverso la quale doveva effettuarsi il superamento della morte, non avrebbe dovuto essere sottesa alcun'altra ipostasi particolare; essa avrebbe dovuto piuttosto sintetizzare, in certo qual modo, l'intero genere umano. L'umanità aveva bisogno di un nuovo Adamo la cui ipostasi gli consentisse di divenire il personale latore dell'intervento divino. Avrebbe dovuto, in un certo senso, associare e incorporare in seno alla propria sostanza tutte le ipostasi umane per poter di conseguenza operare un superamento delle varie divisioni della natura creata.

Era dunque necessario che il nuovo Adamo apparisse non soltanto quale uomo ma anche come Dio, perché fosse letteralmente vita e sapienza, giustizia e amore, benevolenza e ogni altra virtù, affinché potesse compiere la rinascita e la resurrezione dell'antico Adamo nella misericordia, nella sapienza e nella giustizia⁴.

D'altra parte, dal momento che la natura umana era stata fatalmente contaminata nel corpo e nell'anima, «avevamo bisogno non solo della resurrezione dell'anima, ma anche di quella del corpo, a causa degli uomini che verranno al mondo in seguito, a tempo debito»⁵. Ciò significa che la sostanza umana nella quale si sarebbe dovuto realizzare l'intervento salvifico avrebbe dovuto essere, corpo e anima, integra e incorruttibile. Di più, anche coloro che già si fossero arresi alla morte avrebbero dovuto ugualmente essere in grado di partecipare della resurrezione.

⁴ *Ibidem*, 7, 4.

⁵ *Ibidem*, 16, 21.

ne di vita, «affinché anche a quanti giacevano nell'inferno [...] venissero offerte la liberazione definitiva dai demoni loro carcerieri, la santificazione e la promessa della vita futura»⁶. L'intervento di Dio indirizzato a rinnovare e vivificare nuovamente il ceppo adamitico avrebbe dunque dovuto in ogni caso aver luogo «nell'uomo». Ma, a partire dal fatto che l'intera stirpe di Adamo riceve dai propri predecessori e trasmette a sua volta alla propria posterità il retaggio della mortalità, era necessario che venisse creata una nuova sostanza umana, che sarebbe stata esente da peccati per poter accogliere la presenza del Dio increato e divenire fonte e veicolo di vita inesauribile per la totalità dell'universo creato, votato alla corruzione. «Ecco dunque perché il Figlio e Verbo di Dio, l'unico senza peccato, è divenuto figlio dell'uomo, pur rimanendo immutabile nella sua divinità, e irreprendibile nella sua umanità [...] e, assai più di ciò, Egli è il solo a non essere stato concepito nell'iniquità, a non essere stato partorito nel peccato»⁷. L'umanità che il Figlio di Dio si accinge a ricevere era, prima della caduta della natura umana, libera da ogni peccato. Malgrado il fatto che sia esente dal peccato, l'umanità del nuovo Adamo accetterà volontariamente di patire le conseguenze della caduta dell'antico Adamo allo scopo di superarle. «In questo modo, il diavolo viene vinto dall'uomo del quale, in principio, egli aveva trionfato»⁸. Una tale opera di salvezza attuata in seno all'umana natura non poteva essere portata a compimento né da un angelo né da nessun altro uomo, ma unicamente da «colui che sarà concepito e si sarà fatto carne nel seno materno della Vergine pur continuando a sussistere quale Dio immutabile»⁹. Nella prospettiva della creazione dell'uomo formato a immagine e somiglianza di Dio, l'insieme della tradizione patristica ha ravvisato in maniera dinamica la relazione archetipale esistente fra il Verbo di Dio e la sostanza dell'uomo. In tale quadro antropologico, la teologia dei Padri ha puntualmente distinto «il fatto che sia stato il Figlio a incarnarsi, e non il Padre o lo Spirito» da un canto, e dall'altro «ciò che ha realizzato con l'incarnazione»¹⁰. Fondandosi sulla benevolenza, principio generale che preconizza la libertà nell'iniziativa divina dell'incarnazione, «il Figlio di Dio diviene figlio dell'uomo», in modo tale da mantenere inalterata la sua qualità filiale. Il Verbo del Padre, che aveva creato in origine la natura umana «a propria immagine», in-

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, 16, 4.

⁸ *Ibidem*, 16, 7.

⁹ *Ibidem*, 14, 5.

¹⁰ Cfr. san Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1105C-1109C.

terviene ancora una volta per portare a compimento il mistero di una nuova creazione e della restituzione alla vita reale.

Ecco perché ora Dio non si limita a rimodellare mirabilmente con le sue mani la nostra natura, ma la contiene in sé; egli non l'assume semplicemente per strapparla al decadimento, ma ineffabilmente la riveste unendosi inseparabilmente a essa; nato da donna come Dio e come uomo ad un tempo, allo scopo di assumere la medesima natura che egli aveva modellato nei nostri progenitori; generato da una vergine, per creare un uomo nuovo¹¹.

La straordinarietà di tale intervento del Figlio era in realtà contemplata in qualche misura nell'ambito dell'evoluzione positiva dell'economia adamitica come graduale unione del creato e dell'increato. Senza mutare orientamento, questa cristologia originale si trasforma d'ora innanzi prendendo atto dell'avvenimento tragico del decadimento e della corruzione del genere umano. Ciò significa che la salvezza e la liberazione dal decadimento ereditato dalla discendenza di Adamo e Eva non costituivano l'unico motivo dell'incarnazione, ma che sono comprese nel disegno benevolo che Dio ha concepito per il mondo che egli ha creato¹².

Il mistero dell'incarnazione nell'economia divina precede l'eternità. La volontà divina di una delle tre persone della Trinità, risoluta a incarnarsi, è una volontà increata e precede l'eternità. Attraverso la sua incarnazione, motivata da un amore infinito per l'uomo come Dio l'ha voluto, siamo in grado di comprendere quale sia stata la sua volontà pre-eterna nei nostri confronti¹³.

San Gregorio Palamas ritiene, come già san Massimo il Confessore¹⁴, che l'incarnazione sia la meta primordiale e assoluta di Dio creatore. Il genere umano, «mortale ancor prima dell'apparizione della morte, giacché tali furono le sue radici», aveva necessità di integrarsi e unir-

¹¹ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 58, 8.

¹² Cfr. G. Florovsky, «*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*», in *Eucharistikon, Mélanges offerts à A. Alivizatos*, Athènes, 1958, pagg. 70-9.

¹³ San Gregorio Palamas, *Colloquio con Niceforo Gregoras*, 6.

¹⁴ Cfr. san Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 620-625. Von Balthasar precisa che «la ragione fondamentale dell'incarnazione, e di conseguenza il primo proposito del Creatore prima della creazione stessa, è l'unione del mondo con se stesso e con Dio, e non la redenzione dal peccato» (si veda in proposito H. Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1947, pag. 205).

si all'Archetipo. L'evento cristologico non è affatto dovuto alla caduta di Adamo e alla gelosia del diavolo in senso assoluto, ma costituisce bensì dal principio la meta di perfezione del primo uomo.

Ancora di più, la fondazione stessa dell'universo, sin dal principio, si affermava in lui, che è stato battezzato qui sulla terra come figlio dell'uomo, e che viene additato dalla superna testimonianza come diletto Figlio unigenito di Dio, attraverso il quale e per il quale ogni cosa esiste, come dice l'Apostolo. Di conseguenza, la creazione dell'uomo, in principio, ha avuto luogo grazie a lui, giacché l'uomo è stato formato a immagine di Dio affinché un giorno fosse capace di contenere in sé il proprio Archetipo. Il comandamento dato da Dio in Paradiso venne emanato per lui: ché il legislatore non l'avrebbe mai istituito se avesse dovuto rimanere per sempre imperfetto. E, nella loro pressoché assoluta totalità, le parole e le opere di Dio che faranno seguito a questo comandamento saranno dette e compiute per lui; si potrebbe anche dire che tutte le nature e i cori angelici e gli ordinamenti celesti siano indirizzati a questo scopo: l'economia divino-umana al cui servizio si sono votati dal principio alla fine¹⁵.

Non c'è bisogno di sottolineare come la teologia dei Padri, e allo stesso modo il pensiero palamitico, si situino al di fuori dell'ambito delle argomentazioni scolastiche concernenti i "presupposti" o i "non presupposti" dell'incarnazione. M. Jugie avrebbe rilevato, estrapolandoli dal loro contesto, alcuni passaggi dalle opere del santo esicasta in cui – secondo il suo parere – si sostiene che il Verbo si è fatto carne "presupponendo" o "non presupponendo" determinate motivazioni, e conclude che la cristologia palamita può identificarsi a un dipresso con analoghe posizioni tardo-tomistiche. Così, da un canto, l'incarnazione del Verbo fu inevitabilmente decisa a seguito della caduta e, d'altra parte, Dio ha tenuto interamente in serbo per Gesù il tesoro di grazia che avrebbe dovuto accordare agli angeli e agli uomini. Si pensa che la posizione di san Gregorio Palamas, per eccellenza il teologo della divinizzazione, non formuli speciose differenze ipotetiche fra "presupposti" o "non-presupposti" dell'incarnazione, sottolineandone piuttosto in modo complementare le singole ragioni e dilatando così una dimensione di astratta soteriologia sino ai vertici della vera cristologia, il cui orizzonte si presenta ben più vasto di quello, per così dire, della mera redenzione¹⁶.

¹⁵ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 60, 19-20.

¹⁶ Cfr. M. Jugie, «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, coll. 1769-70, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1932. Si veda altresì G. Russo, «Rahner and Palamas: a Unity of Grace», in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 32, n. 2, 1988, pagg. 173-4.

La storia dell'economia divina dipende da una *teologia degli eventi* che sin dal principio tendono a un unico scopo; una teologia non legata in maniera univoca allo schema soteriologico caduta/redenzione, ma estesa dai primordi dell'evento creazionistico alla meta definitiva del regno di Dio. È questa la ragione per la quale la salvezza in Cristo non consiste affatto in una semplice "guarigione" della natura decaduta, bensì nella realizzazione del primitivo programma divino: l'unione del creato e dell'increato. Tale disegno di salvezza non si esaurisce soltanto provvedendo a rimediare al decadimento della natura, ma si compie appieno sulla via della divinizzazione in Cristo. D'altra parte, gli esseri creati e razionali avevano rinunciato a Dio in vista di un obiettivo fallace e egocentrico di divinizzazione; ed è per questo motivo che, anziché venire deificati, furono costretti a patire la mortificazione che è conseguenza del peccato. Il Verbo di Dio offre la soluzione all'uomo incapace di giungere con le sue sole forze all'autodeterminazione e alla divinizzazione. «Così Egli fa ogni cosa a sua somiglianza; e poiché Egli è per natura uguale a Se stesso e riceve il medesimo tributo d'onore, Egli è in grado allo stesso modo di rendere pure la Sua creatura uguale a se stessa, e capace di ricevere il medesimo tributo d'onore per grazia Sua»¹⁷. D'ora in avanti, la vocazione dell'uomo alla divinizzazione lo rende responsabile, e capace di vedere realizzata la sua antica aspettativa.

In una omelia pronunciata nel giorno del sabato santo, Palamas mette in rilievo il fatto che «Dio, benché in grado di sottrarre in molti modi l'uomo alla tirannia del diavolo, ha preferito a ragione procedere secondo questa economia»¹⁸. L'arcivescovo di Salonicco sottolinea sin dal principio del suo sermone che l'incarnazione non costituiva l'unica soluzione di cui poteva disporre il Figlio che precede l'eternità allo scopo di salvare l'uomo dalla mortificazione e dalla soggezione al diavolo. Dio onnipotente avrebbe potuto salvare l'uomo dal peccato mortale in molti modi, ma ha preferito l'economia dell'incarnazione piuttosto che intervenire in altra maniera sulla sostanza dell'universo creato. «Ma in realtà esisteva un mezzo più adatto alla nostra natura e alla nostra debolezza, e che meglio sarebbe convenuto all'Agente, vale a dire l'incarnazione del Verbo di Dio; giacché tale mezzo implicava la giustizia, senza la quale Dio non opera»¹⁹.

Entro tale allocuzione, inserita nel contesto del sermone pasquale di san Gregorio Palamas, si possono distinguere i lineamenti di una sinte-

¹⁷ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 58, 4-5.

¹⁸ *Ibidem*, 16 (*Sull'economia dell'incarnazione di Nostro Signore Gesù Cristo*).

¹⁹ *Ibidem*, 16, 1.

si fra le prospettive dei “presupposti” e dei “non-presupposti” dell’economia incarnazionistica. L’incarnazione si offre quale rimedio appropriato a guarire la malattia che contagia la natura umana, ed è al tempo stesso il mezzo più efficace di cui il Figlio e Verbo di Dio dispone allo scopo di innescare il mistero preeterno della benevolenza di Dio nei confronti dell’uomo. Tanto la salvezza quanto la divinizzazione dell’uomo si realizzano liberamente e “giustamente”, e non in modo forzato.

Questo punto di vista sintetico professato da Palamas esprime in maniera vigorosa la relazione eccezionale che vige fra l’economia adamitica e la cristologia. Di più, il teologo esicasta non soltanto separa il motivo dell’incarnazione dal tema della caduta dell’uomo, ma considera l’incarnazione del Figlio e la divinizzazione dell’uomo come l’asse centrale – e lo scopo principale – della creazione degli esseri. La storia dell’economia divina non dipende più dal passato e dalla vicenda della caduta del primo Adamo, ma si realizza soprattutto nella gloriosa rivelazione del novello Adamo, avvenimento che ha in sé il germe dell’avvento del regno di Dio, al cui termine fisso guarda senza timore. Il Signore incarnato è «l’alfa e l’omega» nell’universo, «colui che è, che era e che viene» (*Ap.* 1, 8).

I motivi dell’incarnazione del Figlio, eventualmente differenziabili in tre livelli distinti – antropologico, soteriologico e propriamente teologico – vengono ripresi da Palamas armonizzandoli l’un l’altro al fine di delineare l’intera storia dell’economia come una teologia di eventi che dalla creazione originaria giungono sino all’avvento del regno di Dio. Per motivi metodologici, verranno presentati separatamente i tre quadri antropologico, soteriologico e teologico per mettere in evidenza la continuità e l’integrazione dell’economia adamitica nella cristologia:

Di conseguenza, il Figlio di Dio si è fatto uomo [...] per dimostrare che la nostra natura è stata creata da Dio come una cosa buona [...] per dimostrare in qual modo la natura umana fosse stata creata separatamente da ogni altra cosa, e a immagine di Dio, poiché il suo rapporto di parentela nei confronti di Dio è così grande da permettergli di unirsi a Lui in una sola ipostasi; per onorare la carne, questa carne mortale in se stessa, sicché gli spiriti orgogliosi non si considerino affatto, e non vengano affatto considerati, degni di onori maggiori di quelli di cui è ritenuto degno l’uomo, e non si possano deificare dietro il pretesto della loro natura incorporea e della loro apparente immortalità.²⁰

²⁰ *Ibidem*, 16, 19.

La prospettiva antropologica dei motivi dell'incarnazione viene a situarsi nel quadro della rivelazione e del compimento del rapporto *iconico* fra la sostanza divina e la sostanza umana. Il fatto che la natura umana, nella sua unità psicosomatica, contempli la possibilità di unirsi in una sola ipostasi con la natura della divinità dà senso sia alla funzione cristologica iniziale sia alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza del Verbo di Dio. Peraltra, l'incarnazione conferma a sua volta che il peccato non si addice realmente alla natura umana. Parallelamente, la carne non può essere considerata in modo univoco come il fondamento antropologico principale della corruzione, in quanto non costituisce per sé una causa di mortalità e di peccato. Al contrario: il difetto di immortalità contagia tutti gli esseri creati, tanto sensibili quanto intellegibili. Gli angeli immateriali non avrebbero potuto in alcun modo contribuire in maniera decisiva al superamento della corruzione caratterizzante il dualismo della natura umana. Di più, la possibilità di divinizzazione offerta all'essere umano inteso nella sua interezza, e dunque anche nella sua realtà corporea, apre la prospettiva dinamica di un totale coinvolgimento salvifico del mondo sensibile nella persona del Figlio incarnato:

Il Figlio di Dio si è fatto uomo [...] per dimostrare l'amore che Dio nutre per noi; per dimostrare in quali abissi di oscurità fossimo precipitati, al punto di aver bisogno dell'incarnazione di Dio; per sciogliere i vincoli del peccato; per fornire ai nostri occhi un esempio della povertà della carne e delle passioni, e un rimedio all'orgoglio; perché non presumessimo di aver trionfato da noi stessi sulla nostra inferiorità; per diventare il principio e il garante della resurrezione e della vita eterna, annientando la disperazione; per rivelarci a quali sublimità ci avrebbe elevato; perché, essendo di doppia natura, potesse rendersi vero mediatore, capace di armonizzare vicendevolmente le due sostanze, l'una con l'altra e l'una in funzione dell'altra; perché, divenuto figlio dell'uomo, e partecipando della condizione dei mortali, potesse rendere tutti gli uomini figli di Dio, donando loro di partecipare all'immortalità divina.²¹

Secondo l'interpretazione soteriologica dell'incarnazione, il decadimento dell'uomo e la sua resa al male avrebbero, in certa misura, sollecitato la venuta di Dio sulla terra in forma umana. Si considera nondimeno che Palamas pone recisamente l'accento sul fatto che la caduta dell'uomo fu così disastrosa che l'evento dell'incarnazione reca a un

²¹ *Ibidem*.

tempo testimonianza della profondità abissale di tale rovina e dell'assoluta necessità della sostanza umana di porre rimedio a tale situazione. Di conseguenza, era l'uomo ad aver bisogno della venuta di Dio sulla terra, e non Dio stesso. In tal senso, non fu la caduta a provocare obbligatoriamente l'incarnazione, ma fu Dio a intervenire di sua volontà e per suo amore allo scopo di affrancare l'uomo dalla corruzione²². L'incarnazione non ha soltanto salvato l'uomo dalla morte, ma fu anch'essa analogamente adattata allo scopo divino iniziale di unire il creato con l'increato. L'incarnazione di Dio ha per conseguenza la divinizzazione dell'uomo. La salvezza degli esseri creati si compie interamente nel momento in cui la loro mortalità si muta nella vita perpetua e immortale di Dio.

Che cosa aggiungere ancora? Se il Verbo di Dio non si fosse incarnato, il Padre non si sarebbe mai manifestato realmente come Padre, né il Figlio come Figlio, né lo Spirito Santo come Colui che procede dal Padre anch'egli; Dio non si sarebbe rivelato nella sua realtà sostanziale e ipostatica, ben-sì soltanto come una energia contemplata nelle creature, come già avevano detto in passato i filosofi, che oggi consideriamo alla stregua di folli, e come dicono ancor oggi i seguaci di Barlaam e di Acindino²³.

San Gregorio Palamas completa infine la sua riflessione sui motivi dell'incarnazione del Figlio mettendo in evidenza, secondo una prospettiva teologica, l'obiettivo finale della completa e veridica rivelazio-

²² Secondo Meyendorff:

Il problema di sapere se, prescindendo per ipotesi dalla caduta di Adamo, l'incarnazione avrebbe potuto comunque aver luogo, non era considerato dai bizantini d'importanza capitale: i teologi amavano piuttosto porre l'accento sulla realtà concreta dell'umana mortalità, una tragedia di proporzioni cosmiche cui Dio, attraverso l'incarnazione, ha accettato di prendere parte personalmente o, più esattamente, ipostaticamente. La più importante, e anzi – almeno apparentemente – la sola eccezione a tale lettura dell'evento della salvezza è rappresentata da san Massimo il Confessore, per il quale l'incarnazione e la "ricapitolazione" di tutte le cose in Cristo costituiscono l'"obiettivo" e lo "scopo" più autentici della creazione, e sarebbero stati perciò previsti e progettati indipendentemente dal tragico abuso della libertà umana. La prospettiva indicata da Massimo corrisponde perfettamente alla sua concezione della "natura" creata come processo dinamico indirizzato verso una meta' escatologica: Cristo, il *Logos* incarnato. Come Creatore, il *Logos* appartiene al "principio" (*arché*) della creazione, ma incarnandosi ne rappresenta altresì il compimento, la "fine" (*telos*), allorché tutte le cose non saranno più solamente costituite "per lui" ma anche "in lui". Per realizzarsi "in Cristo", la creazione dovrà essere assunta da Dio in sé, fatta definitivamente "sua". In altre parole, l'incarnazione è la condizione primaria della glorificazione finale dell'uomo indipendentemente dal peccato e dalla corruzione (cfr. J. Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine*, Ed. du Cerf, Paris, 1975, pag. 216).

²³ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 16, 19.

ne delle persone del Dio trinitario. La salvezza si compie come divinizzazione nella misura in cui il mistero dell'economia divina si riassume nella persona del Figlio, e tanto nella sua conoscenza di Dio come nella comunione trinitaria, che abolendo ogni concezione antropomorfica di Dio guida il mondo corruttibile verso un mondo nuovo che vivrà nella luce increata del regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

2. *Unione ipostatica e divinizzazione dell'uomo*

Secondo il santo aghiorita, la cristologia rivela la verità profonda secondo la quale l'uomo, creato a immagine di Dio, ha la possibilità di recuperare e di consolidare il proprio rapporto con il Creatore: «La natura umana può addirittura unirsi a Lui in ipostasi, e dimorare eternamente e indivisibilmente in Lui»²⁴. Ma l'unione delle due nature in Cristo non comprende affatto obbligatoriamente l'esistenza di due distinte ipostasi, giacché ciò porterebbe di necessità alla confusione e al mutamento tanto della sostanza divina quanto di quella umana. È indubbio che una “cristologia simmetrica” nell'assoluto porterebbe a un annichilimento, o almeno limiterebbe fortemente l'umanità alla sostanza di ciò che è creato per se stesso. In questo caso, la divinizzazione intesa in senso proprio come comunione reale con Dio sarebbe assolutamente irrealizzabile. Cristo è uno in base all'ipostasi e duplice per quel che concerne le sue nature, l'umana e la divina. Codesta *cristologia asimmetrica*, adottata all'epoca del Concilio di Calcedonia, non pone l'ipostasi del Verbo fra due nature meccanicamente accostate, e conseguentemente fuse, in modo tale da realizzare l'evento cristologico. Al contrario, l'ipostasi sostanziale e eterna del Verbo deifica l'umana natura nel momento in cui la assume. L'umanità di Cristo, assunta dal Figlio di Dio *in hypostasi* (ἐν υποστάσει), ossia in partecipazione reale e sostanziale, è in grado di attingere ciò che non sarebbe stata capace di ottenere se esistente per se stessa, disgiunta cioè da ogni forma di partecipazione con la sostanza divina. Di conseguenza, in cristologia, tutto si produce attraverso la scorciatoia dell’“unicità dell'ipostasi”.

È molto importante sottolineare il fatto che i concili del sec. XIV abbiano approvato la dottrina teologica di san Gregorio Palamas introducendola nella cristologia del VI Concilio ecumenico. Tale dottrina non fu affatto considerata come una semplice appendice, ma come uno

²⁴ *Ibidem*, 16, 11.

sviluppo della riflessione cristologica operata da san Massimo il Confessore. Secondo la cristologia delle due nature e delle due energie, l'unione ipostatica del Figlio con la natura umana che egli ha assunto garantisce sia il trasferimento delle *energie* naturali sia delle *proprietà*, ma non delle *nature*. In questo modo, ossia nella persona del Figlio di Dio storicamente incarnatosi, la grazia increata e la gloria della divinità si mutano insensibilmente nello splendore dell'umanità di Cristo. Poiché la deificazione è una *unzione*, e non una modificazione dell'umana natura, il nome di Cristo – che significa appunto *unto* – non si riferisce in modo univoco all'ipostasi divina, bensì alle due nature.

La natura umana, “unta” attraverso l'unione ipostatica con la persona del Figlio, riceve la pienezza delle energie increate della natura trinitaria. Ogni beneficio recato da Dio alla creazione, e in particolare il mistero della divinizzazione dell'umanità in Cristo, è un avvenimento fondato sull'asse trinitario. Dio Padre, attraverso il Figlio e nello Spirito Santo, ha benignamente disposto affinché venisse celebrato il mistero della deificazione/unzione, attuato nella persona di Cristo con la cooperazione dello Spirito Santo. La grazia, tesoro inesauribile d'energia della divinità trinitaria, per opera dello Spirito Santo – il quale “dà compimento” all'energia trinitaria integrandola alla sostanza creata, colmando così lo iato tra mondo e vita divina – discende sulla terra prendendo perpetua dimora nella natura umana di Cristo, nel momento in cui quest'ultima viene accolta *in hypostasi* dal Verbo stesso di Dio.

Cristo è dunque la nuova sostanza, il “secondo Adamo” che, ricevendo la pienezza della divinità increata, è divenuto sorgente perenne di santità e di grazia. Ne fanno fede in modo decisivo la natività miracolosa, il battesimo, l'insegnamento e i miracoli, la trasfigurazione e infine la croce, la resurrezione e l'ascensione, gli avvenimenti che rivelano progressivamente l'opera dell'economia divina: attraverso la *via regia* dell'unicità dell'ipostasi, l'umanità di Cristo uguaglia la divinità e diviene anch'essa, simpateticamente, fonte delle energie e delle potenze increate.

3. Comunione ecclesiale e divinizzazione

La dottrina dei Padri greci relativa alla divinizzazione dell'uomo può essere riassunta nella classica espressione adoperata da san Atanasio: «il Verbo e Figlio di Dio, che si è unito alla carne, è diventato carne, uomo perfetto, affinché gli uomini si unissero in un solo Spirito. È dunque Dio a assumere su di sé la carne, mentre noi uomini assumiamo

lo Spirito»²⁵. L'incarnazione del Verbo rappresentò l'esordio specifico della divinizzazione degli uomini, dal momento che essa ha effettivamente permesso l'effusione e la trasmissione della grazia, emanata dallo Spirito Santo. L'ipostasi di Cristo non può essere divisa, il che non si può dire allo stesso modo del dinamismo increato della sua umanità deificata. Esiste perciò una distinzione netta e puntuale fra divinizzazione dell'umanità di Cristo e divinizzazione dell'umanità quale ha luogo nei santi. La divinizzazione della natura assunta in Cristo è un avvenimento unico, caratterizzato dall'unione ipostatica con la divinità del Verbo. Le ipostasi specifiche degli uomini non si uniscono a Dio secondo natura o secondo ipostasi, ma partecipano sotto la specie dell'energia alla grazia increata dello Spirito Santo. La natura umana di Cristo è la fontana, o il serbatoio, donde tale grazia deificante sgorga senza posa. Cristo ricolmo di Spirito è una sorgente inesauribile di grazia, e diviene il fondatore della chiesa. Egli trasmette la sua "energia teandrica" ai suoi fedeli. Egli è e rimane unico nella storia, mentre le moltitudini dei suoi fedeli divengono stuoli di uomini "cristici", "senza principio" e "senza fine", secondo la grazia e non per natura. Alla rivelazione unica di Cristo, espressa "nella sua propria carne", fa seguito la sua presenza incessantemente realizzata nei suoi santi. In questo modo, egli diviene in essi nuovamente grazia, splendore e deificazione secondo la loro adozione nello Spirito Santo. I santi sono, secondo le parole di san Massimo il Confessore, delle *icone viventi* di Cristo. Di conseguenza, la santità della chiesa è comunione nella santità di Cristo: si tratta dunque di una *cristofanía*.

L'opera di Cristo non si limita tuttavia semplicemente alla ricezione e alla divinizzazione secondo l'ipostasi della natura umana, ma si pone allo stesso modo anche il compito precipuo di rinnovare ogni essere umano nella sua persona. L'opinione in base alla quale Cristo non sarebbe altro che un generico redentore della natura umana è erronea, giacché presuppone da un lato che la liberazione della natura umana possa aver luogo tanto al di fuori dell'incarnazione quanto dei sacramenti della chiesa, e d'altra parte che l'opera della deificazione e della liberazione delle ipostasi umane faccia parte di un'economia specifica, quella dello Spirito Santo²⁶. Dal momento che non è un'ipostasi, ma la nostra stessa natura che il Figlio unigenito di Dio ha

²⁵ San Atanasio, *Sermone sull'incarnazione del Verbo* 8, PG 26, 996C.

²⁶ È l'opinione sostenuta dal teologo russo V. Lossky, in *La Teologia Mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985. Per una disamina critica delle posizioni professate da Lossky con riferimento alla teologia palamitica, si rimanda a S. Yangazoglou, *Comunione della deificazione. La sintesi fra Cristologia e Pneumatologia nell'opera di san Gregorio Palamas*, Domos, Athinai, 2001 [in greco].

da noi assunto rinnovandola, unendosi a essa nella sua propria ipostasi, non comunicherà Egli la Sua grazia a ogni nostra ipostasi, e non riceverà da Lui allo stesso modo ognuno di noi la remissione dei peccati? Ed Egli, che “vuole che tutti gli uomini si salvino” (1 Tm. 2, 4) e che per tutti gli uomini “piegò i cieli e discese” (Sl. 17, 10), Colui che per le Sue opere, le Sue parole e la Sua passione ci ha mostrato interamente la strada della salvezza, in che modo è risalito al cielo, donde ora attira a Sé i Suoi fedeli? Ebbene, Egli rinnova per noi la natura che da noi ha assunto; Egli l’ha mostrata santificata, giustificata e obbediente al Padre, per tutto ciò che ha compiuto e sofferto in se stesso, unendosi ipostaticamente a essa. Ora, Egli ha rinnovato non soltanto la natura che è nostra per ciascuno di noi credenti, ma anche le nostre ipostasi particolari; e per grazia ci ha donato la remissione dei peccati per mezzo del divino battesimo, grazie alla tutela dei Suoi comandamenti e al pentimento ch’Egli ha concesso per grazia a quanti cadono nell’errore, e per mezzo della comunione al Suo Corpo e al Suo Sangue²⁷.

Esattamente come la vicenda di Cristo, che si è compiuta “per mezzo dello Spirito Santo”, anche l’opera divina dell’incarnazione, la costituzione delle membra del Corpo della chiesa presuppone un approccio personale con Cristo realizzato mediante l’intervento dello Spirito Santo. La grazia del Paraclito, che può essere condivisa e comunicata, contribuisce a far sì che il Cristo unico si moltiplichli secondo la grazia in una molteplicità infinita di ipostasi (*μυριουποστάτως*), al fine di venire accolto da una moltitudine di esseri umani. Tale dono e tale trasmissione dello Spirito Santo rivela la potenza della presenza operante del Verbo unigenito di Dio sulla terra. È la fiamma che illumina l’altare divino propagandosi attraverso il corpo dell’uomo-Dio come un impeto di resurrezione e d’immortalità. È illuminazione per i santi, e altresì un elemento costitutivo per ogni essere razionale.

La formazione pneumatologica del mistero cristologico si dissemina dunque nella vita della chiesa. Per mezzo dei sacramenti, il Cristo unico si associa a ciascun uomo individualmente, santificandolo e divinizzandolo, seguendo la sua preparazione ascetica, dal momento che la comunione sacramentale di Cristo produce la rinascita spirituale dei fedeli che «si uniscono in un solo Spirito al Signore». Il lampeggiamento rivelatore della luce increata, manifestatasi esteriormente ai discepoli con l’evento della trasfigurazione del Signore, può illuminare interiormente l’intera esistenza dei credenti. Poiché d’ora innanzi, con il completamento del progetto dell’economia divina, Cristo – ormai insediato, co-

²⁷ San Gregorio Palamas, *Omelie*, 60, 18.

me si addice a Dio, "al di là delle absidi celesti" – trasforma i credenti in membra del suo corpo deificatore. La comunione eucaristica nel Corpo di Cristo come partecipazione della grazia e dell'energia increata dello Spirito Santo è la comunione della divinizzazione e, per quanti hanno un cuore puro, rappresenta altresì una teofanìa che ben può identificarsi con quella alla quale assistettero i discepoli sul Tabor²⁸.

²⁸ Id., *Triade in difesa dei santi esicasti*, 1, 3, 38 (San Gregorio Palamas, *Difesa dei santi esicasti*, introduzione, traduzione e note di Renato D'Antiga, Messaggero, Padova, 1989).

Il significato del peccato originale nella tradizione ecclesiale.
La fede della chiesa ortodossa secondo alcuni teologi greci del
XX secolo

Lambros C. Siassos

Introduzione

A. «*Sulle orme dei Santi Padri ...»*
«Ἐπόμενοι τοῖς Ἅγιοις Πατράσιν ...»

Si deve essere grati a Padre Georges Florovsky per aver stimolato a coltivare lo spirito di studio e d'obbedienza ai Santi Padri della chiesa. A questo proposito, Padre Florovsky era solito evocare la celebre frase con la quale tradizionalmente esordivano i testi dogmatici della chiesa antica:

Ἐπόμενοι τοῖς Ἅγιοις Πατράσιν, sulle orme dei Santi Padri. A quel che sembra, ciò significava qualcosa di più di un richiamo o di una reminiscenza del passato. Di fatto, la chiesa sottolinea attraverso tale espressione l'identità della propria fede attraverso i secoli. Tale identità e la stabilità della fede sin dall'età apostolica sono la prova più evidente, l'indizio più chiaro della giusta fede¹.

I teologi possono considerarsi i successori dei Santi Padri e dovrebbero impegnarsi a seguirne le orme. Ma come poter rinvenire codeste tracce in un'epoca come l'attuale, regno della confusione? È preferibile dunque seguire un altro cammino espresso attraverso un approccio che si fonda su tre principi informatori:

1. lo studio della Tradizione deve svolgersi in seno alla vita ecclesiastica e attraverso di essa;
2. lo studio dei grandi Padri della chiesa si inscrive all'interno degli apporti ermeneutici provveduti dai maestri della teologia contemporanea;

¹ G. Florovsky, *Aspects of Church History*, Nordland Pub. Co., Belmont, Mass., 1975 (tr. gr. P. Palli, *Θέματα εκκλησιαστικῆς ιστορίας*, Pournaras, Thessaloniki, 1979, pagg. 15-6).

nea, del cui operato la nostra generazione si è ampiamente giovata (e si potrebbero citare fra di essi tanto dei vescovi quanto dei preti, dei monaci come dei laici). Questi maestri, vivendo nella chiesa e sforzandosi di approfondire giorno e notte il senso della fede, ci hanno guidato sulle tracce dei Santi Padri;

3. ci si adopererà, infine, a rimanere aperti e disponibili alla grazia di Dio, alla grazia che, all'interno della chiesa, i maestri ortodossi hanno ricevuto da Cristo e dallo Spirito Santo.

B. «*Non dirò nulla di me*»

«Ἐρω ἐμὸν οὐδένι»

Nelle opere dei Padri della chiesa, ci si trova spesso dinanzi a questa sconvolgente rinunzia all'*ego*². Si è soliti interpretare questa frase, alla luce dei costumi consueti alla letteratura profana, come una forma retorica di umiltà. Viceversa, la si intenderà secondo il suo significato spirituale, basandoci su criteri teologici, considerandola perciò come l'unico rimedio efficace contro l'epidemia di individualismo e di personalismo opinionistico che oggi ha contagiato persino la scienza teologica.

C. *In linea con la «tradizione dei teologi, che è una e duplice al tempo stesso [...]»*

Questa espressione si trova in una delle lettere comprese nel *corpus* degli scritti pseudo-dionisiani. Essa ribadisce che l'ispirazione che informa la riflessione teologica passa attraverso l'intera vita e la genuina parola della chiesa di Cristo. Ma eccone il contesto specifico:

Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare³.

² Si veda, a titolo d'esempio, san Giovanni Damasceno, *Dialectica* [Proemio] 60 (B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, De Gruyter, Berlin, 1969) e J. Gr. Plexidas, *Persona e natura*, Nissides, Skopelos, 2001, pagg. 13, 29-36 [in greco].

³ Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano, 1981, pag. 452; cfr. Dionigi l'Areopagita, *Ep. IX* (PG 3 1105 D):

Ἄλλωστε καὶ τούτῳ ἐννοήσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παραδοσῖν. τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δέ ἐμφανή καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν

Lo spirito analitico di ciascuno potrebbe essere soddisfatto assumendo tale asserzione secondo l'analogia suggerita, ad esempio, dal *recto* e dal *verso* di una medesima moneta. Ma non sarebbe una similitudine troppo ben scelta. La frase «ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire» annienta ogni delimitazione “scientifica”, e domanda un approccio più conforme allo spirito ecclesiale.

In conformità ai tre principi appena enunciati, occorre a questo punto presentare la fede e la prassi della chiesa ortodossa in relazione al dogma del peccato originale. L'esposizione si articola in due sezioni. Prima ne verrà mostrato l'aspetto apodittico e maggiormente evidente, e successivamente si farà riferimento ad alcuni momenti iniziativi legati agli usi ecclesiali.

1. Quattro teologi del XX secolo

L'eredità teologica del XX secolo si divide in due parti, la prima delle quali riflette la lunga “cattività babilonese” della teologia ortodossa fortemente influenzata dallo spirito occidentale. Le singole fasi di questo lungo percorso sono state esaminate da Georges Florovsky⁴ e nello studio di Christos Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*⁵. Quantunque sino ai giorni nostri abbia continuato a sussistere presso vari contesti una teologia importata, nessuna seria riflessione teologica in ambito ortodosso fa oggi più riferimento ai rappresentanti di questa “teologia straniera”.

Nel 1957 un giovane sacerdote giunto dagli Stati Uniti d'America discusse la sua tesi dottorale, intitolata *Il peccato originale*⁶, presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene. La dissertazione fece sensazione negli ambienti teologici locali, divenendo una “pietra dello scandalo” soprattutto per i docenti dell'Università. L'autore di questo lavoro, Padre Joannis Rhomanidis, può essere a giusto titolo annovera-

συμβολικήν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν καὶ συμπεπλεκταὶ τῷ ρήτῳ τὸ ἀρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀληθειαν. τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδακτοῖς μυσταγωγίαις.

⁴ Cfr. G. Florovsky, «Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie», in *Kyrios*, II, n. 1, Berlin, 1937, Procedure e Verbale del Primo Congresso di Teologia Ortodossa (Atene, 1939), e, id., «Les voies de la Théologie Russe», in *Dieu Vivant*, 13, Paris, 1949, pagg. 39-62.

⁵ C. Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*, Domos, Athinai, 1992 [in greco].

⁶ J. S. Rhomanidis, *Il peccato originale*, tesi di dottorato discussa presso la Facoltà di Teologia di Atene, 1957 (*Ibidem*, Domos, 1989² [in greco]).

to fra i pionieri di un processo storico che ebbe inizio negli anni sessanta del XX secolo per poi proseguire senza soluzioni di continuità fino ai giorni nostri.

Padre Rhomanidis aveva intrapreso in America la sua ricerca, alimentata dalla presenza e dall'opera dei teologi russi esuli dalla madrepatria. Dal momento che il lavoro che ne risultò riguarda dappresso il nostro argomento, non sarà inopportuno offrirne una dettagliata disamina per quel che concerne gli assi portanti, le strutture, i fondamenti e le conclusioni cui approda.

L'opera, basata sulle fonti databili ai primi due secoli del cristianesimo, presenta carattere comparatistico; lo scopo dell'Autore consiste nel delineare un quadro della dottrina ecclesiastica relativa al peccato originale a cominciare da istanze di ricerca puramente ecclesiali, sino a svolgere successivamente una serrata polemica nei confronti delle principali concezioni occidentali in materia. Le comparazioni vi assumono inoltre profili se possibile ancor più netti per l'inclinazione antifilosofica che caratterizza tale progetto di ricerca.

Parlando di "istanze di ricerca ecclesiali", dovrà intendersi lo sforzo compiuto dall'Autore per riportare all'ambito del discorso accademico la stretta relazione esistente fra le principali tematiche teologiche e il motivo del peccato originale. La visione teologica e il metodo ermeneutico di Padre Rhomanidis trovano compiuta esplicazione nell'introduzione all'interno della ricerca in atto di figure (*σχῆματα*) totalizzanti. Egli appartiene perciò all'avanguardia teologica dei nostri tempi sia per la manifesta volontà di sintesi, espressa nel ricondurre le questioni minori e secondarie a due o tre temi dominanti, sia per la prassi deduttiva, che gli consente di rapportare obbligatoriamente a tali temi ogni problema particolare inteso come specifica e minuta determinazione di un'idea più generale. A scanso di ulteriori chiarimenti, si chiamerà questo metodo "prassi puramente biblica" (e conseguentemente patristica), ovvero "metodica ecclesiale" propriamente detta.

Il trattato si dilunga per centosessanta pagine, ma soltanto le ultime venticinque sono consacrate esclusivamente al tema in oggetto (il peccato originale). I cinque capitoli che le precedono costituiscono, secondo l'intendimento dell'Autore, i "presupposti" atti a garantire l'esattezza espositiva che egli si propone di raggiungere occupandosi del suo tema. Si tratta, dal punto di vista epistemologico, di un metodo radicale, ma certo e inequivocabile nei suoi risultati sotto il profilo ecclesiologico.

Nel corso di una lunga introduzione, Padre Rhomanidis formula, fra le altre, due domande stringenti: se la morte non viene da Dio, come può esistere nel mondo la realtà del male? E inoltre: se il male si produ-

ce in opposizione alla volontà di Dio, come è possibile che l'essenza e l'onnipotenza divine non ne vengano affette? La tesi dogmatica centrale, asserita sin dal principio dell'opera, e in base alla quale vengono interpretate tutte le questioni particolari che seguiranno è la distinzione continua tra l'essenza e le energie divine che influiscono sulla relazione "Dio-mondo" o "Dio-uomo".

Padre Rhomanidis apre la sua disamina con una panoramica sulla filosofia greca classica, osservando come in tale contesto non esista la minima traccia di un concetto simile a quello di creazione *ex nihilo*; analogamente, l'immortalità non rappresenta un'emanazione dell'energia divina, ma si manifesta come un attributo intrinseco alla natura delle cose *increase*. Così la morale umana si riduce al limitato dominio del piacere (*ηδονή*), e la salvezza dell'anima è additata nella liberazione dalla materia. Questo primo capitolo appare essere particolarmente importante, giacché mette in evidenza le differenze esistenti tra spirito dell'Oriente cristiano e spirito dell'Occidente. Secondo Padre Rhomanidis, per quanto concerne il problema del male, esiste una certa consonanza tra l'antica filosofia greca e la filosofia dell'Occidente europeo.

All'opposto della teoresi filosofica si pone il magistero ecclesiastico riguardante la creazione dell'universo *ex nihilo*. Tale cosmo è il presupposto necessario all'esplicazione della libertà: Dio solo, con un puro atto di volizione, ha creato il mondo, e non per necessità, ma liberamente e in modo assolutamente positivo. Il mondo non è dunque né una emanazione della sostanza di Dio, né una copia modellata sugli archetipi divini. Si tratta, sempre secondo Padre Rhomanidis, del mondo che è presente davanti ai nostri occhi, ma che è ancora passibile di mutamenti perché è così che Dio l'ha voluto. Solo Dio creatore è immortale per sua natura, e per sua grazia le creature senzienti divengono immortali.

Dio ha creato il mondo, lo mantiene in essere e esercita su di esso la sua provvidenza. Ma le energie creatrici e provvidenziali differiscono dall'energia salvifica. Se coincidessero, si avrebbe o una salvezza di tipo "magico" (ovvero meccanico) o un dogma predestinazionario. La rivelazione del fenomeno creazionistico è la precondizione necessaria all'intuizione del dogma della Santa Trinità e della cristologia in particolare.

Le idee più ardite e rivoluzionarie del libro riguardano però la riflessione teologica sulla figura e sulla realtà di Satana. I Vangeli sinottici in primo luogo e quindi i Padri greci considerano il diavolo la causa (*αἰτιος*) del male-nel-mondo. E il Verbo di Dio si è fatto carne per sopprimere colui che detiene il potere della morte e per annullare l'opera del diavolo. Satana non è il male sostanziale, ma piuttosto lo incarna in modo libero e volontario. Questa volontà (come, d'altra parte, quella

degli esseri razionali) non inficia tuttavia l'onnipotenza divina. Allo scopo di illustrare il suo pensiero a proposito del diavolo, Padre Rhomanidis si serve della similitudine del parassita, che ha pertanto assoggettato l'intera creazione alla corruzione, alla morte e alla paura. La morte appare qui concepita come separazione da Dio. Satana è "causa prima" (*πρωταίτιος*) della corruzione e della morte, mentre l'uomo, "causa auxiliaria" (*συνωαίτιος*) del peccato, è la vittima dell'astuzia del maligno. Ma il demonio è detentore soltanto provvisorio della potenza della morte (cfr. *Eb.* 2, 14). Nel frattempo, e fino alla grande vittoria finale del Cristo, ha luogo la guerra fra Dio e il diavolo, e gli amici di Dio, secondo quanto è opportuno sottolineare, vi prendono parte seguendo regole di condotta ben precise.

Al concetto di peccato originale, Padre Rhomanidis lega strettamente il tema della "predestinazione" (*προορισμός*) dell'uomo, introducendovi le idee dinamiche di perfezione morale e di immortalità previste prima della caduta dell'uomo. L'uomo, essere dinamico, è stato creato per progredire: non è stato creato perfetto, ma viene invitato a divenire tale, rendendosi simile in ciò a Dio, che è perfetto per natura. Allo stesso modo, l'uomo è stato creato per divenire, in virtù della sua natura capace di mutamento, immortale al modo di Dio stesso, liberamente e per mezzo dell'ascesi. Il peccato è una "caduta" (*ἀπόπτωσις*) al di fuori dell'obiettivo finale, è un "bersaglio mancato" (*ἀστοχία*). Padre Rhomanidis interpreta la caduta di Adamo in chiave strettamente cristologica. Per i Padri orientali, afferma, la caduta non consiste nella manducazione del frutto dell'albero proibito, ma nella disobbedienza alla parola divina.

L'ultima fase del cammino verso il peccato originale è inaugurata dal fallimento dell'uomo, incapace di attingere la propria realtà ultima, ossia di raggiungere la piena coscienza del proprio essere fatto a immagine e somiglianza di Dio, di essere, cioè, un "uomo spirituale". Secondo Padre Rhomanidis, l'uomo spirituale è l'uomo che vive nello Spirito di Dio. Per giungere a tale nozione, il teologo concepisce l'uomo come un insieme di corpo e di anima. È un'interpretazione solidamente fondata su espressioni e contesti scritturistici (*ἀνθρωπος σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός*). Inteso nella sua totalità, l'uomo – conclude l'Autore – è stato creato per divenire immortale, e la morte lo compromette nella sua integrità. Di conseguenza, la salvezza dell'uomo dipende dall'energia divina, che è l'unica realtà in grado di restituirgli la vita.

Dopo questo lungo percorso, Padre Rhomanidis compendia quanto detto in precedenza in sei punti. In ausilio a tali conclusioni, distingue tre fasi salienti nel verificarsi del peccato originale:

1. Nella condizione primeva, l'uomo appena creato è pari a un neonato (*νήπιος*). Quantunque sia stato creato imperfetto, è stato chiamato alla perfezione futura da Dio (dal suo Spirito). Ha ricevuto l'ordine di non mangiare dell'albero della vita prima di essere divenuto perfetto ma, disobbedendo, ha rifiutato di camminare sulla via della perfezione indicatagli da Dio. Ingannato da Satana, ha mancato lo scopo della sua creazione. La morte (spirituale innanzi tutto) che ne deriva rappresenta la ripercussione immediata della separazione da Dio e dalla sua grazia vivificante (*ζωοποιός*). Causa della morte è stato primariamente il diavolo, e quindi l'uomo stesso.

2. La trasmissione della morte. A causa della caduta, l'uomo è provvisoriamente sottomesso alla signoria del diavolo. Dio gli ha mostrato la sua misericordia e ha permesso la morte (affinché il male non partecipasse dell'immortalità promessa all'uomo). Solo Cristo è stato sottratto (*έξαιρεθηκε*) alla tirannia di Satana.

La nascita dell'uomo (dopo la caduta) avviene da Dio (*ὑπὸ Θεοῦ*) per sua benigna volontà e attraverso (*δια*) le sue energie increate, quindi per mezzo dei genitori. L'aporia tragica espressa dalla domanda del perché Dio permetta che la sua creatura sia soggetta a morte viene risolta in riferimento alla libertà dell'uomo, e interpretata nel quadro reale della guerra tra Dio e Satana. Con la nascita, l'uomo non eredita soltanto i doni divini, ma anche, a seguito della disobbedienza di Adamo, una "malattia della natura" (*νόσος τῆς φύσεως*) i cui sintomi consistono nella corruzione e nella morte. Cristo solo è nato al di fuori della tirannia del diavolo, come si è detto, per opera dello Spirito Santo e attraverso la Vergine Maria (*δι' ἀγίου πνεύματος καὶ ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας*).

3. In che modo gli uomini sono diventati tutti peccatori («πῶς κατεστάθσαν ἀμαρτωλοὶ οἱ πολλοί»). Padre Rhomanidis delinea con chiarezza estrema i processi vitali e esistenziali dell'uomo, dalla nascita attraverso i vari stadi della crescita. La morte, che è nelle mani del diavolo, è designata come la "radice" dalla quale germina (*φύεται*) l'angoscia per la sopravvivenza, donde la necessità dell'egoismo (*αὐτοπροβολή*). Ogni uomo nasce naturalmente e fortemente proclive al peccato.

Benché la Legge veterotestamentaria abbia denunciato a chiare lettere l'esistenza del peccato, non ha potuto distruggerlo. L'annientamento del peccato è avvenuto grazie all'incarnazione, alla passione e alla resurrezione di Cristo. Il *Logos*, facendosi carne, ha riassunto in sé la sua antica creatura. Il Cristo, con la sua morte, ha messo a morte la morte, e ha donato la vita al mondo. Il problema ermeneutico alla base di *Rm. 5, 12*, quella famosa *crux interpretum* (*ἐφ' ὧ πάντες ἡμαρτον*) di

cui non c'è traccia nei primi testi teologici della chiesa, viene risolta sia dal punto di vista teologico sia sotto il profilo storico-dogmatico concordando idealmente con il dativo del pronomine relativo utilizzato nel complemento di relazione ($\epsilon\phi' \omega$), il sostantivo $\theta\alpha\varpi\tau\omega\zeta$, "morte", anziché "Adamo" o altre espressioni consimili (ad es. $\delta\iota\omega\tau\iota\ldots$)⁷.

Il saggio di Padre Rhomanidis, relativamente al contesto del dibattito teologico degli anni cinquanta del secolo scorso, ha rappresentato un'autentica impresa. È stato in grado di riassumere quasi interamente l'insegnamento della chiesa e, attraverso di esso, di comprendere saldamente il significato del peccato originale. Nello stesso tempo, ha liquidato una volta per tutte le concezioni erronee sviluppate al riguardo dalla teologia occidentale, interprete poco fedele, nel caso specifico, del pensiero dei Padri.

Dopo Padre Rhomanidis viene un altro grande teologo greco, Ioannis Zizioulas (dal 1986 Metropolita di Pergamo). Il suo studio, diventato in seguito testo di riferimento obbligato, è il risultato di una ricerca dottorale dal titolo *L'unità della chiesa nella divina eucaristia e nell'episcopato durante i tre primi secoli dell'era cristiana* (1965). Basato su una ricerca storica, esso si concentra sulla struttura e sull'unità eucaristica della chiesa, e ha recato un forte contributo al rinnovamento del discorso teologico in Grecia. Un tratto caratteristico della riflessione di Zizioulas è evidente nella costante volontà di dialogo con i teologi delle altre confessioni. Secondo Ch. Yannaras, Zizioulas è forse il solo ad aver creato un fecondo processo di ripensamento intorno ad alcune problematiche essenziali in ambito ortodosso⁸. Alla sua opera, già ben nota dovunque nel mondo cristiano, numerosi giovani teologi appartenenti a varie confessioni hanno già dedicato le loro tesi di dottorato.

Specialmente uno fra i titoli di J. Zizioulas presenta un interesse assolutamente particolare rispetto all'oggetto della disamina: «*Vérité et communion. Fondements et implications existentielles de l'ecclésiologie eucharistique*»⁹. Servendosi di un linguaggio moderno, ma senza

⁷ Per cui si veda in proposito, fra l'altro, J. D. Karavidopoulos, *Il peccato secondo l'apostolo Paolo*, presso l'Autore, Thessaloniki, 1968, pagg. 78 seg. [in greco]; J. Meyendorff, « $\epsilon\phi' \omega$ (*Rm. 5, 12*) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore» in *Studia patristica*, IV, 1961, pagg. 157-161; S. Lyonnet, «Le sens de $\epsilon\phi' \omega$ en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs» in *Biblica*, 36, IV, 1955, pagg. 436-56.

⁸ Cfr. C. Yannaras, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna* cit., pagg. 454-62, in partic. pag. 459 [in greco].

⁹ In J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Labor et fides, Genève, 1981, pagg. 90 seg. (ora in J. Zizioulas, *Being as communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, pagg. 101-9).

tuttavia allontanarsi dalla verità patristica e dall'esattezza dei dogmi, il teologo greco giunge a una mirabile e sintetica esposizione della dottrina ecclesiastica concernente il peccato originale. La sua ricerca gravita intorno a due poli basilari: da un lato la comunione fra creatura e Dio increato, e dall'altro la rottura di tale comunione (attraverso l'autocostituzione dell'essere umano). In questo modo si schiudono i due soli cammini possibili: la verità della comunione (ossia della comunione costitutiva dell'essere) e la verità dell'essere puro e semplice (vale a dire l'autocostituzione dell'essere). Da questo secondo polo nasce l'individualità della persona, che fa la sua apparizione entro lo scenario dell'ontologia.

Zizioulas enumera successivamente e analizza i principali portati derivanti dalla seconda prospettiva. Innanzi tutto, un nuovo rapporto verità/amore. L'essere personale individualizzato non giunge ad amare qualcosa o qualcuno se non costituendolo quale oggetto di conoscenza. Si tratta, nota Zizioulas, di una «dicotomia tra l'amore e la conoscenza» che, a sua volta, implica gravi conseguenze su di un altro piano, quello delle relazioni tra la verità e l'azione, la prassi. La conseguenza più tragica (sortita dal processo di individualizzazione personalistico dell'essere) è per Zizioulas rappresentata dalla morte. Scrive infatti a questo proposito:

il problema della morte si ricollega alla Verità nell'esistenza precisamente attraverso l'identificazione della Verità con la natura stessa e, al contempo, con l'individualizzazione e la frammentazione di tale natura. Quando ci viene narrato che Adamo morì in conseguenza della sua caduta nel peccato concepito facendo di se stesso il proprio Dio, ci viene detto giustamente che fare di noi stessi il nostro Dio, ovvero il riferimento culminante dell'essere nostro, non attiene all'ordine della psicologia ma dell'ontologia. La morte non appare come l'effetto della punizione di una disobbedienza, ma come il risultato di questa individualizzazione della natura cui è sottomesso l'intero cosmo. In altre parole, esiste una intrinseca connessione fra la morte e l'individualizzazione nella quale noi presentemente nasciamo attraverso la dinamica della procreazione carnale, ed è quanto può meglio renderci edotti circa l'esatto significato del concetto di possesso di una vita che non è la "vita vera" (*ζωὴν ἀληθινὴν*)¹⁰.

In un secondo tempo l'Autore enuncia la realtà della persona come il «luogo più immediato del superamento della condizione decaduta dell'esistenza». Secondo il suo parere, «il significato della persona risie-

¹⁰ *Ibidem*, pag. 93.

de nel fatto che il termine denota simultaneamente due realtà che, a prima vista, sono in contraddizione: la particolarità e la comunione». Per esprimere l'essenza della persona, Zizioulas fa riferimento all'enunciato reso celebre da Yannaras («la Verità dell'essere... come "modo d'esistenza" [τρόπος ὑπάρξεως]») rinvenendovi una intelligenza assai profonda della dottrina dei cappadoci (si veda la sua analisi dei concetti di *ekstasis* e di *hypostasis*). Concludendo la sua disamina, Zizioulas parla del «mistero della persona, che risiede nel fatto che in essa alterità e comunione non sono affatto in contraddizione ma coincidono l'una con l'altra». Alla fine del paragrafo l'Autore arriva a tradurre in termini moderni ciò che significa il «nostro peccato originale». Si pensa si tratti di una metafora di notevole rilievo. Alla maniera dei Padri, Zizioulas adopera delle immagini, di forte icasticità per l'epoca, al fine di illustrare la fede della chiesa. Ecco il frutto della sua eccellente sintesi:

Questa identificazione di alterità e di unità è incompatibile con l'esistenza decaduta, nella quale nasciamo come individui istintivamente propclivi a esercitare sull'altro l'autorità, il dominio e il possesso. In noi, codesto Adamo individualizzato e individualizzante è il nostro peccato originale, e per causa sua l'"altro", vale a dire gli esseri individuali esterni a noi stessi, diviene infine il nostro nemico e il "nostro peccato originale"¹¹. L'essere umano, abbandonato a se stesso, non può essere una persona. L'*ekstasis* dell'essere verso l'umano o verso la dimensione della creazione adduce all'"essere-per-la-morte" (questa formulazione di M. Heidegger è di grande importanza per l'ontologia del mondo "così com'è", ovverosia senza far riferimento a un aldilà). È per questo che ogni tentativo di definire la Verità in termini di "essere-per-la-vita" richiederà necessariamente la nozione di essere aldilà dell'essere creato¹².

Al termine del suo studio l'Autore fa riferimento al Salvatore, che è la rivelazione della vera Persona, una persona che ha vinto la morte. Con la cristologia (e di conseguenza con la pneumatologia e l'ecclesiologia che ne derivano) Zizioulas rimuove il problema della Verità, del dominio dell'individuo e della "natura", ricollocandolo all'altezza della persona di Cristo: in lui la divisione delle nature si muta in alterità nella comunione¹³.

Un altro grande rappresentante del rinnovamento teologico in Gre-

¹¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1949¹⁷, pag. 251.

¹² *Ibidem*, pagg. 94-5.

¹³ *Ibidem*, pagg. 95-8.

cia è Nikolaos Matsoukas, docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Salonicco. Capolavoro della sua vasta produzione scientifica è una *Dogmatica* in quattro tomi (1985-1999). Nel secondo volume, Matsoukas dedica un denso e accorto paragrafo al peccato originale e al problema del male¹⁴.

Matsoukas descrive i principali lineamenti dogmatici della teologia biblica e patristica esaminando in modo critico (come già Padre Rhomandis) l'interpretazione scolastica del peccato originale. Per fornire un fondamento al magistero della teologia ortodossa, egli ricapitola i "presupposti" di tale teologia enunciati e analizzati in precedenza: la distinzione fra creato e in creato, fra l'essenza e le operazioni divine e la spontanea partecipazione degli esseri creati a queste medesime operazioni. Il teologo tessalonicese considera il peccato originale come uno dei fatti centrali nella storia dell'uomo, ma non come il fulcro assoluto della creazione e della salvezza: il peccato è un'interruzione del cammino verso la perfezione. Citando san Giovanni Damasceno, il suo autore favorito (che egli ha provveduto fra l'altro a volgarizzare in neogreco), Matsoukas legge la tentazione patita dalla coppia dei progenitori nel Paradiso servendosi del duplice schema dell'uomo neonato/profano (*νήπιος*) e dell'uomo ormai iniziato, e giunto al culmine della perfezione. E conclude anche egli, fondandosi sull'autorità di un testo classico di Cirillo d'Alessandria, che la teologia dei Padri orientali «ha inteso il peccato originale come una malattia». La stessa teologia patristica ha evitato di affermare l'esistenza di una colpa ereditaria: ha invece preferito parlare di una trasmissione della corruzione e della morte.

Fra le analisi più acute di Matsoukas, si è scelto di presentare quella che segue e che avrà dunque funzione di sintesi dell'intero suo pensiero teologico. Rifiutando di accettare il peccato originale come fulcro della salvezza e dell'incarnazione (giacché è quest'ultima a costituire il culmine della via alla perfezione per tutti gli esseri creati), Matsoukas ha allestito ai fini della sua indagine uno schema simmetrico: «(a) ad assumere il ruolo principale nel quadro storico dell'economia divina è, innanzi tutto, la rivelazione della gloria di Dio attraverso il Verbo, generato, in creato e successivamente incarnato; (b) ed è inoltre, in ultima analisi, il peccato preadamitico (*μεταπατορικόν ἀμάρτημα*), vale a dire la guerra incessante tra le forze del male e il bene assoluto, ossia la vita divina». E

¹⁴ N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica*, IV, Pournaras, Thessaloniki, 1999 [in greco]. L'Autore aveva già in precedenza riflettuto sulla questione del male in un precedente lavoro, intitolato: *Il problema del male* (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XX, n. 22, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1976 [in greco].

aggiunge ancora: «il peccato preadamitico deve essere continuamente espiato [...] perché lo spirito pugnace contro il male sia rinvigorito, sono richieste l'obbedienza alla volontà divina e l'ascesi»¹⁵.

A prima vista, questo panorama parrebbe prossimo a quanto proposto dal duplice schema elaborato da Zizioulas. A nostro giudizio, e nello spirito del contesto inteso nella più ampia accezione possibile, tale sintesi si ispira alle medesime fonti da cui attinge la struttura di rapporti triadici delineata da Padre Rhomanidis (Dio, uomo, diavolo/forze del male, ascesi).

Non è un fatto casuale che i tre teologi di cui sino adesso si è trattato appartengano alla Facoltà di Teologia dell'Università di Salonicco. Un quarto teologo, Christos Yannaras, è legato anche egli a tale Facoltà, giacché è in questa medesima sede che egli ha discusso la sua tesi di dottorato (nel 1970), intitolata *Il contenuto ontologico della nozione teologica di persona*.

Si è optato in questa sede per una presentazione soltanto parziale della riflessione di Yannaras per due motivi: a) additare il legame che unisce Yannaras ai tre teologi presentati sopra (e soprattutto a Padre Rhomanidis de *Il peccato originale*) e b) mostrare quindi in che maniera tutti e quattro abbiano saputo, e potuto, enunciare chiaramente e con fermezza l'unica fede della chiesa ortodossa.

Il terzo capitolo del suo studio sulla persona, intitolato *Nemico e morte*, parrebbe essere quello che maggiormente si presta ai nostri intenti esemplificatori¹⁶. È il nostro corpo a essere caratterizzato da questi termini tecnici, grevi e insoliti. Yannaras distingue tra due priorità: la prima attribuita dall'Oriente alla pratica (ossia all'esperienza spirituale; nel caso specifico, all'ascetica), la seconda ascritta dall'Occidente alla teoria (ovvero alla pura e astratta riflessione; all'intellettualismo teologico, si potrebbe dire), mettendo in rilievo le implicazioni legalistiche derivanti da quest'ultima tendenza. Passando a trattare della teologia cristiana-orientale, Yannaras giunge al punto di condensare in due pagine le linee fondamentali della teologia ortodossa: distinzione fra sostanza divina e energie divine, creazione come risultato dinamico delle energie divine, assenza di necessità nell'atto creativo della Divinità, libertà dell'uomo, rivolta e separazione dalla vita divina. Infine, cooperazione tra diavolo e uomo, ma priorità del diavolo, seminatore del germe della disobbedienza nel terreno della libertà umana. È stata radicata nella na-

¹⁵ *Ibidem*, II, pagg. 202-16, in partic. pag. 210.

¹⁶ C. Yannaras, *La metafisica del corpo. Studio su san Giovanni Climaco*, Dodoni, Athinai, 1971, pagg. 99 seg. [in greco].

tura «l'altra legge, la legge che è nella carne»¹⁷. A causa della disobbedienza di uno, ossia di Adamo, la persona in cui è stata universalmente ricapitolata l'umana natura, quest'ultima ha concepito il morbo del peccato. Così il peccato è stato trasmesso agli uomini non perché essi tutti abbiano volontariamente peccato in Adamo, bensì a causa del fatto che ne condividono la natura – e la natura corruttibile di Adamo è appunto la natura che è loro propria¹⁸.

Yannaras non cela le fonti sulle quali basa il discorso teologico che viene sviluppando: talora si richiama a Padre Rhomanidis, ma in questo caso cita (in nota) il luogo classico di Cirillo d'Alessandria¹⁹. E tuttavia non si accontenta semplicemente di riprodurne alla lettera la forma o di glossarne il contenuto: lo ricrea, piuttosto, esprimendolo con rara e dinamica sensibilità, conferendogli un'affascinante freschezza.

Successivamente, Yannaras passa a trattare dell'incarnazione del Verbo di Dio, della nuova creazione della natura corrotta dell'uomo e del mistero battesimale, e conclude:

Per quel che riguarda l'inclinazione all'errore (*παραβαση*) [dovuta alla innata disposizione ad accogliere il seme] seminato nel vincolo della natura dal cooperatore (*συνεργός*) della corruzione umana, il diavolo, la differenza consiste ora nel fatto che, mentre la natura del primo Adamo è stata definitivamente condannata alla corruzione e alla morte, la nuova natura provveduta dal battesimo, benché ancora soggetta alla corruzione del peccato, ha acquistato una volta per tutte la possibilità di una nuova creazione²⁰.

I quattro teologi di cui si è sinora parlato, esponendone succintamente le dottrine relative al concetto di peccato originale, hanno influenzato profondamente la teologia ortodossa contemporanea, contribuendo a formare più o meno direttamente il pensiero di nuovi ricercatori. Si ricorderà al riguardo, a puro titolo d'esempio, due studi. Athanasios Vletsis, attualmente docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Monaco, ha sostenuto nel 1995 presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Tessalonica una tesi intitolata *Ontologia della caduta nella teologia di Massimo il Confessore*²¹.

Per quanto Vletsis segua in generale le tesi teologiche familiari al

¹⁷ Cfr. *Rm. 7, 15-25*.

¹⁸ C. Yannaras, *La metafisica del corpo. Studio su san Giovanni Climaco* cit., pagg. 102-4.

¹⁹ *Ibidem*, pag. 103, n. 14.

²⁰ *Ibidem*, pag. 104.

²¹ La tesi è stata pubblicata con il titolo seguente: A Vletsis, *Il peccato originale nella teologia di Massimo il Confessore*, Tertios, Katerini, 1998 [in greco].

suo maestro Matsoukas, occorre tuttavia in proposito far menzione di due sue concezioni originali: quella relativa alla caduta simultanea alla vicenda della creazione (*ἄμα τῷ γενέσθαι*)²² e un'altra, ambivalente, riguardante da un canto la funzione del diavolo nella caduta (il diavolo inteso come causa prima della disobbedienza, *πρωταίτιος τῆς παραπονῆς*) e dall'altro i varchi offerti al passaggio del diavolo dagli oggetti sensibili. Secondo Vletsis, il parallelismo imperfetto fra il diavolo e la sensazione (*αἰσθησίς*) può giungere a una vera e perfetta coincidenza²³.

Un altro giovane ricercatore, cresciuto nel clima del rinnovamento teologico di cui si è detto, Georgios Skaltsas, ha pubblicato recentemente in francese uno studio dal titolo «Le péché comme aliénation de la liberté autonome de l'homme, selon la théologie orientale»²⁴. Skaltsas prende le mosse dal suo autore favorito, san Gregorio di Nissa, ma arriva infine a tessere un'ampia rete di citazioni dai Padri e dagli scrittori spirituali dell'Oriente greco. Inizialmente vengono seguite pedissequamente le tesi magistrali di Zizioulas (libertà divina e libertà umana, comunione, autodeterminazione, ecc.)²⁵, non senza esercitare infine una profonda critica ad alcune delle tesi sostenute da Padre J. Rhomanidis²⁶. E tuttavia si prova pure nel frattempo a dar forma a una propria visione originale sulla tematica centrale del peccato. Difficilmente si riuscirebbe a dar conto in poche righe della complessa struttura, della vasta documentazione di cui si giova questo interessante saggio, che per ricevere pienamente giustizia dovrebbe essere esposto nella sua interezza. La maggior parte delle interpretazioni formulate da Skaltsas al fine di comprendere l'origine del peccato si fondano sul binomio soggettivismo/oggettivismo. In questo modo, prendendo le distanze dalla lettura rhomanidiana (il diavolo principalmente e l'uomo quali cause del peccato), giunge a circoscriverne la natura all'interno della volontà umana. E ciò per soddisfare a una sostanziale simmetria entro la quale il polo opposto è rappresentato dalla volontà divina.

²² *Ibidem*, pagg. 244 seg.

²³ *Ibidem*, pagg. 275 seg.

²⁴ G. Skaltsas, «Le péché comme aliénation de la liberté autonome de l'homme, selon la théologie orientale» in Académie International des Sciences Religieuses, *Le péché*, a cura di J. Doré, Ed. du Cerf, Paris, 2001.

²⁵ *Ibidem*, pagg. 125 seg.

²⁶ *Ibidem*, pagg. 154-63.

1.1. *Il male come ipostasi spuria (παρυπόστασις)*

Affinché la sintesi che si è voluto presentare risulti sufficientemente varia e esaustiva, è indispensabile inserire fra le due modalità della tradizione teologica una sintesi sistematica assai precocemente elaborata nella letteratura patristica. Il primo tentativo di schematizzazione si rinvie nel *πρὸς Ἕλληνας (Contra gentiles)* di san Atanasio il Grande, risalente al sec. III²⁷. Già la tradizione filosofica greca aveva tentato di sistematizzare le principali questioni concernenti in generale il problema del male con Plotino, autore di un ben noto trattato intitolato *Πόθεν τα κακά (Unde malum)*²⁸. Si dovranno attendere ancora due secoli, dopo questo primo tentativo, per trovare dei trattati sistematici sul problema del male. Proclo, il filosofo neoplatonico che diresse la scuola filosofica di Atene nel secolo V, ha scritto una breve dissertazione intitolata *De malorum subsistentia*²⁹. D'altra parte, un “saggio” quasi sistematico sull'argomento ci perviene in ambito dichiaratamente cristiano dal *Corpus Areopagiticum*. La letteratura critica occidentale (antica e moderna) ha potuto considerare evidente l'influenza del pensiero neoplatonico sugli scritti areopagitici, ma si è dimostrato tempo addietro come questo atteggiamento della ricerca in Occidente paia riflettere i suoi pregiudizi nei confronti della letteratura patristica orientale piuttosto che un punto di vista obiettivo. Allo stesso modo, si è cercato di dimostrare come l'autore del *Corpus Areopagiticum* sia in realtà un nemico della filosofia greca e profana dei suoi tempi³⁰, ed è questo il motivo per il quale ha potuto essere qualificato come “parricida” (*πατραλοίας*)³¹.

La dottrina areopagitica sul male ha preso la forma di un trattatello interpolato all'interno del testo celeberrimo *De divinis nominibus*, il cui cap. IV reca infatti l'intitolazione compendiosa *Il Bene, la Luce, il Bello, l'Amore, l'Estasi e lo Zelo. Il male non è un essere, né deriva dall'essere, né esiste negli esseri*³². Al centro di tale esposizione Dionigi l'Areopagita esamina il problema del male attraverso una serrata successione di quesiti formulati come interrogazioni retoriche:

²⁷ Cfr. in partic. i cc. III-IV.

²⁸ Plotinus, «*Enneades I 8*», in *Plotini Opera*, I, a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, Oxford University Press, Oxford, 1964.

²⁹ Procli, *Tria opuscula*, a cura di H. Boese, W. De Gruyter, Berlin, 1960, pagg. 172-265.

³⁰ Cfr. L. C. Siassos, *Innamorati della verità. Ricerche sulle origini e la costituzione della gnoseologia teologica secondo Proclo e Dionigi l'Areopagita*, (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XXVIII, n. 45, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1984 [in greco].

³¹ Cfr. Dionigi l'Areopagita, *Ep.* VII, 2 (PG 3 1081 A).

³² Id., *Div. nom.* IV (PG 3 693 A).

[...] si potrebbe obiettare: «se il Bello e il Buono è per tutti amabile, desiderabile e diletto (infatti, come si è detto, anche il non essere tende verso di lui e cerca in certo qual modo di essere in lui, ed è lui che dà forma alle cose senza forma e ad opera sua anche ciò che non è, in maniera soprastanziale, riceve un nome e l'esistenza), perché la moltitudine dei demoni non si muove verso il Bello e Buono, ma, essendo attaccata alla materia e essendo decaduta dalla fissità propria degli angeli circa il desiderio del Bene, è la causa di tutti i mali sia per se stessa sia per gli altri esseri, i quali si dice che si pervertono? Come mai, poi, la razza dei demoni, derivata dal Bene, è priva della forma del Bene? Essendo stata creata buona dal Bene, come ha potuto mutarsi? E che cosa l'ha resa malvagia? E insomma, che cosa è il male? (*καὶ ὄλως τι τὸ κακόν ἐστι;*) Da quale principio deriva e in quale degli esseri risiede? E perché il Buono ha voluto produrlo? E in che modo, se lo ha voluto, lo ha potuto produrre? E se il male deriva da un'altra causa, qual è questa altra causa, per le cose che esistono, oltre al Bene? E se esiste la provvidenza, come può esserci il male oppure manifestarsi totalmente o non essere distrutto? E come uno degli esseri può tendere a lui, escludendo il bene?»³³.

La struttura della seconda parte del cap. IV, dedicato alla trattazione del problema del male, presenta alcune difficoltà per il lettore non iniziato allo spirito dionisiano. Per soddisfare alle sue necessità, si metteranno in evidenza soltanto quegli elementi che più da vicino possano interessare per la prossimità all'argomento dell'attuale riflessione.

I diciassette brevi paragrafi destinati all'analisi della tematica in oggetto coprono quattro unità tematiche i cui titoli potrebbero essere formulati alla maniera seguente:

- a) Il male non è il Bene.
- b) Il male non risiede né in Dio né negli esseri³⁴.
- c) In che modo i mali possono sussistere nonostante la provvidenza divina³⁵.
- d) Come può esistere il male nel momento in cui tutti gli esseri aspirano al Bene (*ἐφίενται τοῦ Ἀγαθοῦ*)³⁶.

Di codeste quattro ripartizioni tematiche è la seconda a interessare maggiormente la nostra indagine. Dionigi l'Areopagita dimostra in modo stringente e apodittico che il male non ha luogo né in Dio (il che ap-

³³ *Ibidem*, 713D-716B (trad. P. Scazzoso).

³⁴ *Ibidem*, 721B-733A.

³⁵ *Ibidem*, 733A-C.

³⁶ *Ibidem*, 733C-D; 733D-736B.

pare di per sé evidente), né negli esseri (fatto che sembra paradossale sia alla luce del senso comune sia dei dati della riflessione filosofica, quand'anche neoplatonica). Nel corso di sette specifici punti analitici, l'Autore giunge a dimostrare che il male non può reperire il proprio "modo" d'esistenza (*εἶναι*) in nessun essere, vale a dire:

- 1) Non risiede presso gli angeli.
- 2) I demoni stessi non sono per loro natura (*φύσει*) malvagi.
- 3) Fra le sostanze spirituali non esistono anime radicalmente maligne.
- 4) Il male non risiede fra gli animali privi di ragione.
- 5) Il male non ha luogo in alcuna parte della natura.
- 6) Il male non risiede nei corpi.
- 7) Il male non risiede neppure nella materia in quanto tale, come dice il luogo comune filosofico³⁷.

I sette punti specifici sopra menzionati accettano a coronamento di ogni singola riflessione una triplice risposta ben documentata. Il male "è", di conseguenza:

- a) un indebolimento o una malattia (*ἀδυναμία, ἀσθένεια*);
- b) un'attenuazione del Bene; ovvero
- c) non "è", ossia non possiede sostanza, bensì una sorta di falsa sostanza, o "ipostasi" spuria (*παρυπόστασις*)³⁸.

Fra queste ultime interpretazioni del concetto di male troviamo il testo che segue, un parossismo argomentativo che verrà utilizzato a guisa di suggerito alla presente nota al tentativo patristico di sistematizzazione del problema del male:

Allora, il male è senza via, senza scopo, senza natura, senza causa, senza principio, senza fine, senza limite, senza volontà e senza sussistenza. Dunque, il male è privazione e difetto, debolezza, mancanza di misura, peccato, mancanza di scopo, di bellezza, di vita, di intelligenza, di ragione, di perfezione, di fondamento, di causa, di limite, di produzione, di azione, di attività, di ordine, di somiglianza, e inoltre non definito, tenebroso, privo di sostanza, e non è nulla in nessun modo e in nessun luogo³⁹.

³⁷ *Ibidem*, 721C-729C.

³⁸ *Ibidem*, 729C-733A (cfr. al riguardo A. C. Lloyd, «Parhypostasis in Proclus», in Aa. Vv., *Proclus et son influence* [Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin, 1985], Éditions du Grand Midi, Zürich, 1987, pagg. 145-57).

³⁹ Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere* cit., pagg. 331 seg.; cfr. Dionigi l'Areopagita, *Div. nom.* IV (PG 3 732C-D):

Οὐκούν τὸ κακόν παρά τὴν ὁδὸν, καὶ παρά τὸν σκοπὸν, καὶ παρά τὴν φύσιν, καὶ παρά τὴν αἰτίαν, καὶ παρά τὴν ἀρχὴν, καὶ παρά τὸ τέλος, καὶ παρά τὸν ὄρον, καὶ παρά τὴν βούλησιν, καὶ παρά τὴν ὑπόστασιν. Στέρησις ἀρά ἐστι τὸ κακόν, καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσυμμετρία, καὶ ἀμαρτία, καὶ ἀσκοπον, καὶ ἀκαλλές,

2. Quattro "momenti" della *prassi ecclesiale*

A questo punto si deve operare un passaggio al secondo grado della tradizione teologica, cioè alla modalità telestica e mistica, simbolica e ineffabile. Quanto precede può essere considerato come un lungo proemio a ciò che segue. I quattro momenti sono, ciascuno a suo modo, rivelatori del segreto fondamento della fede ortodossa a proposito della dottrina del peccato originale. Ma è bene ricordare che i due gradi della tradizione sono uniti in unità inscindibile.

a) *La Teofania: il battesimo di Cristo*

La Santa Teofania (*τα ἀγια Θεοφανια*) occupa un posto centrale nel ciclo liturgico della chiesa ortodossa. Al di là dell'atmosfera festale e celebrativa, esiste un nocciolo teologico sostanziale che ne fa una delle solennità più importanti di tutta la tradizione ecclesiale. La vigilia e il giorno stesso della festa ha luogo la "grande benedizione [delle acque]" (*ό Μέγας Ἅγιασμός*). In riva al mare, ai fiumi o sulle sponde dei laghi, dovunque nella Grecia circondata dalle acque, vescovi, sacerdoti e fedeli giungono per gettare la croce tra i flutti, per santificare le onde, dopo aver compiuto la medesima azione sacra al riparo delle chiese.

L'ufficio previsto, compreso fra due preghiere che ne riassumono il plurimo significato in modo estremamente poetico, si fonda dal punto di vista scritturistico tanto sulla vicenda cristologica (il battesimo del Figlio di Dio) quanto sulla santificazione genesiaca delle acque, benedette dallo Spirito di Dio che aleggiava su di esse prima della creazione. La prima delle due preghiere è rivolta alla SS. Trinità; la seconda a Cristo inteso quale Verbo creatore, storicamente incarnatosi e degnatosi di ricevere in questo giorno il battesimo. Allo scopo di cantare il battesimo divino, gli autori delle preghiere si richiamano alla tradizione teologica nel suo complesso: dalla creazione sino al Giordano, passando per le peripezie del popolo eletto, che nel deserto si abbeverò alle acque miracolosamente scaturite dalla roccia, rappresentazione tipologica di Cristo.

Due brani di tale orazione risvegliano in modo particolare il nostro interesse al riguardo:

καὶ αἶων, καὶ ἀνον, καὶ ἀλογον, καὶ ἀτελές, καὶ ἀνιδρυτον, καὶ ἀναίτιον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀγονον, καὶ ἀργόν καὶ ἀδρανές, καὶ ἀτακτον, καὶ ἀνόμοιον, καὶ ἀπει-
ρον, καὶ σκοτεινόν, καὶ ἀνυστον, καὶ αὐτό μηδαμώς μηδαμῆ μηδεν ὄν.

[...] Il Giordano si volse indietro, e le montagne balzarono al vedere il Dio fatto carne. Le nuvole fecero udire la loro voce, meravigliandosi della Tua venuta, Luce da Luce, Dio vero nato da Dio vero. In questo giorno di festa vediamo il Signore immerso nel Giordano spezzare i vincoli dell'Inferno, l'aculeo del peccato, la morte che è il guiderdone della nostra disobbedienza, donando nel contempo al mondo il battesimo di salvezza. Per questo anch'io, benché peccatore e indegno di servirTi, dopo aver ricordato i Tuoi prodigi e le Tue opere, pieno di timore e di compunzione, alto proclamo:

grande sei Tu, Signore, e ammirabili le Tue opere, e nessuna parola potrà bastare per cantare le Tue meraviglie [Rit. 3 volte].

Sei Tu che hai voluto portare ogni cosa dal non-essere all'essere; per la Tua potenza Tu sostieni l'universo; per la Tua provvidenza Tu reggi il mondo [...]

[...] Tu il Dio che nessuno spazio può contenere, Tu il Dio ineffabile e senza principio, Tu sei venuto sulla terra, assumendo forma di servo e somiglianza con gli uomini; giacché non hai sopportato, Signore, nella tenuenza del Tuo cuore, di vedere il genere umano sotto la tirannia del demonio, ma sei venuto Tu stesso e ci hai salvato. Riconosciamo la Tua grazia, proclamiamo il Tuo amore, senza tacere i Tuoi benefici. Tu hai redento con la Tua nascita la nostra natura sin dal seme, Tu hai santificato il seno verginale; l'intera creazione Ti canta nell'istante in cui Ti rivelai. Giacché Tu, nostro Dio, Ti sei mostrato sulla terra e hai abitato fra gli uomini. Tu inviando dal cielo il Tuo Santo Spirito hai santificato altresì le acque del Giordano, e hai schiacciato il capo ai serpenti che immersendovisi tentavano di fuggirTi.

Tu dunque, nostro benigno Re, anche ora vieni per l'effusione del Tuo Santo Spirito, e santifica queste acque [3 volte].

E, come già ai flutti del Giordano, dona loro la medesima benedizione e virtù redentrice. Fanne una fonte d'immortalità, un tesoro di santificazione per la remissione dei peccati, la guarigione dalle malattie e la disfatta dei demoni; che siano inaccessibili agli influssi avversi, e ricolme di angelica potenza. Affinché tutti coloro che vi si bagnano e ne bevono rinvengano in esse la purificazione delle loro anime e dei loro corpi, il rimedio alle loro passioni, la santificazione della loro casa e ogni genere di giovamento. Perché Tu sei il nostro Dio, colui che *per acqua e per Spirito rinnoverà la nostra natura invecchiata nel peccato* [...]⁴⁰

Il nitore e la precisione di questi due testi della prassi ecclesiale vietano di cedere alla corrività di glosse di qualunque genere. Si possono trarre soltanto due conclusioni ermeneutiche:

⁴⁰ Cfr. *Eὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Astir, Athinai, 1992, pagg. 357-9, *passim*.

1. La morte, *θάνατος* (il cuore dell'errore = *πλάνης*), non è stata ancora abolita una volta per tutte, ma soltanto annullata (*βυθισθείς, βυθίσαντα*) nel Giordano.

2. I serpenti (il diavolo e i suoi accoliti) si immergono nelle acque, celandovisi. Quale smagliante apofatismo è, al contempo, come pieno d'amore per gli uomini! Il nostro Salvatore è disceso e ha "schiacciato il capo" ai serpenti nascosti.

b) *La preparazione del rito battesimale*

Prima di ricevere il santo battesimo, è necessario divenire catecumeni ascoltando l'ufficio letto all'ingresso della chiesa, presso il nartece; l'ufficio contiene cinque orazioni, la rinuncia a Satana (attraverso la formulazione di domande e risposte, nove volte) e la professione di fede. Una di tali orazioni getta anch'essa qualche lume sull'argomento in pochi brevi passaggi:

Preghiamo il Signore. Il Signore ti comanda, Diavolo, Quegli che è giunto in soccorso al mondo, e che ha abitato tra gli uomini al fine di sopprimere la tua tirannide, e di redimere da essa gli uomini; Quegli che sulla croce ha trionfato delle potenze avverse, mentre il sole si oscurava e la terra tremava, e le tombe si aprivano lasciando risorgere i corpi dei santi; Quegli che con la Sua morte ha vinto la morte, e ha sconfitto colui che aveva il potere della morte, ossia te, Diavolo [...] Vattene, e abbandona il milite nero di Cristo Dio nostro, munito del Suo sigillo; ti scongiuro per colui che vaga sulle ali dei venti, che fa degli spiriti i suoi araldi, e delle fiamme di fuoco ardente i suoi ministri: vattene, e abbandona questa creatura con tutta la tua potenza e con tutti i tuoi angeli. Perché è stato glorificato il nome del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen⁴¹

⁴¹ Αφορκισμός α'. Τοῦ Κυρίου δεηθώμεν.

Ἐπιτίμα σοι Κύριος, Διαβόλε, ὁ παραγενόμενος εἰς τὸν κόσμον, καὶ κατασκηνώσας ἐν ἀνθρώποις, ἵνα τὴν σὴν καθέλῃ τυραννίδα, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔξεληται ὃς ἐπὶ ζυλού τὰς ἀντικειμένας δυναμεῖς ἐθριαμβεύσει, τὴλίου σκοτισθέντος, καὶ γῆς σαλευομένης, καὶ μνημάτων ανοιγομένων, καὶ σομάτων Ἀγίων ἀνισταμένων ὃς ἐλύσε θανατῷ τὸν θανάτον, καὶ κατήργησε τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι σὲ τὸν Διαβόλον [...].

Ἐξελθειν, καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ σφραγισθέντος νεολέκτου στρατιώτου Χριστοῦ τοῦ Θεού πηλῶν κατ' εκείνους γαρ σε ὄρκίζω, του περιπατούντος ἐπὶ πετρυγών ἀνέμων, τοῦ ποιουντος τοὺς Ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργούς αὐτοῦ πύρ φέγον· ἔξελθε, καὶ ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ πλάσματος τοντού σὺν πασῃ τῇ δυναμει καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου. Οτι δεδόξασται τὸ δόνομα τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υιοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ σεί, καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων.

Αμην. (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα, Astir, Athinai, 1992, pag. 131: Esorcismo I)

Esorcismo. Preghiamo il Signore.

Signore Sabaoth, Dio d'Israele, Tu che guarisci ogni debolezza e ogni morbo, volgi il Tuo sguardo sul Tuo servo, scrutalo, mettilo alla prova, allontana da lui ogni influsso diabolico. Minaccia gli spiriti impuri e scacciali via, purifica l'opera delle Tue mani e, con l'efficacia della Tua potenza, incita la Tua creatura a calpestare Satana, conferendogli vittoria sul demonio e sui suoi spiriti impuri; affinché, trovando grazia presso di Te, venga giudicato degno dei Tuoi immortali e celesti misteri e Ti renda gloria, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen⁴².

La chiesa sollecitamente si prende cura del nuovo “soldato” (*στρατης*) di Cristo, che da questo momento si batterà per tutta la vita contro la tirannia del diavolo.

c) *L'ascesi del soldato. Le penitenze nel rito della confessione, o μετανοια*

I sacerdoti ortodossi adoperano ancor oggi una certa discrezione spirituale nell'impiego delle *ἐπιτιμίαι*, o penitenze da impartire al fedele che si accosti alla confessione. Benché si siano anche potuti verificare casi di abuso nell'applicazione delle *ἐπιτιμίαι*, la tradizione ortodossa ha sempre evitato di intenderle come “punizioni per (o contro) i falli commessi da chi si è sottoposto alla confessione”. I sacerdoti, e i monaci dell'Athos in particolare, esercitano attraverso le *ἐπιτιμίαι* quella sorta di pratica terapeutica consigliata dai Padri nel passato. Il primo canone di san Gregorio di Nissa (ove si istituisce il parallelismo tra la cura dei corpi praticata dal medico e il metodo terapeutico esercitato dal padre spirituale allo scopo di sanare le membra dell'anima malata) ne è l'esempio più tipico⁴³.

d) *La Divina Liturgia della notte di Pasqua. Omelia di san Giovanni Crisostomo*

Al termine della Divina Liturgia pasquale, il sacerdote officiante legge una omelia cosiddetta catechetica (*λόγος κατηχητικός*) di cui i fedeli ripeteranno all'unisono alcuni passaggi centrali. Si citano solo i più caratteristici, in grado di riassumere concisamente l'intera teologia della

⁴² *Ibidem*, pag. 133.

⁴³ G. Rhallis-M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανονῶν τῶν ἀγίων καὶ πανευφημῶν ἀποστόλων*, Athina, 1852-59, IV, pagg. 295-6; V, pag. 549.

resurrezione e di alludere al significato ultimo di codesto mistero dell'inesprimibile benevolenza del Salvatore nei confronti dell'uomo:

[...] Voi tutti, ricchi e poveri, esultate. Solerti e neghittosi, onorate questo giorno. Voi che avete digiunato e voi che non vi siete astenuti dai cibi, gioite insieme oggi. La mensa è imbandita, gustatene tutti. Non manca il vitello grasso: che nessuno si allontani di qui con la sua fame. Partecipate voi tutti al banchetto della fede. Attingete voi tutti all'abbondanza della misericordia. Che nessuno lamenti la propria indigenza, giacché il Regno comune è stato rivelato. Che nessuno si dolga dei propri peccati, giacché il perdono è scaturito dal sepolcro. Che nessuno abbia più timore della morte, giacché la morte del Salvatore ci ha redenti. Egli l'ha vinta, dopo essere stato in suo potere. Colui che è disceso agli inferi ha spogliato l'Inferno, amaricato dopo aver gustato la Sua carne. E questo è quanto Isaia aveva predetto, profetando che l'Inferno sarebbe divenuto amaro dopo averli incontrato sotterra. È divenuto amaro perché è stato annientato; è divenuto amaro perché è stato umiliato; è divenuto amaro perché è stato messo a morte; è divenuto amaro perché è stato sconfitto; è divenuto amaro perché è stato imprigionato. Aveva preso un corpo, e si è trovato dinanzi un Dio; aveva preso po-
ca terra, e si è visto davanti il cielo; aveva preso ciò che aveva visto, ed è ca-
duto a causa di ciò che non aveva visto. O morte, dov'è il tuo aculeo? In-
ferno, dove la tua vittoria? Cristo è risuscitato, e tu sei stato atterrato! Cri-
sto è risuscitato, e i demoni sono caduti. Cristo è risuscitato, e gli angeli giubilano. Cristo è risuscitato, e la vita regna sovrana. Cristo è risuscitato, e non vi sono più morti nei sepolcri. Perché Cristo risuscitato dai morti è di-
venuto la primizia dei defunti. A lui la gloria e la potenza nei secoli dei se-
coli. Amen⁴⁴.

3. *In forma di conclusione*

1. I maestri di teologia del secolo XX esprimono il significato della dottrina della chiesa con puntualità e ricchezza di apporti ereditati dalla grande tradizione patristica.

2. Tali maestri affrontano il tema del peccato originale richiamandosi alla teologia considerata nella sua pressoché totale integrità: dalla creazione alle cose ultime (*ἔσχατα*). La chiave interpretativa è rappresentata da Cristo, il quale ricapitola in se stesso la storia sacra nel suo insieme.

⁴⁴ *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, cit., pagg. 611-2.

3. La teologia dell'ortodossia distingue fra "malattia" della natura (provocata dal diavolo e scatenata dopo la caduta di Adamo) e le singole responsabilità personali.

4. L'indirizzo e la prassi quotidiana della chiesa ortodossa sono prima di tutto intesi sotto specie terapeutica: mirano cioè al risanamento dell'umana natura, a impedire al diavolo di nuocere, a insegnare al fedele come combattere contro il maligno e contro le proprie debolezze, in modo che il milite di Cristo possa ritrovare l'antica bellezza, e sia in grado di giungere alla perfezione divina, alla vita senza corruzione e senza morte.

Nel corso dell'intero periodo pasquale, modulando le proprie voci su un "modo" diatonico solenne, i fedeli cantano gioiosamente nelle chiese e nelle case il più breve, il più amato e il più "teologico" dei tropari:

Cristo è risuscitato dai morti
con la morte ha calpestato la morte
e a coloro che giacevano nei sepolcri
ha donato la vita!⁴⁵

1.3. Il peccato originale

⁴⁵ Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν
θανάτῳ θανατον πατήσας
καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι
ζωὴν χαρισάμενος

Il linguaggio della divinizzazione in san Gregorio Palamas e nei mistici cattolici Margherita Porete e il Maestro Eckhart

Yannis Spiteris

1. Introduzione. *Modelli del rapporto Dio-uomo*

Da quando l'uomo ha cominciato a riflettere si è domandato quando in maniera più implicita, chi sia e da dove provenga, e quando in maniera più diretta, chi sia Dio e chi sia l'uomo. Da queste domande è nata la questione: in che rapporto di dipendenza sono l'uomo e il creato rispetto all'Essere supremo? A queste hanno cercato di rispondere la religione e la filosofia e ogni popolo e ogni cultura ha dato la sua risposta. Si può dire che la storia delle religioni e della filosofia non sia altro che il tentativo di rispondere a queste domande. L'uomo, infatti, ha avuto sempre il desiderio di superare se stesso: «L'antinomia *ανθρώπινα φρονεῖν* [pensare secondo la condizione umana] e *τὸ μέτρον ὑπερβῆναι* [oltrepassare la misura], è apparsa con il primo uomo e scomparirà solo con l'ultimo. *ὕβρις* = il desiderio di oltrepassare la linea, di farsi dio – *νέμεσις* = vendetta degli dei contro il temerario che non ha riconosciuto i suoi limiti, tutto il dramma dell'umanità si delinea dentro questi due poli»¹. L'antropologia è legata inseparabilmente alla filosofia e alla teologia; a seconda di come si risolva il rapporto uomo-Dio si concepisce anche la salvezza dell'uomo: l'uomo è salvato nella misura in cui esce da sé e comunica con Dio. Nella cultura occidentale vi sono diversi modelli di rapporto dell'uomo con Dio che si possono schematizzare come segue.

1.1. *Modello emanazionistico*

La metafisica gradualmente si è trasformata in mistica e dall'essere di Aristotele si è passati al Bene-Uno di Platone, per il quale i molti derivano per emanazione necessaria dal Bene. Ma anche per Platone il

¹ A.-J. Festugière, «Divinisation du chrétien», in *La Vie spirituelle*, 59, 1939, pag. 90.

rapporto dell'uomo con l'Uno-Bene non era libero, esso obbediva a una necessità metafisica, infatti *bonum est diffusivum sui*. Il Bene, appunto perché tale, non può che diffondersi per intrinseca necessità da tutta l'eternità. È come la luce che, proprio perché è luce, non può che brillare. Per il filosofo greco Dio è il Sommo Bene, sommamente amabile e desiderabile, ma egli stesso, essendo sommamente felice, non ha bisogno di amare. Dio, essendo perfetto in se stesso, è autosufficiente, quindi la perfezione non consiste nell'amare, ma nell'autosufficienza (*autarchia*); solo in questo modo si è simili a Dio².

1.2. Modello panteistico

Sebbene il modello emanazionista rappresenti già una forma di unione panteista con Dio, quest'ultima la si trova nella sua forma piena nello stoicismo che, influenzato da Eraclito, afferma una piena immanenza del principio divino nell'universo. Anche nell'ermetismo si trovano i temi dell'identità “uno-tutto”, “tutto-uno”. Con il termine “uno” si indica Dio, il quale è però al contempo “tutte le cose”³. In un papiro di argomento magico del secolo II si legge una preghiera che recitava l'iniziato:

Prima fonte della fonte della mia vita.
 Prima origine della mia origine,
 soffio del soffio, primo soffio del soffio che è in me,
 divina sostanza mescolata alle mie sostanze,
 primo fuoco del fuoco che è in me,
 acqua dell'acqua, prima acqua dell'acqua che è in me,
 elemento terreno, primo elemento terreno dell'elemento terreno che è in me⁴.

1.3. Modello dualistico anima-corpo

L'uomo, nel sistema platonico, è in comunione con il divino perché in lui, fatto di corporeità, esiste un elemento divino che è l'anima spiri-

² Per tutta questa parte cfr. I. Haueherr, *Carità e vita cristiana*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1970, pagg. 168-80.

³ Cfr. Ermete Trismegisto, *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, Introduzione di G. Filoromo, a cura di M. B. M. Tordini Portogalli, TEA, Milano, 1991, pag. 125. Il *Corpus ermetico*, che risale al II sec. d. C., è apparso verosimilmente ad Alessandria e racchiude una vasta gamma di sincretismo religioso e filosofico. Cfr. A.-J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, Il Melangolo, Genova, 1991.

⁴ «Liturgie magique d'initiation à des mystères», in F. Chapot e B. Laurot (a cura di), *Corpus de prières grecques et romaines*, Brepols, Tournhout, 2001, pag. 267 (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 2).

tuale che lo lega al divino. L'anima, attraverso la mente (*νοῦς*), è tesa alla contemplazione delle idee che costituiscono il mondo divino; essendo il *νοῦς* di provenienza divina e divino esso stesso, ci orienta verso il mondo soprasensibile.

Il problema che ponevano le filosofie etiche e la mistica pagana è quello di come fare per superare la pesantezza del corpo opaco e la pesantezza del cosmo e entrare in comunione estatica con l'Uno. L'uomo vive veramente secondo lo spirito quando, con la vita ascetica, cessa di rivolgersi verso il basso e l'esteriore, e si orienta verso l'alto, verso l'interiorità di se stesso, dove irradia la luce del *νοῦς*. Per Plotino, chiamato da Gregorio di Nazianzo "teologo greco" (cioè pagano)⁵, il superamento della carne si realizza attraverso l'amore: «Soltanto lassù è il vero oggetto del nostro amore, al quale è dato unirsi veramente partecipando di lui e possedendolo veramente, non già dall'esterno per mezzo dell'amplesso carnale. Chiunque abbia contemplato, sa ciò che io dico: che l'anima, sia perché si è elevata sino a Lui, sia perché è già vicina e partecipe di Lui, possiede una vita nuova»⁶.

La comunione con il divino attraverso l'anima e il profondo legame fra gli esseri divini, Dio, il mondo, l'uomo, è il tema centrale anche dell'ermetismo, e deriva dal tema stoico della *συντοίθεια*, principio di accordo e di unità del cosmo. Leggiamo nel X *Discorso* di Ermene Trismegisto: «Così l'anima può passare in un corpo superiore ed è impossibile che passi in uno inferiore. Vi è una comunione fra le anime: le anime degli dei sono in comunione con quelle degli uomini, quelle degli uomini con quelle degli esseri privi di ragione»⁷.

1.4. Modello gnostico

Per lo gnosticismo la comunione con Dio si realizza attraverso la gnosì. Parecchi testi gnostici sembrano non lasciare dubbi sul fatto che il destino individuale si decida nel momento dell'acquisizione della gnosì: «Dio non ignora l'uomo, ma lo conosce perfettamente e vuole essere conosciuto da lui. Questa è l'unica salvezza per l'uomo: la conoscenza di Dio»⁸.

⁵ *Orazione 28, Sulla Teologia*, III, 4, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2000, pag. 659.

⁶ Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 9.

⁷ Ermene Trismegisto, *Discorsi di Ermene Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio* cit., X, pag. 67.

⁸ *Ibidem*, pag. 64.

1.5. Modello aristotelico dell’"analogia entis"

La filosofia greca considerava Dio e l'uomo legati da un rapporto intimo; si trattava di un rapporto ontologico tra l'Essere e gli esseri. Per i greci, il problema metafisico di fondo era stato sempre quello di spiegare il *perché dei molti, ossia il perché e come dall'Uno derivassero i molti e come i molti potessero ritrovarsi nell'Uno*. La risposta a questi quesiti era fornita dal principio dell'*analogia entis*. Il rapporto tra Dio e l'uomo in Aristotele è un rapporto necessario, è un rapporto "motorio". Dio, essendo il Motore immobile, «muove senza essere mosso», la sua caratteristica è l'immutabilità e l'indifferenza⁹. Il Dio di Aristotele, come Motore Primo, muove tutto per necessità verso di sé e quindi anche gli uomini¹⁰. In questo caso è evidente che l'amore non può esistere; manca, infatti, il presupposto indispensabile, quello della libertà. L'amore verso Dio, di cui egli parla, non è una libera scelta, ma una necessità ontologica e cosmologica.

1.6. Modello cristiano per partecipazione

Il cristianesimo, rispetto alle altre religioni contemporanee, ha la coscienza chiara di un rapporto nuovo tra Dio e gli altri esseri, quella della creazione *ex nihilo*. Nell'antichità greca era inconcepibile l'idea che il mondo potesse avere un principio, che potesse essere creato *ex nihilo* perché nella mentalità dei greci il concetto del "nulla" era assolutamente assente: tutto esiste eternamente, anche il mondo. Il dio della filosofia greca "crea" perché rifiuta il "caos", il brutto; il suo è un atto "estetico", un atto per il quale dal "caos" si passa al "cosmos", all'ordine, al bello. In questo contesto di pensiero esiste una relazione necessaria tra Dio e il mondo, quasi una interdipendenza. Non solo il mondo dipende da Dio, ma anche Dio dal mondo.

Il cristianesimo ignora il concetto di "cosmos" e inaugura quello di *creazione*, posto in un rapporto dialettico con l'*Increato*.

Il concetto di creazione *ex nihilo*, dall'assoluto *non-essere* (*ἐκ τοῦ μη ὄντος*), è una delle verità che il cristianesimo dei primi secoli ha difeso con maggiore passione, perché era essenziale per l'esperienza che esso aveva di Dio e dell'uomo.

Dio essendo l'Amore crea liberamente, ma il suo atto creativo non consiste in un semplice porre all'esistenza gli esseri da lontano, con una

⁹ Cfr. Aristotele, *Phys.* III, 5, 256-260.

¹⁰ Cfr. id., *Methat.* XII, 7, 1072a.

specie di bacchetta magica o di “telecomando”. Egli, essendo comunione trinitaria, crea comunicando con le sue creature. La creazione non consiste in un atto unico di Dio, ma è una *continua comunione* tra Dio e le sue creature: Dio e il mondo non possono essere ontologicamente giustapposti l’uno all’altro, come due entità che si definiscono per se stesse. La differenza tra Dio e la creatura consiste nel fatto che l’essenza delle creature sta nel suo essere in *comunione per partecipazione*, mentre l’essenza di Dio è *la stessa comunione*. Il creato si potrebbe pertanto definire come una costante comunione per partecipazione all’essere comunionale di Dio, che è la Comunione ontologica stessa.

Così il cristianesimo vive in una costante antinomia: per la fede cristiana Dio è contemporaneamente trascendente, ma anche immanente nelle sue creature, specialmente nell’uomo.

Per indicare il concetto della nostra partecipazione alla natura divina, esisteva una parola classica nella patristica greca, “deificazione” (*theopoiēsis*), che aveva insito il senso passivo di ricevere come dono la natura di Dio. Gregorio di Nazianzo rende comune un altro termine, che fino a quel momento era raro: “divinizzazione” (*thēosis*) e questo invece sottolinea di più il concetto ontologico dell’essere immagine di Dio. Con lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore l’espressione “divinizzazione” entrerà nella spiritualità e nella teologia bizantina e post-bizantina, costituendone l’anima. Anche Giovanni Paolo II sottolinea come la divinizzazione sia una delle caratteristiche fondanti della chiesa d’Oriente:

L’ insegnamento dei Padri cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nell’espressione di sant’Ireneo della fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell’uomo, affinché l’uomo potesse divenire figlio di Dio*¹¹. Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale¹².

In Occidente benché non troviamo spesso questo termine come invece accade in Oriente, è dovuto al fatto che si preferiscono espressioni equivalenti come inabitazione della Trinità nelle anime o inabitazione dello Spirito Santo¹³. Sant’Agostino è uno dei Padri latini che maggiormente ne fa uso e che ha influenzato la teologia latina posteriore¹⁴.

¹¹ *Adv. Haer.*, III, 10, 2.

¹² Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica Orientale lumen*, 6.

¹³ È sintomatico che nel nuovo *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1998, non troviamo la parola “divinizzazione”, ma “inabitazione”.

¹⁴ Cfr. a proposito: A. Turrado, «Eres templo de Dios (La inhabitatio de la Sma Trini-

È comune quindi la dottrina della divinizzazione o dell'inabitazione della Trinità nei giusti, sia per il cristianesimo orientale che per quello occidentale. Il problema si pose nei secoli successivi, quando si trattò di specificare la natura di questa divinizzazione in rapporto alla grazia santificante. La grazia è la stessa divinizzazione o la Trinità "inabita" nell'anima *attraverso* la grazia? In che modo l'uomo partecipa alla natura di Dio? Attraverso una *trasformazione ontologica* di tutto il suo essere che pur rimanendo creatura, partecipa tuttavia alla vita *increata* di Dio? Oppure alla natura umana si aggiunge dal di fuori la grazia, che come un *habitus* creato innalza l'uomo al di sopra della sua natura, facendolo *agire* soprannaturalmente? In linea di principio l'Oriente s'identifica con la prima ipotesi mentre l'Occidente con la seconda.

Esaminiamo più dettagliatamente i due modi di vivere l'unione con Dio in Oriente e in Occidente.

2. Due modi differenti di concepire il rapporto uomo-Dio

I cristiani dell'Oriente e dell'Occidente hanno una fede comune su questo punto centrale della rivelazione. Ciò che li distingue è la *spiegazione teologica* sul *come* avviene questa comunione tra Dio e gli uomini. Le differenze tra le due tradizioni derivano da diversi punti di partenza, diverse ispirazioni filosofiche, ma anche la diversità di cultura gioca un grande ruolo nel modo di concepire il problema basilare del nostro rapporto con Dio.

Si ritiene utile, nell'ambito di questa tematica, presentare brevemente la diversità di modi con cui il cristianesimo orientale e quello occidentale hanno espresso nella loro teologia il rapporto uomo-Dio. Si tratta di una schematizzazione in cui si sottolinea il *più* o il *meno* o il *piuttosto*. Quanto si riporterà in seguito, come differenze che contraddistinguono l'Oriente e l'Occidente, va preso più come *tendenza* delle formulazioni teologiche generali, che come chiari confini limitanti le

dad en los justos según S. Agustín», in *Revista Augustiniana de Espiritualidad*, 7, 1966, pagg. 21-56; pagg. 203-31; pagg. 331-281; 8, 1967, pagg. 153-90, pagg. 363-406; 9, 1968, pagg. 173-99; 10, 1969, pagg. 367-92; V. Capánaga, «La deificación en la soteriología augustiniana», in *Augustinus Magister*, II (Actes du Congrès International Augustinien, 1954, Paris), *Etudes augustiniennes*, Paris, 1955, pagg. 745-54; V. Carbone, *L'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo sant' Agostino*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1961; A. Trapè, *Sant' Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, «Natura e Grazia», Città Nuova, Roma, 1987, pagg. 219-50.

due grandi tradizioni cristiane perché elementi “orientali” si possono trovare in Occidente e “occidentali” in Oriente.

1. Innanzitutto bisogna notare che alla base di questa differenziazione tra Oriente e Occidente nel concepire il nostro rapporto con Dio attraverso la grazia santificante ci sono due differenti influssi filosofici. L’Oriente trae ispirazione principalmente da Platone mentre l’Occidente da Aristotele. L’Oriente, alla maniera platonica, concepisce l’essere come *partecipazione* a Dio nell’ordine della causa formale; le cose sono *similitudini* partecipate. Applicando questo principio alla grazia, essa è intesa soprattutto come immagine di Dio nell’uomo, scorgendo una continuità senza fratture tra natura e grazia: la natura è una vera e propria partecipazione, anche se imperfetta, a Dio. Così la grazia non è altro che quella realtà increata e divina che realizza nel credente la similitudine con Dio.

2. L’Occidente, ispirandosi ad Aristotele, considera nelle cose innanzitutto il loro *essere esistente*, piuttosto che la loro similitudine con Dio, e il mondo più che una epifania dell’aldilà viene visto come natura, cioè come principio di operazioni causali. L’occidentale tende, in modo razionale, a non confondere troppo il livello cosmico e quello religioso. Per spiegare la realtà, anziché ricorrere alla causa formale e all’ordine della partecipazione, preferisce fare uso della *causa efficiente*. Le cose hanno così una consistenza propria. Applicando alla grazia questo principio, essa è vista come una forza nuova che si aggiunge alla natura umana, un principio che fa sì che ci sia nell’uomo un modo nuovo di agire, distinto dalle sue attività naturali. In modo più sintetico possiamo affermare che l’Oriente si ispira di più all’*ontologia* delle cose e della grazia, all’ordine dell’*essere* (linea della causa formale); l’Occidente invece preferisce più l’*attività*, l’ordine dell’*operazione* (linea della causa efficiente).

3. Per quanto riguarda l’intima unione con Dio, l’Oriente parla di “deificazione”. Si tratta di realizzare la condizione innata dell’uomo creato a immagine di Dio. L’immagine di Dio nell’uomo non è qualcosa che si aggiunge all’essere umano, ma costituisce l’uomo stesso. La divinizzazione porta il cristiano a realizzare, a completare e approfondire continuamente quest’immagine, diventando sempre di più *ontologicamente* simile a Dio, a partecipare dell’*essere stesso* di Dio. Si tratta di una sopraelevazione dell’ontologia umana, di un’illuminazione che trasforma l’essere stesso della natura umana, rendendolo sempre di più simile a Dio. Questo continuo passare dall’immagine alla similitudine con Dio, questo diventare cioè sempre più partecipe di Dio non ha termine, continuerà per tutta l’eternità: in questo consiste la *vita eterna*.

Per l'Occidente, invece, la finalità della grazia è la "beatitudine". Si tratta di vedere Dio come egli vede se stesso. La grazia è un principio radicale di operazioni soprannaturali, che ci fa partecipare all'agire stesso di Dio in questa vita come nell'altra. La gloria eterna non sarà altro che un atto beatificante di visione, attraverso il quale noi vedremo Dio così come egli si vede. Va da sé che non si tratta di vedere l'essenza inconoscibile di Dio, perché anche per l'Occidente è impossibile vedere e partecipare all'essere di Dio come egli è in se stesso. L'Occidente risolve però questa impossibilità di comunicare con l'essenza di Dio non ricorrendo, come fa l'Oriente, alla distinzione tra l'essenza divina incommunicabile e le energie divine comunicabili, ma concependo la grazia come partecipazione alle operazioni divine con le quali il cristiano è reso operante come Dio stesso (elevazione soprannaturale).

4. A questo duplice modo di partecipare a Dio (deificazione-similitudine, beatitudine-operazione), corrisponde un duplice modo di intendere l'uomo. In Oriente l'antropologia è vista in maniera ontologica, si tratta di una concezione essenzialmente religiosa e mistica della natura umana, essa è "theofora" per creazione, porta ontologicamente in sé l'immagine di Dio. L'Occidente invece, più che considerare l'*essere* dell'uomo considera il suo *modo di essere*, il suo essere in azione, si tratta di un'antropologia *mora*le più che ontologica. Questo perché concepisce la natura come una potenza in azione orientata verso una finalità, si tratta di guadagnare, attraverso le opere buone, la beatitudine divina. Dentro questa prospettiva si può capire il significato della famosa frase di Agostino: «Il nostro cuore è inquieto fino a quando non riposa in te». L'itinerario dell'anima verso Dio, in pratica, è molto simile per i cristiani delle due tradizioni, ma *teologicamente* è interpretato in modo molto differente. Per la *teologia* orientale il credente ha il compito di realizzare sempre di più la deificazione trasfigurandosi progressivamente in Dio; per quella occidentale il fedele è proteso a guadagnare con le opere sante la beatitudine eterna.

5. Per le due tradizioni anche la visione del mondo è vissuta in modo differenziato: per l'Oriente l'anima, nella misura in cui realizza la sua deificazione, trasfigura anche il cosmo, dando così inizio ai «cieli nuovi e alla terra nuova»; l'Occidente, invece, guarda al mondo come una realtà che Dio ha donato all'uomo, per utilizzarla e dominarla e così partecipare alla sua azione creatrice.

6. Anche la conoscenza religiosa si pone su un piano differente nei due mondi religiosi: per i cristiani orientali la conoscenza riguarda tutto l'*essere* dell'uomo; Dio, essendo in sé inconoscibile, lo si può conoscere solo nella misura in cui l'uomo divinizzato si trasfigura e comunica con

lui. La conoscenza è un'esperienza derivante dalla comunione. La filosofia, e molto più la teologia, non sono delle attività autonome della ragione, ma la saggezza pneumatofora dei santi. Per il cristianesimo occidentale la conoscenza riguarda una potenza particolare della ragione distinta da quella dell'anima elevata dalla grazia. La conoscenza derivante dalla ragione, e quella proveniente dalla fede sono distinte, e sebbene possano collaborare, ognuna reclama un'autonomia propria. Conoscere Dio significa conoscere la sua onnipotenza misericordiosa, mentre conoscere se stessi significa conoscere la propria impotenza e la propria miseria.

7. Tutto questo porta ugualmente a vivere il mistero della chiesa con angolature differenti. Così la chiesa sarà per l'Oriente, come afferma san Gregorio Palamas, la «comunione dei deificati». Il suo compito consisterà appunto nel realizzare sempre di più la divinizzazione dell'uomo soprattutto attraverso la liturgia. Ecco perché nel cristianesimo orientale si esaltano di più il sacerdozio (solo il sacerdote è ministro dei sacramenti, anche del matrimonio), il monachesimo, le azioni liturgiche, facendo passare in secondo piano la chiesa *militante e missionaria*. Nonostante che per l'Occidente la chiesa sia la sposa di Cristo, amante e contemplante, mistero universale di salvezza, in essa si esaltano prevalentemente il suo aspetto militante, la sua *azione morale* e la sua organizzazione, elementi questi capaci di aiutare i cristiani a realizzare la loro finalità, di guadagnare il Bene Supremo, di conquistare la Beatitudine eterna. In questo senso la gerarchia, il magistero, gli ordini religiosi attivi, le opere di beneficenza assumono un significato preminente.

Si è già accennato che queste differenze sono più riscontrabili, specialmente in Occidente, a livello teologico di scuola perché gli stessi grandi scolastici latini, che erano anche grandi santi, vissero il loro rapporto con Dio al di fuori di questi schemi di teologia astratta. Anche la loro esperienza di Dio è trasfigurante e supera le loro stesse categorie teologiche. Se poi si prendono in esame i grandi mistici della chiesa cattolica, essi si muovono dentro un'esperienza totalmente differente da quella dei maestri delle scuole. Basti pensare a san Francesco, san Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, alla Scuola dei Vittorini...

Tuttavia esiste un periodo, sia in Oriente che in Occidente, in cui avviene uno scontro diretto tra la teologia astratta e la teologia intesa come esperienza divinizzante, si tratta del secolo XIV.

In questa epoca si assiste a un curioso fenomeno, che accomuna il cristianesimo orientale e quello occidentale: da una parte, la riscoperta del rapporto Dio-uomo in termini di *vera* «divinizzazione» o «deificazione» e l'esposizione di quest'esperienza in trattati mistico-teologici;

dall'altra, l'accanita opposizione agli autori di questi scritti da parte di chi viveva la teologia solo come ideologia. Ma la differenza è sostanziale riguardo al comportamento della chiesa ufficiale. Mentre, infatti, in Occidente una parte della chiesa rappresentata dall'Inquisizione, si allinea con la teologia-ideologia e condanna le persone e gli scritti di coloro che con un linguaggio "scientificamente" impreciso raccontano la loro esperienza con Dio in termini di divinizzazione *reale*, in Oriente, la chiesa ufficializza quella dottrina, condannandone gli oppositori.

In modo paradigmatico per l'Oriente verrà analizzato il pensiero sulla divinizzazione di san Gregorio Palamas (1296-1359), canonizzato, lui e la sua dottrina, dalla sua chiesa e per l'Occidente la dottrina della beghina francese Margherita Porete (1250/1260-1310), che fu bruciata viva dall'Inquisizione, e del mistico domenicano il Maestro Eckhart (1260-1327) vittima anche lui di un processo sulla sua ortodossia. Alla fine si farà una comparazione delle loro dottrine al fine di cogliere le somiglianze e le differenze.

3. La divinizzazione in san Gregorio Palamas

Riguardo la divinizzazione nell'insegnamento di san Gregorio Palamas (1296-1359)¹⁵ si darà una presentazione sintetica, evidenziando quegli aspetti dell'insegnamento palamita, che successivamente si ritrovano anche nei mistici cattolici.

San Gregorio Palamas giustamente viene considerato dai teologi come il Dottore della divinizzazione e rappresenta per la chiesa ortodossa quello che san Tommaso è stato considerato per molto tempo nella chiesa cattolica. Non a caso, nella nuova cappella del Papa, la "Redemptoris Mater", lo si è voluto raffigurare accanto all'Aquinate. Ciò sta a indicare che il Dottore esicasta è entrato ormai persino nel Vaticano!

Il linguaggio riguardante la divinizzazione¹⁶ in san Gregorio Palamas è teologicamente elaborato ed è intento ad affermare due cose

¹⁵ Le opere critiche di san Gregorio Palamas sono pubblicate a Salonicco sotto la direzione di P. Christou con il titolo *Gregoriou tou Palama Suggrammata* [Scritti di Gregorio Palamas] (d'ora in poi *Suggrammata*). Fino ad ora sono usciti cinque volumi: Salonicco, 1962, 1966, 1970, 1988, 1992. Per la bibliografia e uno studio sul Dottore esicasta cfr. Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma, 1996.

¹⁶ Sulla divinizzazione in san Gregorio Palamas cfr. *ibidem*, pagg. 71-123; N. N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999.

ugualmente vitali per la fede teologica e l'esperienza mistica orientale: da una parte la *vera* divinizzazione dell'uomo e dall'altra l'assoluta trascendenza di Dio.

Si può dire che tutto l'insegnamento teologico ascetico-mistico di san Gregorio Palamas fa perno sull'enunciato: «l'uomo è realmente divinizzato». La divinizzazione è innanzitutto «assimilazione», «partecipazione», «unione» con Dio. Tali termini indicano il fatto della divinizzazione, intesa come unione con il Padre. Inoltre usa altre due espressioni per indicare la partecipazione delle altre due persone divine: «adozione filiale», essendo figli nel Figlio, e «grazia dello Spirito Santo», perché non si può essere in Cristo se non nella grazia dello Spirito.

La divinizzazione non è di ordine morale, ma ontologico, reale. Il cristiano diventa *Dio per grazia*, poiché, come coloro che nascono sono simili al loro genitore, così coloro che sono rigenerati dall'alto sono identici al Padre. Con la divinizzazione è la stessa grazia divina, infinita e increata, che *diventa realmente nostra*¹⁷. L'uomo, afferma san Gregorio Palamas, «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura»¹⁸. Si tratta di una grazia deificante *increata*. I doni che ci fanno un solo corpo – il Corpo di Cristo – e un solo Spirito con il Signore non possono essere creati¹⁹. «Quelli che partecipano alle energie e agiscono in comunione con esse, Dio li fa per grazia degli dei senza inizio e senza fine»²⁰. Essere «increati» e «eterni» attraverso la grazia non significa per san Gregorio Palamas che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che viene trasformato in un modo di essere differente e che si acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale dell'uomo. Questo stato è la natura divina.

L'uomo, dunque, è *veramente divinizzato*, ma come osserva Endre von Ivánka, in questo caso «come può lo Spirito creato e finito sperimentare l'efficacia mistica della grazia di Dio, dell'Infinito e dell'Inaccessibile?... Lo sforzo consisterà nel trovare una formula ontologica per esprimere la possibilità di tali effetti e per renderne ragione. Que-

¹⁷ Nelle *Triadi*, parafrasando di nuovo Massimo il Confessore, san Gregorio Palamas scrive: «La grazia realizza l'unione misteriosa con Dio. Così Dio tutto intero abita nell'intero essere umano che si rende degno, e i santi nell'integrità abitano in Dio tutto intero accogliendo in sé Dio tutto intero, non ricevendo altra ricompensa per l'ascensione compiuta che Dio solo; egli si unisce a loro come l'anima è unita al corpo». *Triadi*, III, 1, 27: G. Palamas, *Défense des saints hésychastes*, a cura di J. Meyendorff, voll. 2, *Spicilegium Sacrum lovanense administration*, Louvain, 1959², pag. 609.

¹⁸ *Triadi*, I, 3, 39: G. Palamas, *Défense des saints hésychastes* cit., pag. 195.

¹⁹ «Terza Lettera contro Acindino», in *Suggrammata*, I, pag. 309.

²⁰ *Ibidem*, pag. 299. Questa espressione si trova quasi identica in Margherita Porete.

sta sarà la dottrina delle energie divine, che sono divine, vale a dire eterne e increate, senza tuttavia essere “Dio stesso”, senza formare la sua sostanza»²¹.

La dottrina delle energie increate di san Gregorio Palamas è stata motivo di interminabili polemiche sia ai suoi tempi che ai tempi nostri. Nel XIV secolo si credeva che con questa dottrina venisse minacciata la semplicità di Dio, dal momento che san Gregorio Palamas affermava che in Dio, oltre alla sostanza che è incomunicabile e inconoscibile, e alle ipostasi proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito, esistono le energie distinte da esse. Oggi in Occidente qualcuno afferma che queste costituiscono un semplice tentativo filosofico di spiegare la vera divinizzazione dell'uomo senza cadere nel panteismo. È sempre Ivànka che dice: «Il palamismo vorrebbe elevare la dottrina delle energie divine a livello di un dogma, senza osservare che, cercando una formula ontologica che spieghi questa processione della molteplicità dall'unità, esso si muove già lungo i binari del pensiero platonico»²².

I teologi ortodossi invece cercano di spiegare queste energie di Dio increate, che trasformano l'uomo e lo divinizzano, in maniera tale che, non solo siano comprese dalla mentalità dell'uomo di oggi, ma che giustifichino anche lo sforzo teologico del Dottore esicasta.

Le *energie* divine, secondo questi teologi, non sono un'emanazione impersonale dell'essenza di Dio. Esse sono una comunicazione personale della vita divina nel tempo, sono il *Dio-per-noi*, il vero autodonarsi di Dio alle sue creature, diverso dall'autodonarsi *pericoretico* del Dio intratrinitario, ma altrettanto reale²³.

²¹ E. von Ivànka, *Platonismo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, pag. 309.

²² *Ibidem*.

²³ Il vescovo ortodosso, di origine anglicana, Callisto Timoteo Ware, spiega nella maniera seguente le energie divine:

L'apofatismo possiede un aspetto negativo e uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che “nessun uomo ha mai visto, né può vedere”, dall'altra parte proclama la possibilità di un incontro faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, di una unione diretta con l'Inaccessibile. Per esprimere questa duplice verità che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa opera una distinzione tra l'*essenza* divina e le *energie* divine. L'*essenza* (*ousia*) vuol dire Dio come egli è in se stesso, le energie (*energeiai*) significano Dio in azione; Dio in quanto rivelà se stesso. L'*essenza* resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza in questo secolo come in quello futuro; essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre divine persone. Ma le energie divine che sono Dio stesso riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio “essenzialmente” incomprensibile è rivelato “esistenzialmente” attraverso le sue “energie”. Tale dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto rovente ardente compenetrato ma non consumato dal fuoco increate

Dio nel suo amore onnipotente può far sì che l'impossibilità dell'uomo derivante dalla sua creaturalità di mettersi realmente in comunione con l'Infinito, sia superata ed egli venga realmente divinizzato, partecipando così all'eternità divina senza che Dio stesso cessi di essere l'Infinito e senza che l'uomo perda il suo stato creaturale e limitato. Il superamento di questa antinomia è chiamato da san Gregorio Palamas «energie di Dio increate distinte dall'essenza divina».

4. La divinizzazione in Margherita Porete

Nel 1310 san Gregorio Palamas aveva 14 anni quando la beghina Margherita Porete a Parigi veniva arsa sul rogo come eretica, per aver voluto difendere fino all'ultimo la sua opera intitolata *Lo specchio delle anime semplici*, in cui descriveva la propria esperienza mistica incentrata sulla divinizzazione dell'anima. Il linguaggio era certamente diverso da quello usato da san Gregorio Palamas e dalla tradizione orientale, ma la realtà che quel linguaggio voleva esprimere era identica alla teologia palamita. Il dramma di Margherita Porete fu quello di non aver avuto, almeno in quel momento storico, una tradizione teologica viva con cui giustificare la sua esperienza mistica, come invece era accaduto a san Gregorio Palamas, e di aver incontrato dei giudici preoccupati solo di "difendere" Dio e i suoi diritti secondo i criteri scolastici. Infatti, secondo loro, le affermazioni della beghina francese equivalevano a una "indebita appropriazione" della divinità da parte di esseri creati²⁴.

Sia Margherita Porete sia più tardi il Maestro Eckhart dovranno affrontare l'Inquisizione, tra l'altro, anche a causa del loro insegnamento sulla divinizzazione, perché questa dottrina, oltre a non essere compresa più dal razionalismo scolastico, era stata mal interpretata e soprattutto mal vissuta dall'eresia del Libero Spirito²⁵. Questo movimento parti-

delle energie divine. Queste energie sono "Dio in noi" (K. Ware, «Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-energie», in *MEPR*, 23, 1975, pag. 49).

²⁴ Per quanto riguarda l'incapacità culturale della Scolastica di capire il linguaggio dei mistici dell'epoca cfr. R. Manselli, «L'inquisizione e la mistica femminile», in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università di Perugia, 20, 14-17 ottobre 1979, Todi (Accademia Tuterdina), 1983, pagg. 209-26.

²⁵ Su questa eresia cfr. R. Guarneri, «Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XIV», in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965, pagg. 353-499.

va dalla deificazione dell'uomo, intesa però come semplice realizzazione dello sforzo umano indipendente dalla grazia dei sacramenti e dalla mediazione della chiesa. L'uomo, diventato come Dio, poteva vivere in assoluta libertà, intendendo questa come libertinaggio etico. Partendo dal principio che «quando il Libero Spirito è separato da tutto il creato, rientra immediatamente nel principio divino e diventa consorte della divina natura», si descrive quest'unione come una specie di unione carnale o di trasporto sessuale. L'uomo divinizzato deve essere adorato come la carne di Cristo; quando il prete eleva l'ostia, in realtà eleva l'uomo divinizzato. Quest'ultimo può ritenere superate le preghiere, il digiuno, persino le virtù, perché ormai ha raggiunto l'assoluta libertà di Dio e tutto gli è lecito. Può addirittura rubare, perché tutto appartiene a tutti.

Non sappiamo quanto ci sia di vero in queste affermazioni, perché la dottrina di questa setta ci è riportata solo dai suoi avversari. Un fatto però è certo: i suoi seguaci, usando male la dottrina della deificazione, l'avevano, per così dire, «diffamata» e screditata, cosicché anche i fautori ortodossi di questa dottrina saranno considerati con sospetto dalla chiesa ufficiale.

4.1. *Margherita Porete, cenni biografici*

Le uniche notizie che abbiamo di Margherita Porete ci pervengono dal resoconto dei processi che la condurranno alla morte, integrate da alcuni dati riferiti da due cronisti e da qualche cenno autobiografico, tratto dal suo capolavoro mistico causa dei suoi guai: *Lo specchio delle semplici anime annientate e che solo dimorano nel Volere e Desiderio d'Amore*²⁶.

La sua nascita è posta dagli studiosi tra il 1250 e il 1260 nella marca dell'Hainaut, forse nella città di Valenciennes, allora diocesi di Cambrai nel nord della Francia. Con grande probabilità era di famiglia nobile e questo si ricava, tra l'altro, dal linguaggio usato nel suo *Miroir*.

Ella apparteneva a quel gran movimento di spiritualità laica e femminile, che va sotto il nome di «beghinaggio» molto vicino per ispira-

²⁶ Cfr. M. Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, prima versione italiana commentata con il testo mediofrancese a fronte, tr. di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994. Nelle pagg. 110-15 si può trovare una nutrita bibliografia riguardante questa mistica francese. (D'ora in poi cit. *Lo Specchio*). Da aggiungere C. Bérubé, *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porete, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1997, pagg. 15-53.

zione agli spirituali francescani. Verso il 1290 scrive *Le miroir des simplex âmes*. Ben presto viene accusata di panteismo, perché parla del rapporto immediato con Dio e sembra che la mediazione della chiesa sia messa in secondo piano. Dapprima viene condannata dal vescovo di Cambrai, il sanguinario Filippo da Marigny (1306-1309), il quale ordina anche la distruzione del libro e ne proibisce la divulgazione. Nonostante queste proibizioni, il libro ha un grande successo e una grande diffusione, viene tradotto in latino e un po' più tardi in inglese e in italiano. Per questo la sua Autrice nel 1307 viene condotta dinanzi al famigerato Grande Inquisitore, il domenicano fra Guglielmo Hubert da Parigi (m. 1314), che aveva già condannato i Templari, molti dei quali furono arsi vivi per compiacere il re Filippo detto il Bello, che voleva incamerare le loro ricchezze.

Tra imprigionamento e interrogatori, il processo di Margherita Porete durò quasi tre anni e si concluse con la condanna a morte. Il 1° giugno 1310, il giorno dopo la Pentecoste, presenti le massime autorità religiose e civili, fu arsa viva dinanzi alla Place de Grève di Parigi, insieme al suo libro ritenuto *"pestiferum, continentem heresim et errores"*. Gli inquisitori avevano esaminato solo alcune proposizioni del libro, isolate dal loro contesto, e le avevano condannate così come suonavano.

Ma non tutti i teologi avevano condannato Margherita Porete. Le versioni italiana e inglese dell'epoca riportano tre significative approvazioni del *Miroir* di altrettanti teologi dell'epoca. Queste approvazioni riguardavano specialmente la dottrina della *"deificatio per caritatem"* e quella dell'*"unus spiritus cum Deo"*. Uno di loro era un cistercense di nome Franco, discepolo di Guglielmo di Saint-Thierry, il mistico dello Spirito Santo e della deificazione, monaco dell'abbazia di Villes. Là esisteva una famosa biblioteca ricca di opere di Gregorio di Nissa, uno dei Padri greci che si distingue per il grande sviluppo dato alla dottrina della deificazione.

L'altro teologo era un francescano inglese di nome Giovanni, *"magni nominis vitae et sanctitatis"*. Romana Guarneri, la più grande studiosa di Margherita Porete e della sua opera, osserva a proposito di quest'ultimo: «Nasce il dubbio che possa trattarsi addirittura del "dottor sottile" Giovanni Duns Scoto, il grande francescano antirazionalista, teorico della libertà e della beatitudine in Dio dell'*homo viator*, raggiungibile già in terra mediante l'adesione totale e perfetta dell'anima a Dio nella carità»²⁷.

²⁷ M. Porete, *Lo Specchio*, pag. 21.

Lo stile del *Miroir* è in forma di dialogo allegorico con protagonisti da una parte l'Amore (Dio) e la Trinità, chiamata qualche volta il *Lontano-vicino*; e dall'altra l'Anima (l'Autrice); accanto a questi si muovono la Ragione, la Cortesia, l'Intelletto, la Discrezione, il Timore, il Desiderio, le virtù di Fede, Speranza, Carità, la Verità. Finalmente la "Piccola chiesa", corrispondente alla chiesa gerarchica, e la "Grande chiesa", retta da Amore/Spirito Santo costituita dalle anime libere che sostengono, nutrono e istruiscono la Piccola chiesa. L'opera nasce da un'esperienza mistica dell'Autrice, espressa allegoricamente con il dialogo tra l'Amore e l'Anima, e costituisce uno dei maggiori capolavori della mistica cristiana sia per la bellezza letteraria sia per il suo contenuto mistico-teologico.

4.2. *L'insegnamento della divinizzazione*

Si può dire che tutto il libro di Margherita Porete non è altro che una meditazione mistica e ardita di quella realtà annunziata dalla 2 Pt. 1, 4 con l'espressione «resi partecipi della natura divina», ed è un meraviglioso inno a questa sua profonda convinzione di fede, per difendere la quale non esiterà a morire bruciata sul rogo. Sebbene usi categorie differenti che la distinguono dal Dottore esicasta, si riscontra nel suo scritto lo stesso contenuto teologico di san Gregorio Palamas.

4.2.1. *Dio al di sopra di ogni conoscenza*

Come san Gregorio Palamas e il movimento esicasta, anche Margherita Porete non ha grande fiducia nella ragione umana intesa come raziocinio che porta alla conoscenza di Dio. Ella professa un assoluto apofatismo gnoseologico. Dio è l'assolutamente Inconoscibile per la ragione umana la quale, personificata nel *Miroir*, cerca sempre di difendere i suoi diritti che vengono però immancabilmente confutati dall'Amore.

Per Margherita Porete neppure in paradiso si potrà conoscere perfettamente Dio. Egli, infatti, non è oggetto di conoscenza razionale e la felicità escatologica non consiste in una "visio beatifica"; nessuno può "appropriarsi" di Dio attraverso la conoscenza come se egli fosse un oggetto o un idolo: «Altro Dio non v'è», dice l'Anima, «se non quello del quale nulla si può conoscere perfettamente. Infatti il mio Dio è soltanto colui di cui non si può dire parola; di cui tutti quelli che sono in paradiso non possono attingere un solo punto, per quanta conoscenza ne abbiano»²⁸. Dio rimane sempre il totalmente l'Altro, l'Indicibile.

²⁸ *Ibidem*, XI, 110-115, pag. 165.

Afferma l'Amore rivolgendosi alla Ragione: «Io vi certifico e vi assicuro sulla mia parola, che tutto quanto quest'Anima ha udito di Dio, e quanto di lui si può dire, è men che nulla (per parlare propriamente) rispetto a ciò che egli è in se stesso»²⁹. La più grande conoscenza di Dio consiste nell'arrivare a sapere che di lui non si può conoscere niente se si considera il Tutto del suo Essere³⁰.

4.2.2. *Si conosce Dio solo amando l'amore e trasformandosi in lui*

È comune convinzione dei mistici e della teologia biblico-patristica che Dio si rivelì donandosi all'uomo; Dio non dice qualcosa di sé, ma si svela nella misura in cui comunica se stesso. La rivelazione, in un certo senso, coincide con la divinizzazione³¹.

Già all'inizio del libro, Margherita Porete fa parlare l'Amore affermando che il contenuto del *Miroir*, dettato da Dio stesso, può essere compreso solo da coloro che partecipano della stessa natura di Dio. Questo libro «lo capiranno male tutti quelli che l'udranno, se non sono questa cosa stessa»³². Gregorio di Nazianzo afferma la stessa cosa quando scrive: «La natura prima e purissima (di Dio) non è conosciuta che per mezzo di se stessa, cioè della Santa Trinità»³³.

Il solo modo per conoscere Dio è amarlo, solo attraverso l'amore si può conoscere l'Amore³⁴. Infatti Margherita Porete sviluppa la teologia giovannea dell'*Agape* e della *conoscenza* per la quale si può “conoscere” Dio solo se si è uniti a lui. Essendo la natura di Dio l'Amore stesso (Dio non *ha* l'amore, è l'Amore), solo amandolo ci si unisce a lui trasformandosi così in lui. Si tratta di una “conoscenza sponsale”. Questa conoscenza esperienziale di Dio è pura grazia e non è dovuta alle opere umane e neppure allo stesso esercizio delle virtù, ma alla sola virtù teologale dell'amore. Il testo di Margherita Porete, oltre all'intensità teolog-

²⁹ *Ibidem*, XXX, 17-20, pagg. 215-17.

³⁰ Cfr. *ibidem*, XLVI, 5-7, pag. 255.

³¹ È questo l'insegnamento della *Dei Verbum*, 2:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cfr. *Ef.* 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e son resi partecipi della divina natura (cfr. *Ef.* 2, 18; 2 *Pt.* 1, 4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. *Col.* 1, 15; 1 *Tm.* 1, 17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cfr. *Es.* 33, 11; *Gv.* 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cfr. *Bar.* 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.

³² *Lo Specchio*, Prologo, 11-12, pag. 131.

³³ *Orazione XXVIII, Sulla Teologia*, PG 36, 29 A-B

³⁴ Cfr. *Lo Specchio*, XI, 70-5, pag. 163; 100-05, pag. 165.

gica, ha una grande importanza storica perché costituì uno dei capi d'accusa degli inquisitori parigini:

Amore – ...Ora è accaduto così che quest'Anima ha guadagnato e appreso tanto con le Virtù, da essere al di sopra delle Virtù, poiché essa ha in sé tutto quello che le Virtù sanno insegnare, e ancor di più senza paragone. Infatti quest'Anima ha in sé il maestro delle Virtù, che è chiamato Divino Amore, il quale l'ha trasformata del tutto in se stesso, e unita a sé, sicché quest'Anima non appartiene a se stessa né alle Virtù.

Ragione – A chi dunque? Dice Ragione.

Amore – Alla mia volontà, dice Amore, io l'ho trasformata in me.

Ragione – E chi siete voi, Amore? Dice Ragione. Non siete voi con noi una delle Virtù, per quanto siate al di sopra di noi?

Amore – Io sono Dio, dice Amore, perché Amore è Dio, e Dio è amore, e quest'Anima è Dio per condizione d'amore, e io sono Dio per natura divina, e quest'Anima lo è per diritto d'amore. Così che questa preziosa amica mia è istruita e condotta da me senza di lei, poiché è trasformata in me; e a questo, dice Amore, porta alla fine la mia educazione³⁵.

Questo testo è essenziale per capire il pensiero della beghina francese sulla divinizzazione. Schematicamente si può esporre il suo contenuto nei seguenti punti:

1. L'unione con Dio essenzialmente non è dovuta a uno sforzo ascetico per l'acquisto delle virtù, anche se esse sono necessarie affinché Dio possa trasformare l'anima in sé.

2. L'azione che trasforma l'anima in Dio è pura grazia, è Dio stesso che discende nell'uomo e non l'uomo che fa da solo la scalata al cielo.

3. Questa fusione tra Dio e l'anima è di ordine *agapico*. Margherita Porete partendo da *1 Gv.* 4, 16, afferma l'identità tra Dio e l'amore; l'amore, infatti, non è una delle virtù, anche se la più alta, ma è Dio stesso. Questa identificazione, come si vedrà in seguito, sarà spiegata teologicamente da Margherita Porete, a partire dalla natura trinitaria di Dio. Questa affermazione, oltre al fondamento scritturistico, è confermata anche dall'insegnamento patristico di tradizione orientale e occidentale e da diversi mistici suoi contemporanei³⁶, basti il riferimento agli scritti di Guglielmo di Saint-Thierry³⁷.

³⁵ *Ibidem*, XXI, 33-49, pagg. 197-99.

³⁶ Si veda a proposito gli accostamenti delle affermazioni di Margherita Porete con Duns Scot, Eckhart, Benoit de Canfield e altri in C. Dérubé, *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart* cit., pagg. 15-53.

³⁷ Nella *Lettera d'Oro* possiamo leggere: «Quando l'anima è tesa verso l'alto è come il fuoco verso il luogo che gli è proprio. Cioè: quando si associa alla verità e si muove verso l'al-

4. È evidente che qui non c'è minimamente ombra di panteismo, a differenza di quanto sostenevano i suoi inquisitori. La stessa Autrice lo esclude espressamente affermando che mentre Dio è «Amore per natura» (si tratta precisamente della natura trinitaria di Dio), l'Anima lo è solo per «diritto di amore», cioè essa è stata trasformata in Dio dal Maestro stesso dal momento che egli abita in lei (quindi partecipa di lui solo per grazia). Nel cap. XXXIX, Margherita Porete sottolinea con estrema chiarezza l'iniziativa di Dio nel trasformare l'anima amante nel suo Amore. L'Anima supera sia le Virtù sia la Ragione (il proprio sforzo etico e razionale) perché è posseduta dall'Amore che è Dio: «[L'Anima] può fare di meglio, poiché dimora in lei l'Amore, che l'ha trasformata in se stesso. Sicché quest'Anima stessa è Amore»³⁸.

Come fa notare Marco Vannini, «Dio è Amore e chi è Amore è Dio. Perciò l'Anima che è amore divino è divina. Non v'è qui nessun panteismo: il panteismo è sempre un pensiero oggettivante, un pensiero dell'appropriazione, che, come tale, non sopporta la dialettica. Margherita Porete si muove invece in un pensiero dialettico, non oggettivante, che esprime un'esperienza viva, e non un oggetto da possedere»³⁹.

Addirittura per lei il peccato di Lucifero consiste nel voler appropriarsi della divinizzazione come opera propria: «Quando la Trinità divina creò gli angeli, per la cortesia della sua divina bontà, quanti erano malvagi, per loro scelta perversa, s'accordarono al malvagio volere di Lucifero, che volle avere per sua propria natura quello che non poteva avere se non per grazia divina. E non appena ebbero voluto questo per la loro empia volontà, perdettero lo stato di bontà»⁴⁰.

Come i Padri della chiesa⁴¹ e altri mistici medioevali⁴², l'Autrice usa

to è amore; quando, perché avanzi, viene allentata dalla grazia è dilezione; quando apprende, conserva, fruisce è carità, è unità dello spirito, è Dio – Dio infatti è carità». Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'Oro*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano, 1988, pag. 97.

³⁸ *Lo Specchio*, XXXIX, 25-28, pag. 241.

³⁹ *Ibidem*, pag. 198, n. 92. Vannini fa notare altrove che il pensiero per cui l'anima, amando, assume la natura dell'Amore che è Dio, è un pensiero molto diffuso nella letteratura spirituale del medioevo. Cfr. *Lo Specchio*, pag. 130, n. 9.

⁴⁰ *Lo Specchio*, LXXII, 13-18, pag. 311.

⁴¹ S. Cirillo di Gerusalemme, per es., per indicare l'intima compenetrazione dello Spirito nell'uomo, ricorre all'esempio molto familiare ai Padri della chiesa. Dopo aver cercato di descrivere l'intima divinizzazione di tutto l'uomo «senza nulla tralasciare», domanda al catecumeno che lo ascoltava: «Ti meravigli?», e risponde: «Ti porterò un esempio materiale, per sé di poco o di nessun conto, ma di qualche utilità per gente semplice. Il fuoco penetra lo spessore del ferro fin nelle parti più interne e lo rende tutto incandescente: da freddo caldo, da nero luminoso. Se così, senza ostacolo, il fuoco materiale, che meraviglia c'è se lo Spirito Santo penetra nel più intimo dell'anima?». *Catechesi*, XVII, 14; Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*, tr. it. a cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma, 1993, pag. 387.

⁴² Cfr. a proposito J. Pépin, «Stilla aquae modica multo infusa vino, Ferrum ignitum, Lu-

l'immagine del fuoco per indicare l'amore che trasforma l'amante nell'Amato; dice Amore: «Ora, tale Anima arde talmente nella fornace del fuoco d'amore, che è divenuta propriamente fuoco, per cui non sente affatto il fuoco, poiché è fuoco in se stessa, per la virtù di Amore che l'ha trasformata in fuoco d'amore»⁴³.

È sempre Dio che è il Forte, il fuoco che brucia e consuma e trasforma in sé il ferro che è il debole, metallo non prezioso. È l'infinitamente “più” che trasforma in sé l'infinitamente “meno”: «Infatti, dice Amore, allo stesso modo in cui il ferro è rivestito dal fuoco, e ha così perduto la propria sembianza, poiché il più forte è il fuoco, che l'ha trasformato in se stesso; allo stesso modo quest'Anima è rivestita di questo “più”, e nutrita e trasformata in questo “più”, per l'amore di questo “più”, senza far conto del “meno”»⁴⁴.

4.2.3. *Dio Amore è Dio-Trinità che si dà totalmente all'anima solo per amore*

Tutta la teologica mistica di Margherita Porete è profondamente triadocentrica⁴⁵, la Trinità è all'origine e alla fine della sua esperienza mistica divinizzante: «Quest'Anima», dice Amore, «è tutta abbandonata, liquefatta, attratta, congiunta e unita all'alta Trinità; e non può volere se non la divina volontà, per l'opera divina di tutta la Trinità, e una chiara luce la rapisce e la trae a sé stringendola ancor più da vicino»⁴⁶. Si tratta di un'unione che arriva fino alla “liquefazione” di sé nella Trinità stessa, e la volontà dell'anima è talmente assorbita da quella divina che ormai non vuole altro e non ama altro se non quello che vuole e ama la Trinità.

ce perfusus aér. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale, *Miscellanea André Combes*, 1», in *Divinitas*, 11, 1967, pagg. 331-75.

⁴³ *Lo Specchio*, XXV, 12-15, pag. 297. Scrivendo queste parole la mistica francese non avrebbe immaginato che in realtà un fuoco reale l'avrebbe consumata a causa del suo libro.

⁴⁴ *Ibidem*, LII, 15-20, pag. 267.

⁴⁵ È impressionante come Margherita Porete professi una teologia trinitaria tipicamente orientale. Anche per lei esiste la “monarchia” del Padre, egli è il principio fontale delle altre persone divine. Anche se, da buona cattolica, professa il principio del “Filioque”, tuttavia la fonte e l'origine delle persone divine rimane sempre la persona del Padre: «Noi crediamo che nella Trinità non ci sia Persona che abbia preso da Persona altra che la sua propria, ossia se non dalla Persona del Padre.... Dio Padre ha la potenza divina da se stesso, senza prenderla da nessuno; poiché quello che ha gli deriva dalla sua divina potenza, e dà a suo Figlio quanto riceve da sé, e il Figlio lo prende dal Padre. Cosicché il Figlio nasce dal Padre ed è uguale a lui. E dal Padre e dal Figlio è lo Spirito Santo, una Persona nella Trinità; non nasce, ma è; poiché diversamente nasce il Figlio dal Padre, e diversamente è lo Spirito Santo, e dal Padre e dal Figlio». *Lo Specchio*, LXVII, 10-20, pagg. 301-03.

⁴⁶ *Ibidem*, LXVIII, 5-8, pag. 303.

La comunione con la Trinità tuttavia non è indistinta e confusa, ma diversificata con ogni singola persona divina essendo tra di loro le tre persone divine uguali ma anche distinte. In un testo del *Miroir* leggiamo che l'anima è «Figlia della Divinità [del Padre], sorella della Sapienza [del Figlio], sposa dell'Amore [lo Spirito Santo]»⁴⁷.

4.2.4. *Divinizzati da tutta l'eternità*

Margherita Porete, come la tradizione patristica, specie quella greca e come lo stesso san Gregorio Palamas, sente che questa unione trasfigurante con la Trinità non è una realtà che inizia nel tempo; al contrario essa è progettata fin dall'eternità. Infatti l'anima è oggetto della predilezione divina da quando Dio è Dio, cioè da sempre. Il progetto eterno di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, è quello di mettersi in comunione con l'uomo. Dio fin dall'eternità ha amato l'uomo e amandolo ha voluto trasformarlo in sé:

L'Anima – Ora, dolcissimo Amore, dice l'Anima, vi prego di mostrarmi come la mia sia l'opera della Trinità.

Amore – Dite ordunque il vostro pensiero, dice Amore, poiché non dovete celarmelo.

L'Anima – Sire Amore, dice l'Anima, ve lo dirò. Voi m'avete detto che colui che è in sé e da sé senza cominciamento, non amerà mai alcuna cosa senza di me, né io senza di lui... Dunque, poiché egli non amerà mai – vale a dire senza fine – nessuna cosa senza di me, dico dunque che di conseguenza egli non ha amato mai nessuna cosa senza di me. È similmente, poiché egli sarà in me senza fine, in virtù d'amore, sono stata amata da lui senza fine.

Ragione – ... Avete dimenticato che non è molto che siete stata creata, e che prima non esistevate?

L'Anima – ... Ragione, dice l'Anima, se sono amata senza fine dalle tre Persone della Trinità, sono anche stata amata da loro senza inizio. Così come, per sua bontà, Dio mi amerà senza fine, ugualmente sono anche esistita nella prescienza del suo sapere che sarei stata creata dall'opera del suo divino potere. Come dunque, da quando esiste Dio, che è senza inizio, io sono esistita nel sapere divino, ed esisterò senza fine, così dunque da allora, dice l'Anima, egli ha amato per sua bontà l'opera che avrebbe compiuto in me, per sua divina potenza⁴⁸.

⁴⁷ *Ibidem*, LXXXVII, 1-2, pag. 351. Cfr. *FF.* 178 e 281.

⁴⁸ *Ibidem*, XXXV, pagg. 229-31.

In questo passo, l'unione dell'anima con Dio Trinità si proietta nell'eternità prima e dopo il tempo. Il fatto che l'anima, in quanto creatura, abbia cominciato a esistere nel tempo, non esclude il fatto che essa potesse preesistere nel consiglio divino da tutta l'eternità.

Infatti da quando Dio è Dio, cioè da tutta l'eternità, ha voluto le sue creature amandole. È talmente stretto questo legame eterno tra Dio e le sue creature, che Dio stesso, in un certo senso, dipende da esse come esse dipendono da lui.

Per Margherita Porete la preesistenza degli uomini nel consiglio divino non rappresenta una semplice possibilità razionale. Queste non sono idee astratte come avviene nel mondo razionale degli uomini, ma costituiscono, senza cessare di essere creature, una realtà concreta benché ancora non operante nel tempo. L'unione con Dio Trinità ha veramente una componente eterna tale da far pensare alla sofologia di S. Bulgakov. È così reale questa unione di Dio trino e uno con l'anima da condizionare lo stesso agire di Dio: come l'anima dipende da Dio, così Dio, per suo volere, dipende dall'anima, talmente questa unione è reale. In questo contesto si può comprendere allora la famosa espressione, apparentemente scandalosa, di Angelus Silesius: «Io so che senza di me Dio non può un istante vivere: / Se io divento nulla, deve di necessità morire»⁴⁹. L'identità tra pensiero pensante e pensiero pensato in Dio, è possibile concepirlo, senza cadere nel panteismo, solo dentro una teologia di matrice contemplativa e mistica e non dentro un contesto di teologia scolastica: Margherita Porete è ben cosciente che le sue affermazioni non sono frutto di ragionamento, ma provengono dall'illuminazione dello Spirito e che tutto ciò che essa è, è «opera di tutta la Trinità»⁵⁰, non della sua volontà e dalle sue opere. L'anima «non sa che una cosa, ossia che non sa niente; e così non vuole che una cosa, ed è che non vuole niente. E questo niente sapere e niente volere le danno tutto», dice lo Spirito, «e le consentono di trovare il tesoro segreto e nascosto che è eternamente racchiuso nella Trinità...». «Non certo», dice lo Spirito «[l'Anima non è] divina per natura, infatti questo non è possibile, ma [lo è] per forza d'amore...». «E questo è giusto», dice lo Spirito; «dato che essa è morta al mondo, e il mondo a lei, sempre la Trinità dimorerà in lei»⁵¹.

L'espressione l'anima è divina «non per natura, ma per diritto d'amore» torna spesso nel *Miroir* specialmente in quei punti dove le affer-

⁴⁹ A. Silesius, *Il Pellegrino Cherubino*, I, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1992, pag. 8.

⁵⁰ *Lo Specchio*, XXVII, 28, pag. 211.

⁵¹ *Ibidem*, XLII, 6-12; 22-25, pagg. 245-47.

mazioni di comunione con la Trinità potrebbero sembrare più ardite, e sta a sottolineare che la comunione con Dio non è basata sulla comunanza della divina natura, ma sulla comunanza di amore; l'Amore ricompensa con l'amore secondo la letteratura cortese dell'epoca. A differenza dell'amore cortese, l'amore di Dio trasforma in sé l'essere amato e questo in un'assoluta e pura gratuità che caratterizza l'*Agape* divina. Queste espressioni forti, solitamente sono dettate dallo Spirito Santo, l'Amore personificato in seno alla Trinità beata: «Se ho detto che darò a quest'Anima tutto quello che ho, glielo darò», dice lo Spirito Santo; «anzi, le è stato promesso da tutta la Trinità, e concesso dalla sua bontà, nella prescienza del suo sapere senza che inizi tutto quello che abbiamo»; «e quindi è ben giusto», dice lo Spirito Santo, «che non tratteniamo per noi, nei confronti di tali Anime, qualsiasi cosa abbiamo... tutto così come l'abbiamo, senza volere ricompensa alcuna né in cielo né in terra, ma soltanto per la nostra volontà...». «E così come noi abbiamo in noi quello che abbiamo», dice lo Spirito, «per natura divina, quest'Anima lo ha in sé da noi per diritto d'amore»⁵².

4.2.5. La divinizzazione dell'anima "libera"

Non si trovano nella nostra mistica le parole "divinizzazione" o "deificazione", ma si incontra, espressa con altre parole, la realtà significata da questi vocaboli. Già il linguaggio che Margherita Porete ha usato per indicare l'unione con la Trinità come è stato presentato nei paragrafi precedenti è una chiara affermazione della realtà chiamata divinizzazione. Non si tratta di una affermazione di ordine morale o simbolico, ma di un esplicito realismo riguardante la dottrina della deificazione. Ci sono tuttavia alcune espressioni ancora più esplicite e ancora più ardite; il cap. 51 del *Miroir* è quello che più di tutti contiene la dottrina della divinizzazione in termini esplicativi.

«Bisogna veramente», dice Amore, «che quest'Anima sia simile alla Divinità, poiché è trasformata in Dio», dice Amore, «e da ciò ha ottenuto la sua vera forma; la quale le è stata concessa e donata, senza cominciamento, da uno solo, che l'ha sempre amata»⁵³.

In queste parole è concentrata tutta la dottrina della deificazione dell'anima. Innanzitutto viene messo in evidenza ancora una volta che l'essere simili a Dio è una grazia; essa è stata "concessa e donata", quindi si tratta di una "partecipazione" alla Divinità. Questo stato costitui-

⁵² *Ibidem*, XLIII, 25-48, pag. 249.

⁵³ *Ibidem*, LI, 3-7, pag. 265.

sce la "vera forma" dell'uomo, cioè il suo vero essere così come è stato voluto da Dio da tutta l'eternità. Il non essere divinizzati ("trasformati in Dio") è un venire meno al progetto eterno di Dio. Il vero uomo, quindi, è solo quello divinizzato.

In questo processo di divinizzazione, l'anima da parte sua, ha un solo compito: riconoscere il proprio nulla, sentire l'abisso del proprio non-essere che viene riempito dal tutto di Dio: «Eh Amore», dice l'Anima, «il senso di quello che è stato detto mi ha resa nulla, e il niente di questo solo mi ha messa in un abisso a dismisura inferiore a men che niente». «Pure, la conoscenza del mio niente», dice l'Anima, «mi ha dato il tutto»⁵⁴. La divinizzazione in altri termini è legata alla dottrina dell'essere creati "dal nulla", il nulla di sé è riempito di Dio.

Questa dialettica del "niente-tutto", che costituisce una delle tematiche più caratteristiche di Margherita Porete, si dice abbia influenzato persino il Maestro Eckhart⁵⁵. La nostra mistica è la grande poetessa della libertà interiore. L'anima libera è quella svuotata di se stessa per essere occupata da Dio, ella diventa niente di sé e tutta di Dio. Si tratta del "depossessamento di sé", condizione indispensabile per avere l'esperienza di Dio che riempie il proprio nulla. L'anima, liberata completamente di se stessa, ritrova la piena libertà, allora si rende conto che il proprio essere creaturale (creata "ex nihilo") è riempito dal solo vero Essere che è Dio. Non si tratta solo di una comunanza di essere analogico come nella filosofia aristotelica e negli scolastici, ma della consapevolezza che il proprio "nulla" è riempito continuamente da Dio per pura grazia; si tratta di una vera e propria "deificazione" metafisica: «...se conoscete perfettamente il vostro niente», dice Amore, «non fareste niente, e questo niente vi darebbe tutto... Se Dio vi ha trasformata in lui, non dovete pertanto dimenticare il vostro niente. Questo significa che non dovete affatto dimenticare chi eravate, quando egli vi creò primieramente, e quale sareste stata se egli avesse considerato le vostre opere, e chi siete e sareste, se non vi fosse in voi l'essere che è di lui»⁵⁶.

Margherita Porete, oltre all'immagine del fuoco che trasforma in sé il ferro, usa altre immagini per esprimere la trasformazione dell'anima in Dio. A partire da *Ct. 5, 6* ella presenta l'immagine della liquefazione per indicare l'essere trasformato in Dio: «È la vertiginosa ascesa che mi rapisce e sorprende e mi unisce al centro delle midolle del Divin Amo-

⁵⁴ *Ibidem*, 8-11.

⁵⁵ Cfr. A. De Libera, *Eckhart, Suso e Taulero o la divinizzazione dell'uomo*, Borla, Roma, 1999, pagg. 29-30.

⁵⁶ *Lo Specchio*, XXXIV, 7-10; 13-17, pag. 227.

re, nel quale sono liquefatta», dice quest'Anima⁵⁷. L'anima è come un fiume che si perde nel mare-Dio e si confonde con lui⁵⁸, è come la sposa che diventa una sola carne con il suo Sposo⁵⁹, l'anima è talmente unita a Dio-Amore che da due gli esseri diventano una sola cosa e in quest'unità si realizza la concordia⁶⁰; due volontà diventano una sola volontà: quella di Dio⁶¹, come la cera prende l'impronta del sigillo così l'anima prende l'impronta di Dio⁶².

4.2.6. *Punti di contatto tra san Gregorio Palamas e Margherita Porete*

L'esperienza della divinizzazione in Margherita Porete, nella sua essenza, è identica a quella della tradizione greca e a quella che si trova negli scritti di san Gregorio Palamas nei suoi punti essenziali:

1. L'uomo è veramente divinizzato, questa affermazione non è di ordine morale né di ordine solo operativo ma di ordine *ontologico*.

2. San Gregorio Palamas evita il panteismo con la dottrina delle energie increate e della loro distinzione con la natura stessa di Dio. Questa dottrina è una *spiegazione* teologica della divinizzazione e non la divinizzazione stessa.

Margherita Porete non possiede il bagaglio teologico del Dottore greco, ma afferma come lui che solo Dio è «Dio per natura», mentre l'uomo è Dio per grazia, è Dio ma in quanto il suo non-essere è costantemente riempito di partecipazione dall'unico Essere di Dio: «Io sono», dice l'Anima, «quello che sono per grazia: dunque altro non sono se non quello che Dio è in me... per questo io non trovo altro che Dio, da qualunque parte mi venga; poiché non c'è niente al di fuori di lui»⁶³.

Queste parole ci fanno comprendere che per Margherita Porete come per san Gregorio Palamas la divinizzazione, in fondo, non è diversa dalla partecipazione ontologica all'essere divino. L'Essere qui non è quello dei filosofi che comunica con gli esseri *per analogia*, ma è l'Essere tripersonale della SS. Trinità, è l'Essere del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto comunicato al nulla della creatura; è la Vita incorruttibile di Dio donata alla creatura che per natura è corruttibile. Il mistico è colui che fa una duplice esperienza: quella del proprio nulla e

⁵⁷ *Ibidem*, LXXX, 37-39, pag. 335.

⁵⁸ Cfr. *Lo Specchio*, LXXXII, pag. 341.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, LXXXIV, 10-13, pag. 343.

⁶¹ *Ibidem*, XCI, 8-25, pagg. 361-63.

⁶² *Ibidem*, L, 4-7, pag. 263.

⁶³ *Lo Specchio*, LXX, 5-10, pag. 307.

quella della pienezza di Vita-Essere di Dio che nella sua libertà agapica e kenotica si comunica al proprio “essere-nulla” umano. L’Anima sente allora il brivido di questo Essere-Amore che dialetticamente, come afferma di frequente Margherita Porete, è Colui che si presenta come il *Lontano-vicino* (*Loin près*)⁶⁴, Colui che è allo stesso tempo trascendente e immanente. L’antinomia di Colui che contemporaneamente è *Lontano-vicino*, non potrebbe forse farci pensare all’antinomia di san Gregorio Palamas, per il quale Dio pur essendo incomunicabile nella sua essenza (il “Lontano”) si comunica alle creature nelle sue energie increate (il “Vicino”)?

Si può fare più facilmente questo accostamento se si tiene presente una spiegazione che Margherita Porete dà al termine *Lontano-vicino*:

Vi ho mandato questo pegno tramite il mio Lontano-vicino, ma nessuno mi domandi chi sia questo Lontano-vicino, né le opere che fa e opera quando mostra la gloria dell’Anima. Infatti non si può dirne niente, se non che il Lontano-vicino è la Trinità stessa, e che dona all’Anima quella manifestazione di sé che chiamiamo “movimento”: non perché si muova l’Anima, o la Trinità, ma è la Trinità che opera per quest’Anima la dimostrazione della propria gloria⁶⁵.

Per Margherita Porete, quindi, il mistero della Trinità rimane infinitamente lontano dalla creatura, però, attraverso un “movimento” inefabile, la Trinità, senza cessare di essere per natura lontana (l’“essenza impartecipabile” di Dio nel palamismo), diventa immanente nell’uomo manifestando così la propria *Gloria (Doxa)*, (Energie increate partecipabili come manifestazione della gloria di Dio nel palamismo)⁶⁶.

D’altra parte, come nell’insegnamento palamita, per la mistica francese la Trinità è un mistero *Lontano-vicino* perché il Padre rimane l’ineffabilmente, il totalmente Altro, ma nel suo Figlio incarnato ci raggiunge trasformandoci in lui attraverso l’azione dello Spirito che è il Dio-in-noi, il Dio-Donato.

Inoltre, come per il palamismo, la luce divina ha un grande ruolo nell’esperienza mistica di Margherita Porete. Già, nel testo riportato sopra, il *Lontano-vicino* è paragonato al lampo, ma afferma ancora più chiara-

⁶⁴ Cfr. per es. LVIII, 25, pag. 283: «Questo Lontano-vicino, che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e un subito richiudersi».

⁶⁵ *Lo Specchio*, LXI, 24-31, pag. 291.

⁶⁶ Da notare che più volte san Gregorio Palamas chiama la deificazione “gloria”; cfr. Y. Spiteris, *Palamas: La grazia e l’esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma, 1996, pag. 74, pag. 91.

mente che Dio è luce e l'anima purificata diventa luce⁶⁷. Per il palamismo e per Margherita Porete, l'anima purificata ha l'esperienza mistica della divinizzazione sotto forma di luce come la ebbero i tre apostoli scelti nell'episodio evangelico della trasfigurazione: «Io vi dico che, quando Gesù Cristo si trasfigurò davanti a tre dei suoi discepoli, lo fece perché voi sapeste che poche persone vedranno la chiarità della sua trasfigurazione, e che egli non la mostra se non ai suoi amici speciali; e per questo ce ne furono tre. E ciò avviene anche in questo mondo, quando Dio si dà, con l'ardore della sua luce, nel cuore della creatura»⁶⁸.

Margherita Porete parla di un “vedere” Dio (*theoptia*) nella sua luce, come affermavano san Gregorio Palamas e i suoi seguaci⁶⁹, un vedere Dio «con gli occhi di Dio»⁷⁰.

L'anima, capace di “vedere” Dio, è quella che, come già detto, ha raggiunto la piena libertà interiore e ha raggiunto quella profonda pace per cui nulla può più turbarla. È quello stato d'animo chiamato dalla spiritualità monastica orientale “*esychia*”⁷¹. Margherita Porete descrive questa “quieta” interiore in questi termini: «Ora», sire Amore dice a Ragione, «vi prego che dicate cosa vuol dire quel che dite, ossia che l'Anima è nella giusta libertà del puro Amore quando non fa nulla che sia contro la pace che il suo stato interiore cerca». «Vi dirò», dice Amore, «com'è. È che, qualunque cosa le possa accadere, non fa niente che sia contro la perfetta pace del suo spirito»⁷².

La libertà interiore che conduce alla pace è anche per lei, come per gli esicasti, un'amerimnia⁷³, cioè un distacco assoluto da tutto; il non darsi pensiero di niente: «O Amore», dice Ragione, «quando tali Anime

⁶⁷ Cfr. *Lo Specchio*, LXXV, 3-7, pag. 317.

⁶⁸ *Ibidem*, 23-27, pag. 319.

⁶⁹ Y. Spiteris, *Palamas* cit., pagg. 87-96.

⁷⁰ Per san Gregorio Palamas cfr. Y. Spiteris, *Palamas* cit., pagg. 87-8; per Margherita Porete, *Lo Specchio*, XI, pag. 164, n. 61.

⁷¹ In sé la parola *esychia* significa uno stato continuo di serenità e di quiete interiore, che deriva, sì, da una lunga lotta contro le passioni, ma è ispirato specialmente dalla ferma convinzione di fede che Dio è veramente Padre tenero misericordioso e ha cura dei suoi figli e li ama anche se peccatori. Per quanto riguarda il significato di questa parola nella storia della spiritualità cristiana cfr. P. Miquel, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano, 1998, pagg. 185-230.

⁷² *Lo Specchio*, XXIX, 4-10, pagg. 213-15.

⁷³ Negli ambienti monastici, per indicare questa libertà interiore, si cominciò a poco a poco a usare la parola *amerimnia*, che sostituì la parola *apatheia* usata da Evagrio Pontico sotto l'influsso del neoplatonismo. La parola *amerimnia* è ispirata dal discorso di Gesù: «Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (*Mt.* 6, 34). Sul significato del termine *amerimnia* cfr. P. Miquel, *Lessico del deserto* cit., pagg. 57-80.

sono nella giusta libertà del puro Amore?». «Quando», dice Amore, «non hanno alcun desiderio né alcun sentimento né, mai, alcun affetto dello spirito; infatti tali abitudini le asservirebbe, in quanto è troppo lontana dalla pace della libertà, nella quale poca gente si concede dimora». «Così non fanno», dice Amore, «cosa alcuna che sia contro la pace del loro essere interiore, e accettano in pace le disposizioni d'Amore»⁷⁴.

Anche per Margherita Porete, come per l'esicastro, il risultato profondo di questa pace interiore è una gioia senza paragone, anzi lei stessa è trasformata in Gioia: «Tale Anima», dice Amore, «nuota nel mare di gioia, ovvero nel mare di delizie fluenti e scorrenti dalla Divinità; e non sente nessuna gioia, poiché essa stessa è Gioia, e nuota e fluisce nella gioia senza alcuna gioia, poiché essa dimora nella Gioia, e la Gioia dimora in lei; è Gioia essa stessa, in virtù della Gioia, che l'ha trasformata in se stessa»⁷⁵.

Non bisogna pensare, tuttavia, che la divinizzazione avvenga a un livello puramente individualistico, ma che si realizza dentro una realtà ecclesiale. Infatti sia per san Gregorio Palamas che per Margherita Porete, attraverso la divinizzazione, si diventa chiesa. È rimasta famosa la definizione di chiesa del Dottore esicastro già riportata: «La chiesa è la comunione dei deificati»⁷⁶ e anche per lei, le anime unite alla Trinità, diventano chiesa e nutrono e sostengono la chiesa tutta intera⁷⁷.

Sorprende come il linguaggio dei mistici sia somigliante, e se una differenza c'è, questa è dovuta alla diversa cultura nella quale ciascuno è vissuto. In rapporto a san Gregorio Palamas la beghina di Valencienヌ possiede un maggiore afflato mistico. Il primo è più intellettuale e, preoccupato come era di difendere l'esperienza mistica della divinizzazione dei suoi confratelli monaci della Santa Montagna dagli attacchi dei loro avversari, diventa polemico. Tuttavia, se avesse potuto leggere il capolavoro di Margherita Porete, certamente l'avrebbe trovato concordi con il suo pensiero di fondo.

San Gregorio Palamas fu più fortunato della Porete. La sua corrente, infatti, prevalse sugli avversari e oggi egli, oltre a essere considerato santo dagli ortodossi, nutre con la sua dottrina una gran parte della loro teologia.

Al contrario, Margherita Porete fu bruciata viva per aver affermato le stesse verità difese da san Gregorio Palamas. Disgraziatamente non si

⁷⁴ *Lo Specchio*, XXIV, 3-11, pag. 205.

⁷⁵ *Ibidem*, XXVIII, 3-8, pag. 213.

⁷⁶ Cfr. Y. Spiteris, *Palamas* cit., pag. 79.

⁷⁷ Cfr. *Lo Specchio*, XLIII, 6-10, pag. 247.

è trovato ancora nessuno che abbia chiesto scusa all'umanità per questo feroce delitto e che sia stato disposto a impegnarsi per la beatificazione di questa grande anima trasformata dall'amore di Dio.

La Porete è e rimane una martire dell'amore deificante. Questa sua preghiera costituisce il nucleo centrale della sua esperienza mistica e ne determina anche la sua ortodossia: «Oh, dolcissimo puro divino Amore», dice quest'Anima, «quale dolce trasformazione è essere trasformata nella cosa che amo più di me stessa. E tanto trasformata, che per amore ho perduto il mio nome, io che so così poco amare: questo avviene per amore, poiché io non amo che l'Amore»⁷⁸.

5. Il Maestro Eckhart

Scrive uno studioso:

Il messaggio dei mistici renani è in un certo senso lo stesso, visto che proclamano tutti un'unica tesi, fissata in sentenza: “Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio”: è l'unità profonda e misteriosa di due grazie, la grazia dell'Incarnazione e la grazia della Inabitazione. Questo messaggio, giova sottolinearlo, è profondamente ortodosso. Ed è stato professato dai primi Padri della chiesa: Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino, Atanasio, lo stesso Agostino. Il motivo primario e ultimo dell'incarnazione è la deificazione dell'uomo... Per “deificazione” o “giustificazione”, i mistici renani intendono l'inabitazione della Trinità tutt'intera nell’“anima del giusto”, che viene pure chiamata “grazia increata”⁷⁹.

Questa dottrina è stata presentata dal più grande di questi mistici, dal Maestro Eckhart in termini quasi “palamiti”⁸⁰.

⁷⁸ *Ibidem*, XXVIII, 15-19, pag. 213.

⁷⁹ A. De Libera, *Eckhart, Suso e Taulero o la divinizzazione dell'uomo* cit., pag. 25.

⁸⁰ È curioso il fatto che gli ortodossi ignorino del tutto questi aspetti “palamiti” di Eckhart e ripetano ancora il pesante giudizio su di lui espresso da Bulgakov nel lontano 1916. Bulgakov scrive:

Il limite più rilevante della mistica di Eckhart sembra essere quello per cui la teologia negativa, collegata alla dottrina della *Abegescheindenheit* [distacco, povertà, umiltà, abbandono], che fonde il mondo e l'uomo con Dio, non lo conduce al riconoscimento della trascendenza di Dio, ma a quello della sua totale immanenza: il limite fra Dio e la creatura è completamente cancellato, la loro distinzione viene superata nell'unità che la eccede (S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Ed. Lipa, Roma, 2002, pag. 162)

Il teologo russo ritorna a ripetere queste accuse contro il mistico domenicano nelle pagg. 185-88, praticamente adottando le accuse dell'Inquisizione! Nessun studioso oggi accusa Eckhart di panteismo.

Anche il Maestro Eckhart ripete nei suoi scritti che la salvezza dell'uomo consiste nel «diventare per grazia ciò che Dio è per natura»⁸¹. La deificazione, che per lui s'identifica con la grazia stessa, designa l'unione dell'anima con Dio grazie all'amore di carità identificato con lo Spirito Santo. Il Maestro Eckhart, a imitazione di Massimo il Confessore⁸², presenta la deificazione in un duplice movimento: da una parte l'abbassamento del Verbo divino e dall'altra l'elevazione della natura umana nel mistero dell'incarnazione alla quale si aggiunge per grazia ogni anima salvata⁸³.

Anche per lui, come per molti Padri greci, l'essere creati a immagine di Dio costituisce già il fondamento soteriologico e divinizzante fin dalla creazione stessa. In questo modo egli non pensa a una grazia aggiunta alla «natura pura». Il Maestro domenicano afferma:

Allora Dio disse: «Vogliamo fare un'immagine». Creare è cosa semplice; lo si fa quando e come si vuole. Ma quel che io faccio, lo faccio io stesso e con me stesso e in me stesso, e là imprimo completamente la mia immagine. «*Noi* vogliamo fare un'immagine: non tu, Padre, neppure tu, Figlio, e neppure tu, Spirito Santo, ma *noi*, nella decisione della Santa Trinità, vogliamo farci un'immagine». Quando Dio fece l'uomo, operò nell'anima l'opera identica a se stesso, la sua opera operante, la sua opera sempiterna⁸⁴.

Sebbene Dio sia presente in tutte le sue creature, tuttavia con l'uomo ha una relazione realmente divina tale da rendere divino anche l'uomo. Come per lo Pseudo-Macario⁸⁵, anche per Eckhart l'anima dell'uomo, dal momento che è divinizzata, costituisce il riposo di Dio: «Se in tutte le creature c'è qualcosa di Dio, nell'anima Dio è divino, perché l'anima è il suo luogo di riposo»⁸⁶.

La divinizzazione è presentata anche come nascita del Verbo nell'anima. Dio, identificandosi con la Paternità stessa, come nell'eternità genera il Figlio così nel tempo genera il Figlio nell'anima dei credenti, an-

⁸¹ Per un'analisi di questo testo cfr. E. Enders, «Une interprétation du traité eckhartien du détachement», in *Revue des sciences religieuses*, 70/1, 1996, pagg. 7-17.

⁸² Cfr. *Ad Thal.*, 22, PG 90, 317 B - 320 C.

⁸³ Tutto il *Trattato sul distacco* sviluppa questa dottrina.

⁸⁴ M. Eckhart, «Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt», in id., *Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1997, pagg. 77-8.

⁸⁵ Cfr. S. Macario, *Omelia 49, 5*, PG 34, 816 A.

⁸⁶ *Sermone 73 su Siracide 45*, 1: «Di colui che è amato da Dio e dagli uomini». Cfr. M. Eckhart, *Sermons 3*: 60-86, a cura di J. Anchelet-Hustache, Ed. du Seuil, Paris, 1979, pag. 91.

zi addirittura dà continuamente la caccia all'uomo affinché suo Figlio nasca in lui: «Il Padre ci preme e ci dà la caccia, perché nasciamo nel Figlio e diventiamo ciò che il Figlio è. Il Padre genera il Figlio suo e, in questa generazione, raccoglie tanta quiete e tanta gioia da consumarvi l'intera sua natura. Infatti tutto ciò che è in Dio lo spinge a generare: sì, è nel suo fondo, per la sua stessa natura, per suo stesso essere, che il Padre è spinto a generare»⁸⁷. In altri termini per Eckhart la grazia della divinizzazione prolunga quella dell'incarnazione.

Il Maestro domenicano, come san Gregorio Palamas, è condotto a vedere in Dio una certa distinzione per indicare da una parte l'assoluta trascendenza di Dio, e dall'altra la vera comunione dell'uomo con lui: «Vi dirò qualcosa», afferma Eckhart, «che non ho mai detto: Dio e la Divinità sono separati l'un l'altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra»⁸⁸. La Divinità è la natura di Dio incomunicabile di san Gregorio Palamas, mentre Dio rappresenta il dono che egli fa agli uomini paragonabile alle energie divine del sistema palamita. La “Divinità” (*Gottheit*) è l'assoluto mistero di Dio, mentre “Dio” (*Gott*) è la “persona” che opera nell'uomo e nella creazione: «Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato a un'opera. Dio e la Divinità sono separati dall'agire e dal non agire»⁸⁹.

Anche per lui la conoscenza di Dio non può essere che conoscenza esperienziale: l'uomo conosce Dio nella misura in cui comunica con lui. Al pari di san Gregorio Palamas, anche per Eckhart, conoscenza di Dio, divinizzazione e salvezza coincidono: «Si deve sapere che conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà. Mentre noi conosciamo e vediamo Dio, conosciamo e vediamo che egli ci fa conoscere e vedere»⁹⁰.

⁸⁷ Sermone 39 su *Sapienza* 5, 19: «Il giusto vive nell'eternità», M. Eckhart, *Sermons* 2: 31-59, a cura di J. Anchelet-Hustache, Ed. du Seuil, Paris, 1978, pagg. 56-9. Il tema della nascita di Dio nell'anima, insieme a quello della filiazione divina e del matrimonio mistico, è dei più comuni nei Padri e negli Scrittori spirituali sia in Oriente che in Occidente. Cfr. a proposito P. Miquel, «La naissance de Dieu dans l'âme», in *Revue des Sciences Religieuses*, 35, 1961, pagg. 378-406.

⁸⁸ M. Eckhart, «Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt», in id., *Sermoni Tedeschi* cit., pagg. 78-9.

⁸⁹ *Ibidem*, pag. 80. Proprio in questa distinzione *Gott* e *Gottheit*, Bulgakov scorge l'aspetto panteista di Eckhart. Cfr. S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto* cit., pagg 186-88.

⁹⁰ M. Eckhart, «Videte, qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii dei nominemur et simus» in id., *Sermoni Tedeschi* cit., pagg. 223.

Conclusione

In questa breve presentazione della divinizzazione considerata come salvezza nel disegno di Dio, si è constatato una grande coincidenza tra l'esperienza dei mistici greci e latini, soffermandosi solo al secolo XIV. L'attenzione non si è focalizzata sulla salvezza intesa come redenzione dal peccato dove le differenze sono maggiori. Resta tuttavia valida la constatazione che l'esperienza di fondo delle due grandi tradizioni del cristianesimo è quasi identica. Ciò ci porta a concludere che quando si è immersi veramente in Dio non si può avere che la stessa esperienza. Anche per quanto riguarda la salvezza dal peccato si potrebbero vedere le stesse coincidenze nei mistici cristiani sia dell'Oriente che dell'Occidente, nonostante il prevalere del *Cur Deus homo* di Anselmo di Aosta in Occidente.

Resta fermo che per i santi dell'Oriente e dell'Occidente il peccato è inteso come rifiuto di comunione con Dio. Questa rottura crea nell'uomo una situazione di svuotamento di essere. Cristo con la sua incarnazione ridona all'essere umano la comunione con Dio e con la sua passione, morte e risurrezione riporta l'uomo, che "fuggiva dalla vera Vita", verso la riscoperta del volto paterno di Dio. L'incarnazione e la passione di Cristo sono la rivelazione suprema della "passione dell'amore" di Dio. Di fronte alla croce non abbiamo più ragione di dubitare del suo amore e possiamo corrispondervi e riconciliarci con lui. La croce è veramente il "luogo" ove l'uomo incontra Dio come Padre, "riconosce" il suo amore per lui e vi fa ritorno come il figliol prodigo. Il Padre aspetta nella croce di Cristo il figlio che era fuggito lontano da lui. La salvezza consiste proprio in questo ritorno tra le braccia di *Dio Padre*, nel passaggio dal terrore verso un Dio Giudice all'amore filiale verso il Dio Padre. Solo la croce, in quanto *esperienza* suprema della natura di Dio Amore, può indurci ad aderire con amore filiale al Padre e, aderendo a lui, riavere la vita e ridiventare figli nel Figlio. Cristo non muore in croce per *soddisfare* la giustizia di Dio offesa dal peccato, ma per riportarci in seno al Padre che con trepidazione ci aspetta per colmarci della sua Vita.

E in ultima analisi Cristo e la sua opera salvifica sono la rivelazione piena e definitiva dell'amore compassionevole di Dio per noi.

Compreensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino

Tomas Špidlík

1. *L'unità della vita spirituale*

La storia della spiritualità costituisce un ambito privilegiato per analizzare le convergenze e le peculiarità tra l'ortodossia orientale e il cristianesimo latino occidentale. Nello stesso tempo la spiritualità è l'ambito che è stato meno percorso da cause conflittuali e polemiche, e nel quale maggiore è stato il reciproco scambio e il mutuo arricchimento. I monaci antichi evitavano le discussioni dogmatiche, affermando che creano divisioni e che sono ispirate dalla mancanza di carità. Bisogna concentrarsi, dicevano, sulla pratica del vangelo da cui segue la vera comprensione dei dogmi della chiesa. Scrive Gregorio Teologo: «Solo colui che armonizza il suo spirito con lo Spirito di Dio, può essere seguito dagli altri, uniti nella fede»¹.

Si può notare con gran soddisfazione, infatti, che i libri di solida spiritualità, passarono facilmente i confini delle chiese separate.

D'altra parte non si deve “livellare” esageratamente. Lo Spirito Santo è uno, ma è lo Spirito incarnato nei diversi uomini, nei diversi popoli, nelle diverse mentalità. Secondo la bell'immagine di San Cirillo di Gerusalemme, lo Spirito assomiglia all'acqua che è nel giglio bianca, nella rosa rossa, nella viola violacea². Il fatto, che si deve ammirare, è espressione della misteriosa sapienza di Dio (*Ef. 3, 10*). D'altra parte la molteplicità non facilita la comprensione. Gli stessi misteri, esposti in situazioni differenti, possono creare incomprensioni e anche divisioni. In questo saggio si cercherà brevemente di esporre alcuni temi che sono spesso oggetto di discussione.

¹ Cfr. T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1971, pagg. 149 segg.

² San Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 16, 12, PG 33, 933.

2. Il mistero della Santissima Trinità

La fede in un Dio in tre Persone è il nucleo fondamentale della professione di fede di tutti i cristiani, cattolici, ortodossi, protestanti. Vi è qualche difficoltà in questa verità del Credo comune? Si sa quante discussioni già si sono sviluppate intorno al *Filioque* riguardo alla processione dello Spirito Santo. Tuttavia non ci si soffermerà su questo tema. Si evidenzierà un'altra questione che non riguarda tanto la professione di fede stessa, quanto piuttosto l'atteggiamento verso di essa.

Nella messa latina si recita o canta il Credo nel modo seguente: «*Credo in un solo Dio*», si fa una pausa, e poi si continua: «*Padre onnipotente... E in Gesù Cristo..., Dio vero da Dio vero... E nello Spirito Santo...».*

Questo modo di proclamare il Credo, segue la riflessione di Boezio che ha profondamente influito sulla teologia occidentale. Si parte dalla convinzione comune della retta ragione e delle religioni evolute: esiste un solo Dio, principio e causa di tutti gli esseri; la rivelazione cristiana ci insegna di più, cioè che in questa unità divina esistono le relazioni personali fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. È fede comune. Però, proposta in questo modo, ha uno svantaggio psicologico-pastorale, che si può esprimere nel modo seguente: l'unità equivale alla perfezione, perché allora supporre che in essa ci siano ancora “divisioni”? Così, ad esempio Kant pensò che la fede in tre Persone divine non può avere nessuna utilità per la vita pratica. Certamente non è il solo a pensare così.

L'atteggiamento dei Padri greci e degli autori orientali è diverso. Essi partono, nella spiegazione del Credo, non da una generica fede comune in un solo Dio, ma da ciò che è tipicamente cristiano, dalla rivelazione del vangelo che Dio è Padre. Conseguentemente si sposta la virgola nel testo del Credo e il primo articolo di fede è: «*Credo in un solo Dio Padre*». Vi si aggiunge che Gesù Cristo è «*Dio vero da Dio vero*» e lo Spirito Santo si nomina come terza Persona. Allora gli occhi di fede scoprono un mistero profondo: le tre Persone libere e distinte, sono capaci di unirsi in un modo meraviglioso per formare una sola natura divina assoluta. Lo Pseudo-Dionigi (Dionigi l'Areopagita) vi vede un mistero così stupendo che parla di “super-unità”, *unitas super principium unitatis*³. Sarebbe empio supporre che la rivelazione di questo mistero non avesse conseguenze nella vita dei cristiani. Così, ad esempio, san Basilio ne scopre l'ideale sublime da imitare nella convivenza umana. Tale, infatti, era la prima chiesa fondata a Gerusalemme, che si manife-

³ Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus* 2,4, PG 3, 641 A.

stava come una comunità di persone libere e tanto diverse, in cui «quelli che possedevano qualcosa non lo consideravano come proprio, ma tutto quello che avevano lo mettevano insieme (*At. 4, 32*)»⁴.

Va da sé che da questo mistero debba partire anche la riflessione teologica. Allora la teologia, cioè la conoscenza di Dio, viene definita da Evagrio come «contemplazione della Santissima Trinità»⁵. Nei tempi moderni, P. Florenskij trova nella Santissima Trinità la chiave di tutto il pensiero umano, la soluzione di tutti i problemi, così che alla nostra società «si offre la scelta tra la Trinità o la morte nella follia»⁶.

Con soddisfazione si può notare che il Concilio Vaticano II, nella Costituzione sulla chiesa, ritorna consapevolmente all'insegnamento trinitario dei Padri greci. Ma oggi i teologi speculativi, purtroppo, ancora non riescono a liberarsi dall'atteggiamento boeziano e perciò le discussioni con i loro interlocutori orientali non raramente si muovono su due livelli differenti. Un piccolo esempio: i libri apologetici russi affermano all'unisono che Dio non si può provare con la ragione, ma che è oggetto della sola fede. È falso, rispondono gli occidentali, ricorrendo alla dichiarazione del Concilio Vaticano I che ammette che la sana ragione prova l'esistenza di Dio. Eppure si tratta di un banale equivoco. Basta chiedere di quale Dio si parla: della *Causa prima* del mondo o di Dio Padre, della Trinità Santissima?

3. *L'inabitazione personale dello Spirito Santo*

Dato che il mistero trinitario è personale per eccellenza, anche la relazione umana con Dio deve essere concepita come relazione personale. L'uomo è considerato "spirituale" a causa della personale inabitazione dello Spirito Santo nel cuore umano. Sant'Ireneo difese fortemente questo insegnamento contro gli gnostici⁷ e la chiesa orientale gli rimase fedele. Nel linguaggio dell'Occidente perdura comunemente ancora la terminologia gnostica: viene chiamata *spirituale* ogni attività dell'anima. Si indicano come valori spirituali la poesia, la filosofia. Succede, purtroppo, che anche il discorso sulla fede rimanga sul livello puramente razionale, cioè gnostico. Questa posizione non è accettabile, in

⁴ San Basilio, *Regulae fusiis tractatae 35*, PG 31, 1008 AB.

⁵ Evagrio Pontico, *Praktikos (Sources Chrétiennes)*, Ed. du Cerf, Paris, 1971, pag. 501.

⁶ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, lettera 3, Mamontova, Moskva, 1914, pagg. 63 segg. [in russo], trad. it. Rusconi, Milano, 1998².

⁷ Ireneo di Lione, *Adversus haereses 5, 6*, PG 7, 1144-45.

effetti, neppure dalla chiesa occidentale. Però i teologi orientali temevano che gli occidentali non evitassero abbastanza questo pericolo.

Da parte loro gli occidentali avevano un altro timore, opposto. Essi rinunciarono a parlare della presenza personale dello Spirito nell'anima. I testi della Scrittura che ne parlano vengono interpretati come approssimativi per indicare la *grazia santificante*. Essa è un dono dello Spirito, ma un dono creato, una nuova qualità dell'anima che è fondamento dei nuovi rapporti con Dio. Perciò agli occidentali sembra pericolosa l'espressione usata, ad esempio, da Teofane il Recluso il quale chiama lo Spirito Santo *anima della nostra anima*⁸. Per questo motivo, in Occidente, non fu amato neanche il termine *divinizzazione dei cristiani*, denominazione familiare ai Padri greci e più tardi fondamento della sintesi teologica di san Gregorio Palamas⁹.

Può essere che si tratti di differenze del solo linguaggio. Però esse rendono difficili le discussioni non solo sulla teologia di san Gregorio Palamas, ma anche sulla preghiera del cuore e su altri temi tipici della spiritualità orientale. Per fortuna si può constatare con soddisfazione che il termine *divinizzazione* è ormai accettato anche dai teologi occidentali. Il merito di ciò va anche ai teologi ortodossi russi di Parigi. Inoltre, già Scheeben cercò di concordare i due atteggiamenti che possono essere considerati come complementari.

4. *L'imitazione di Cristo*¹⁰

Lo Spirito Santo è “cristiforme”, ci unisce con Gesù, e Gesù ci unisce con il Padre. Come allora concepire l'unione con Cristo e come raggiungerla? Nella spiritualità occidentale il tema dell'imitazione di Cristo occupa un posto importante¹¹. Secondo V. Lossky nella vita della chiesa d'Oriente la via dell'imitazione di Cristo non sarebbe stata mai praticata. La spiritualità orientale si definisce come una vita *in Cristo*¹².

In questo caso non vi è dubbio che si tratti di due aspetti inseparabili. È possibile che la mentalità occidentale, più portata all'azione, abbia

⁸ T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Edizioni di San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pagg. 33 segg.

⁹ I. H. Dalmais, «Divinisation, II. Patristique grecque», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, coll. 1376-89, Beauchesne, Paris, 1954.

¹⁰ T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano* cit., pagg. 44 segg.

¹¹ E. Cothenet, E. Ledeur et al., «Imitation du Christ», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, coll. 1536-1601, Beauchesne, Paris, 1957.

¹² V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985, pagg. 105-25.

compreso la conformità a Cristo più in senso ascetico e morale che non in senso ontologico e mistico. Ma Cristo che è Dio, non può essere imitato allo stesso modo di un eroe umano; tra lui e i suoi imitatori sussiste un rapporto di partecipazione completamente diverso, di carattere sacramentale ed ecclesiale. Se lo si dimentica, l'ideale di imitazione diventa puramente moralistico, aspetto che dispiacque fortemente anche a Lutero. Non basta, egli dice, guardare il Salvatore come un esempio esterno, ma è necessario prima afferrarlo dentro di noi con la fede¹³.

Un libro che mette bene in luce la differenza tra la vita in Cristo e l'imitazione di Cristo è *La vita in Cristo* di Nicola Cabasilas. Ma l'Autore afferma, in tutta semplicità, che tra l'una e l'altra non vi è opposizione, ma reale identità: «Imitare Cristo e vivere secondo Cristo è vivere in Cristo, ed è opera della volontà libera sottomettersi ai voleri divini»¹⁴.

5. Personalismo russo

I Padri della chiesa, scrive O. Clément¹⁵, hanno messo in evidenza il concetto di persona nella loro dottrina trinitaria e cristologica, ma non in quella antropologica. Il personalismo antropologico è il grande merito dei pensatori russi recenti i quali, sotto quest'aspetto, cominciarono a opporsi alla mentalità che domina l'Europa occidentale.

Cogito, ergo sum, disse il padre del pensiero moderno europeo, Cartesio. I suoi seguaci si sono convinti non soltanto del fatto di esistere perché pensano, ma di ritenere vero solo ciò che pensano. Ciò è commentato ironicamente da Berdiaev: «Non sarà allora più la fede a trasportare le montagne, ma l'algebra»¹⁶.

In questo modo di pensare non vi è posto per un Dio personale, ma neanche per la persona umana, la quale, secondo l'espressione simbolica di Dostoevskij deve restare nel "sottosuolo". Lo si vuol convincere che il suo nascondiglio sarà distrutto, perché fra un secolo, o meno, tutto sarà chiaro, come il fatto che due e due fanno quattro. Pensieroso

¹³ J. Wicks, «Luther, Martin», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, coll. 303 segg., Beauchesne, Paris, 1976.

¹⁴ N. Cabasilas, *De vita in Cristo* 7, PG 150, 721 D.

¹⁵ O. Clément, «Aperçu sur la théologie de la personne dans la "diaspora" russe en France», in N. Struve (a cura di), *Mille ans de christianisme russe*, 988-1988 (atti del convegno internazionale dell'Università Paris X-Nanterre, 20-23 gennaio 1988), YMCA, Paris, 1989, pagg. 303 segg.

¹⁶ N. Berdiaev, *Lettres philosophiques*, IV, Librairie des Cinq Continents, Paris, 1970, pag. 99.

egli ripete la frase, ma poi esplode con una domanda ansiosa: «E che ci farò ancora io»¹⁷?

E agli intellettuali che riempiono le loro menti di idee chiamate europee, lo scrittore aggiunge: «Voi siete contro la vita. Voi imponete alla vita le vostre astrazioni. Voi siete teorici che non hanno il suolo sotto i piedi. Bisogna, prima di tutto, divenire qualcuno, divenire se stesso, divenire persona. Voi, al contrario, siete delle ombre, un niente... un sogno: lo si vede attraverso di voi»¹⁸.

Nel secolo scorso in Russia vi fu un grande numero di questi intellettuali “occidentalisti”. Studiavano con passione Hegel e gli altri idealisti tedeschi. Si sentivano entusiasti dell’Assoluto, ma in seguito, uno dopo l’altro, tornarono a professare la realtà concreta e umana. Nella filosofia russa si trovano numerosi rappresentanti del “personalismo”¹⁹ di stampo religioso e cristiano. Solo la fede cristiana, scrive S. Frank, salva la piena dignità della persona umana nella relazione personale con Dio²⁰.

L’astrattismo, nel campo religioso produce un moralismo sterile, la fede in Cristo si traduce in ideologia e la chiesa non si concepisce come popolo di Dio ma come una società prevalentemente legale. L’Occidente cristiano non è riuscito ad evitare questi pericoli perché concentrava le sue riflessioni sulla “natura” dell’uomo che è comune a tutti. Per questo motivo, affermano i pensatori russi, s’impone una svolta definitiva: il punto di partenza delle riflessioni cristiane non dev’essere la “natura”, ma la “persona” che è singolare. Ognuno riceve da Dio la propria vocazione.

L’irripetibilità della persona deriva dalla sua libertà. Ma il concetto di libertà è misterioso così come quello di persona. La libertà deve essere agapica. Solo l’amore la farà uscire dall’isolamento egoistico, satanico. L’egoista distrugge la propria persona che nasce dalla comunione. Quest’agape è “kenotica”. L’espressione non deve sorprenderci, dato che l’amore cristiano è partecipazione all’amore del Figlio di Dio. Secondo P. Evdokimov si può sostenere che esiste un Cristo spagnolo, italiano, fiammingo. Se ne ha un incontro per esempio nelle diverse pitture. Il Cristo tipicamente russo, dice lo stesso Autore, è “kenotico”. «Questo termine contiene in sé una profonda filosofia della persona»²¹.

¹⁷ F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Longanesi, Milano, 1961, pag. 49.

¹⁸ Cfr. P. Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, pag. 192.

¹⁹ N. Lossky, *Histoire de la philosophie russe*, Payot, Paris, 1954, pagg. 161 segg.

²⁰ S. Frank, *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris, 1958, pag. 131.

²¹ P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Casterman, Tournai-Paris, 1958, pag. 52.

Dato che la persona umana nasce dalle relazioni dell'amore, conclude S. Frank, discepolo di Berdiaev: «"Io" e "noi" sono categorie che formano la persona. L'"io" è impossibile senza il "tu" e quest'opposizione è superata da "noi"»²².

In queste affermazioni che sembrano universalmente cristiane e anche semplicemente umane, Berdiaev vede una profonda differenza fra la vera ortodossia e lo spirito che domina l'Europa e che ha invaso anche la Russia. L'Europa occidentale crede di poter risolvere la vita sociale attraverso una *pax romana*, un sistema di giuste leggi e la somma armoniosa delle conoscenze rette e vere. Da una tale società che garantirà i diritti naturali dell'uomo, usciranno gli uomini giusti e pacifici, ben educati. Berdiaev critica severamente quest'atteggiamento. Esso ha prodotto i totalitarismi, prima cristiani, quindi ancora tollerabili, e in seguito le ideologie atee dove il totalitarismo divenne diabolico.

L'Europa deve quindi fare una vera conversione: partire dalle persone per animare la società e non fare al contrario. Tale è il vero senso dell'unione ecclesiale, della famosa *sobornost'* ecclesiale. Uno dei suoi primi difensori fu A. Chomiakov. Anche lui aveva davanti agli occhi da una parte la sua felice vita in famiglia, dove il principio dell'unità era la "bianca" figura di sua madre, e dall'altra parte la visione dell'Europa occidentale piena di discussioni sui diritti che dovrebbero regolare la convivenza e, di fatto, sono causa delle divisioni e dei conflitti continui.

Non si può, in questo momento, entrare nella profondità di queste considerazioni sul personalismo russo. Ma si può credere nella sua grande attualità. Si dirà una cosa che non tutti vogliono credere, ma che è consolante. Uno dei più importanti documenti del Concilio Vaticano II è la *Lumen gentium*, sulla natura della chiesa. Il suo principale autore fu il cardinale Suenens. Da testimonianze affidabili si apprende che durante le discussioni preparatorie alla stesura del testo, egli leggeva un libro francese su A. Chomiakov²³ e sotto l'influenza di questa lettura si adoprò per inserire nel documento alcune espressioni tipiche: soprattutto la definizione di chiesa come "popolo di Dio" e anche la famosa "collegialità" sulla quale si basa il Concilio, che deve in fondo essere interpretata in questa direzione "personologica" e non come una "ristrutturazione" giuridica. L'Europa è matura per accettare questi suggerimenti? Sembra che esista ancora un altro impedimento: le diffe-

²² S. Frank, «Ich und Wir», in D. Jakovlenko, *Der russische Gedanke*, Bonn, 1920-30, Jahrgang I, Heft I, pagg. 49-62.

²³ A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile*, voll. 2, *Unam Sanctam 5/6*, Ed. du Cerf, Paris, 1939.

renze nel concepire la libertà, valutandola davvero come ciò che crea la persona umana e non la distrugge.

6. *Libertà*

Sia l'Oriente sia l'Occidente sono d'accordo sull'importanza della libertà. Ma non ci si rende sempre conto di quale libertà si parla. Si dirà subito brevemente il punto di differenza. Per gli occidentali, sia filosofi sia teologi, la libertà è la loro prerogativa naturale. Dato che la libertà è debole, è aiutata dalla grazia di Dio, ma essenzialmente è umana. Essa consiste nella possibilità di scegliere l'uno o l'altro, il bene o anche il male. Già san Gregorio di Nissa però notò che un tale concetto, ereditato dalla filosofia greca, crea gravi problemi per risolvere il problema del male. Egli si convinse che la vera libertà è partecipazione alla vita divina e che senza Cristo l'uomo non potrà mai dirsi veramente libero²⁴. In modo suggestivo propone lo stesso pensiero Dostoevskij. Si può riassumere il suo pensiero per mezzo di alcune affermazioni fondamentali²⁵.

Una delle caratteristiche fondamentali della libertà è di essere *illimitata*. Ogni limitazione della libertà è sperimentata come un'offesa alla dignità della persona. L'uomo desidera scegliere liberamente, sia si tratti del bene come del male. Ma se sceglie il male rischia di distruggersi. Allora la libertà appare come un privilegio *tragico*. Sembra dunque che, per prevenire grandi disgrazie, si sia obbligati a fissare dei limiti alla libertà. È la soluzione che suggerisce il personaggio del Grande Inquisitore e la espone a Cristo nel romanzo *I fratelli Karamazov*. Ma davanti a queste motivazioni Cristo tace: è lui la libertà assoluta, senza limiti.

La libertà è anche *irragionevole*, metalogica. Non tollera di essere inquadrata nelle catene della logica. I filosofi illuministici cercavano di convincere tutti – e sono riusciti a farlo – che l'uomo, possedendo la ragione, agisce ragionevolmente. Tuttavia l'uomo, nota Dostoevskij, preferisce essere pazzo, ma libero.

La libertà appare allora come *demoniaca*. Tutti coloro che hanno desiderato seguire il cammino di una libertà illimitata hanno scoperto che la loro vita supera la misura degli uomini mortali: sono divenuti come

²⁴ J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, ed. J. Vrin, Paris, 1953.

²⁵ Cfr. T. Špidlík, *L'idea russa*, Ed. Lipa, Roma, 1995, pagg. 35 segg.

“demoni” del sesso, del libertinismo, del razionalismo incontrollato. Tali sono tre figure dei Karamazov. Ma vi è una quarta persona, Alioscia che indica la giusta strada. Mostra che la vera libertà è *cristologica*. Per essere liberi, occorre sorpassare effettivamente i limiti dell’umano e divenire “divini”. L’uomo ha questa possibilità, se rifiuta la possessione “demoniaca” e si identifica con Cristo.

Non si ha bisogno di provare l’attualità di queste considerazioni. Tutta la storia dell’Europa mostra l’ansiosa ricerca dell’armonia fra un buon ordine e la libertà. Ora si vedrà come diviene difficile il dialogo a seconda che si affronti la questione con gli esposti principi tipicamente cristiani o, al contrario, se si vogliono risolvere i cosiddetti diritti umani solo al livello chiamato laico. L’esperienza comune preferisce la soluzione del Grande Inquisitore. Dostoevskij colloca la leggenda in Spagna. Dalla censura essa fu interpretata come critica alla chiesa di Roma. Ma lo scrittore sapeva bene che il suo significato è molto più ampio.

7. *Il cuore*²⁶

La partenza dall’aspetto razionale si manifesta anche nel modo di concepire la fede. L’occidentale ragiona normalmente così: la ragione prova l’esistenza di Dio. Accettata la fede, la ragione è illuminata per vedere i misteri nascosti. La fede quindi *illuminat intellectum*. Come sembrano strane, quindi, le espressioni dei teologi russi! Th. S. Ornatskij chiama la fede «una disposizione immediata di cuore»; secondo N. Malinovskij, «la fede si comprende soltanto come sentimento religioso», mentre J. Nikolin afferma che la fede «nasce nella sfera del sentimento»²⁷.

Ricordo un dialogo con un ortodosso russo vivente a Parigi. Gli ho mostrato la *Filocalia* nella traduzione italiana. Si rallegrava del fatto che le opere spirituali dell’Oriente trovavano una strada nell’ambiente occidentale. Aggiunse però un suo dubbio: «Voi leggete le stesse opere spirituali come noi, avete delle bellissime edizioni dei Padri orientali. Eppure voi leggete questi testi con la testa, noi invece con il cuore. Siamo, quindi, uomini diversi nonostante la stessa lettura».

²⁶Id., *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico* cit., pagg. 104 segg.; id., *La spiritualité de l’Orient chrétien. II. La Prière*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1988, pagg. 260 segg. (ivi l’altra bibliografia).

²⁷Cfr. Th. Spáčil, *Doctrina theol. Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1935, pagg. 106 segg.

Quando i teologi cattolici lessero per la prima volta i testi dei teologi russi sul cuore, li giudicarono severamente; il che non sorprende, poiché vi si trovava il pericolo del modernismo con la sua tesi che la religione *prorumpit ex latebris subconscientiae* e che vi si nega il *motivum rationale fidei*. La teologia ortodossa ebbe un'evoluzione diversa: la paura del "razionalismo" occupava le menti, perciò non si sentiva il bisogno di minimizzare il sentimento religioso. Ma per evitare il pericolo opposto, di un "sentimentalismo" privo di sani fondamenti, è necessario dare al "cuore" un senso giusto, purificato dalle sfumature banali, conforme alla lunga tradizione degli autori spirituali: bisogna impostare il termine nel contesto religioso.

Il primo e fondamentale problema religioso si può esprimere in queste parole: come la pupilla dell'occhio è, per così dire, il punto di contatto tra due mondi, esterno e interno, così ci deve essere nell'uomo – credono i mistici – un punto misterioso attraverso il quale Dio entra nella vita dell'uomo con tutte le sue ricchezze. Si sa che per Platone la facoltà che è in contatto con Dio è il *noûs*, l'intelligenza. Questa tradizione persiste nella definizione classica della preghiera: "elevazione della mente a Dio". Invece nella Bibbia la pienezza della vita spirituale è racchiusa nel cuore. Ma esso non include una facoltà sola, deve abbracciare l'uomo intero, con tutte le sue facoltà e tutte le sue attività. Questo significa: «Ama il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore...» (Mt. 22, 37).

L'unità dell'uomo può essere considerata sotto diversi punti di vista. Come designarli? Se chiamiamo l'uno "statico", l'altro sarà "dinamico".

Come "statica" si può considerare la collaborazione di tutte le componenti della persona umana in un determinato momento, nel presente. Allora il cuore appare, come scrive Teofane il Recluso, «il focolaio di tutte le forze umane, di quelle dello spirito, dell'anima, delle forze vegetative e corporali»²⁸.

Tale deve essere soprattutto la preghiera, l'uomo in essa deve essere "intero", senza distrazione.

Ma la vita umana costituisce un'unità anche attraverso il corso della vita. I singoli atti passano presto. Tuttavia i suoi pensieri e le sue decisioni sorgono dalla profondità del suo "io" misterioso e nascosto che è, in modo stabile, lo "stato del cuore". I manuali di morale occidentale – per natura pratica – analizzano con precisione estrema la perfezione o l'imperfezione degli *atti morali*. Ciò che ha preoccupato gli asceti orientali fu, al contrario, lo stato (*katástasis*), le disposizioni del cuore; cioè

²⁸ Teofane il Recluso, *Sommario della morale cristiana*, Moskva, 1895, pag. 306 [in russo].

essi non considerano tanto importante come agisce l'uomo nel momento presente, ma come egli è.

Sorge una difficoltà in proposito. Se si ha coscienza dei propri atti e si giudica il loro valore morale, il cuore, al contrario, resta un mistero. Eppure i padri spirituali dell'Oriente, gli *startsi*, erano famosi per la loro *cardiognosia*, conoscenza dei cuori.

Ma anche ogni uomo deve conoscere se stesso, deve quindi avere qualche idea del suo stato. Evagrio parla di «visione del proprio stato»²⁹. I russi invece usano la parola «sentimenti del cuore». Evidentemente, questi sentimenti non hanno tutti lo stesso valore. Teofane distingue quelli dello spirito, dell'anima e del corpo. Per la vita spirituale sono importanti i primi: si tratta di un'intuizione che dà testimonianza della nostra «connaturalità con il divino». L'insensibilità per le cose di Dio è il risultato del peccato; il risveglio dei sentimenti spirituali significa la presenza della grazia, dello Spirito Santo nel cuore. Ci si può fidare di questi sentimenti? La risposta è semplice: sì, se provengono dal cuore puro.

Per questo motivo la purificazione del cuore occupa un posto ampio nelle esortazioni degli asceti orientali, i quali sono veri maestri nell'attenzione ai pensieri ossia nella «pratica interiore». Questa attenzione, all'inizio, è prevalentemente negativa, difensiva, mette davanti alla porta del cuore un angelo con la spada di fuoco che impedisce che i pensieri maligni possano entrare nel nostro castello interiore. Lo scopo però rimane positivo. Appena il cuore è purificato, in esso stesso nascono i sentimenti e pensieri che non hanno una causa esteriore, ma sono ispirazioni provenienti dallo Spirito Santo che risiede nel cuore. Sapere ascoltarli costituisce la «preghiera del cuore», di cui la *Filocalia* è manuale fondamentale.

Assai spesso si afferma che essa è tipicamente ortodossa e che gli occidentali non la conoscono e neanche la comprendono. Se ne è discusso durante un convegno ecumenico a Creta (dall'8 al 10 settembre 1992) e in quella sede sono stati citati due testi caratteristici della spiritualità occidentale. Uno è tratto dalla *Vita di san Francesco d'Assisi* di Tommaso da Celano, dove si legge una bella descrizione dello stato del cuore: «Tutta la sua intuizione e tutto il suo affetto rivolgeva al Signore... così, che si può dire, non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso trasformato in preghiera vivente»³⁰.

²⁹ «Lettera 29», in W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Wedidmann Buchhandl, Berlin, 1912, pag. 587.

³⁰ Tommaso da Celano, *Vita secunda*, LXI, 95, in *Fonti Francescane*, n. 681, Assisi, 1978, pag. 630.

L'altro testo è tratto dagli *Esercizi* di sant'Ignazio di Loyola che invita ad ascoltare la voce di Dio che si manifesta nel cuore stesso senza una causa esterna: «È proprio di Dio dare consolazione all'anima senza causa precedente. Infatti, è proprio del Creatore entrare, uscire, provocare mosizioni in essa, attirandola tutta nell'amore della sua Maestà divina... »³¹.

Si può concludere con pochissime parole. È chiaro che la preghiera del cuore è uno stato ideale per i santi. Si può, però, nello stesso tempo, constatare che la moderna società tecnica la comprende difficilmente. L'uomo di oggi cerca, per tutto ciò che accade, una causa esterna, e fa questo non soltanto per spiegare ciò che accade nella natura, ma anche nella psiche umana che appare così come un prodotto di influssi eterogenei. Chi ci insegnereà di nuovo ad ascoltare le voci interiori che parlano dentro di noi? Gli autori orientali che praticavano la preghiera del cuore sono disposti a introdurci in questa arte. Da ciò deriva la loro attualità per il tempo moderno³².

8. La teologia di san Gregorio Palamas

Sembra forse curioso, ma, alle considerazioni sulla persona, si riportano anche le discussioni prolungate e talvolta accanite sulla teologia di san Gregorio Palamas³³. Si tratta del problema fondamentale della relazione di Dio con le sue creature, e in particolare con l'uomo. Non si vuole ritornare in questo luogo alle infinite discussioni sulla distinzione fra sostanza divina e le sue "energie".

Se si mette da una parte la "divinità" e dall'altra parte la "creatura" come due realtà astrattamente concepite, oggettivate, la loro unione è inconcepibile. Ma una tale opposizione è contraria alla rivelazione biblica. Dio in quanto persona creò il mondo con la sua parola. Tutto ciò che si vede nell'universo è per san Basilio la parola divina resa realtà concreta. L'uomo, creatura privilegiata, è chiamato a comprenderla e ad accettarla liberamente³⁴. Ci si chiede allora: È pensabile che uno

³¹ Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 330, trad. it., Unione Tipografica Torinese, Torino, 1976, pag. 175.

³² T. Špidlik, «La preghiera del cuore. Un confronto fra "Oriente e l'Occidente"», in Y. Sipeteris e B. Gianesin, *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, pagg. 63-81.

³³ J. Meyendorff, «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII, coll. 81-107, Beauchesne, Paris, 1984.

³⁴ Cfr. T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1981, pagg. 8 segg.

comprenda la parola senza che egli conosca colui che l'ha pronunciata? Difficilmente o, nel caso positivo, lo fa molto superficialmente. Gli scolastici hanno sviluppato le classiche "vie" su come arrivare dal mondo creato alla conoscenza di Dio. Sono utili per convincere gli atei che esiste una Prima causa, un "Primo motore". Questi metodi devono però essere completati dalla considerazione opposta: come conoscere il mondo partendo da Dio.

Ma il Dio personale si conosce per mezzo del dialogo e non paragonando la sua essenza con l'essenza della sua opera. Se il primo metodo fa nascere una teologia scientifica, all'altro si applica l'aforisma di Evagrio: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sarai teologo»³⁵, perché la teologia si definisce come «contemplazione della Santissima Trinità»³⁶.

Le due "teologie" tanto differenti sono conciliabili? Lo sono nella sofiologia proposta da recenti pensatori russi.

9. *La sofiologia russa*³⁷

Florenskij osserva che l'idea della Sapienza divina «tocca la coscienza religiosa russa nelle sue stesse sorgenti e nei fondamenti profondi della sua originalità»; dire "la Russia" e "i russi" senza la *Sofia*, sarebbe una contraddizione in termini. D'altra parte si sa che i sistemi sofiologici sono stati contestati anche in seno alla chiesa ortodossa. In Occidente la sofiologia è stata oggetto di molti studi che hanno tentato di proporre un insegnamento sistematico seguendo la logica dei pensieri e dei termini ai quali si riferisce. Il risultato è spesso deplorevole, e non potrebbe essere altrimenti: si vorrebbe "oggettivare" una conoscenza che non può essere che personale e che si esprime per mezzo dei simboli poetici.

Per introdurre un dilettante nell'ambito della sofiologia, occorre fare un'escursione nella poesia ceca. Un giovane poeta, J. Wolker, nutriva un grande desiderio di vedere il mare, sul quale aveva letto diverse poesie. Finalmente riuscì a giungere sulla costa dalmata. Descrive le sue impressioni nel modo seguente: «Sull'isola di KrK ho cercato il mare sei lunghi giorni e non ho trovato il mare; ho visto qualche cosa che paragono a un uccello blu, il quale ogni mattino viene e ogni sera se ne va. Solo nell'ul-

³⁵ Evagrio Pontico, *De oratione*, n. 50, PG 79, 1180 B.

³⁶ Id., *Praktikos* cit., pagg. 501.

³⁷ T. Spidlik, *L'idea russa* cit., pagg. 351 segg.

timo giorno, nella cantina del porto, ho trovato il mare negli occhi dei marinai, i quali costruiscono il mare e dal mare sono costruiti».

Inconsciamente la poesia affronta il problema che tormentava un gran numero di pensatori russi del secolo scorso. Studiando la filosofia europea essi incontravano due sistemi inconciliabili. Da una parte vi è l'empirismo, per il quale la realtà è ciò che è al di fuori di noi. Dall'altra parte vi è l'idealismo che identifica la realtà con ciò che si pensa. Il poeta Wolker crede di aver incontrato ciò che è veramente reale nell'incontro fra l'uomo vivente con ciò che è al di fuori di lui. Solov'ev ha chiamato la *Sofia* un tale incontro con tutto ciò che esiste.

A questa *Sofia* si riferiscono le esperienze mistiche dell'Autore, raccontate nelle sue poesie: «In un batter d'occhio vedo che Tutto non è che Uno. L'Uno non è che la bellezza di un viso di una donna e l'incommensurabile entra nella misura. Tutt'intorno, e in me stesso, non c'eri che Tu»³⁸.

In brevi parole si riassumono gli elementi fondamentali del pensiero di Solov'ev: la bellezza, la tutt'unità, la personalità, il dialogo immanente e trascendente con la realtà.

Si sottolinea il primo aspetto: la bellezza. L'origine degli scritti di Solov'ev sulla bellezza era precisamente il desiderio di vedere l'uno nell'altro. Una realtà isolata è brutta. Per illustrarlo, Solov'ev porta l'esempio del diamante. La sua composizione chimica è la stessa di quella del carbone; ma mentre questo soffoca la luce, il diamante la fa trasparire. Si può, quindi, definire la bellezza come «trasformazione della materia per mezzo dell'incarnazione in essa di un principio superiore, sopramateriale»³⁹.

Così Cristo incarnato è la bellezza suprema, perché è l'irradiazione del Padre.

Da ciò segue che ogni vera bellezza è cristologica e dall'altra parte che ogni realtà deve essere vista come bella. Lo stato della diafanità, della trasparenza di Cristo, arriverà alla sua perfezione nel giorno in cui si vedrà Dio in tutto (1Cor. 15, 28). Al presente si notano in diverse creature diversi gradi della loro *sofianità*. Ma tutte sono destinate a far vedere la luce di Cristo nella gloria. La sofiologia è quindi lo sforzo di vedere il mondo come "il cielo sulla terra", "liturgicamente", scrive S. Bulgakov⁴⁰: «Chi ha visitato la chiesa Santa Sofia di Costantinopoli e

³⁸ V. Solov'ev, *Opere*, ed. Prosveschenie, Sankt Peterburg, 1907 [in russo]; ristampa Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles, 1966, vol. XII, pagg. 80 segg.

³⁹ *Ibidem*, vol. VI, pagg. 35 segg.

⁴⁰ S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, Williams and Norgate, London, 1937, pag. 13.

chi è stato impressionato da ciò che vi si rivela, sarà arricchito per sempre con una nuova conoscenza del mondo in Dio, cioè della Sapienza divina».

Si può quindi concludere che per entrare nel territorio della sofiologia russa, bisogna afferrare il suo aspetto iconico, la trasparenza delle nozioni, allora in tal caso essa è una sintesi di cosmologia, di antropologia, di teologia. Apparirà come un elemento unitivo di tutte le conoscenze e dei nostri sforzi. Si potrà allora dire con Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo»⁴¹.

Conclusione

Dopo aver toccato tanti problemi diversi è difficile trarre una conclusione sistematica. Si preferisce quindi terminare con un'esortazione iconografica. In una nuova cappella del Vaticano, chiamata *Redemptoris Mater*, sulla parete che rappresenta la Gerusalemme celeste, vi sono delle triadi di santi orientali insieme con i santi occidentali. Attorno a un tavolino siedono Giovanni Damasceno, Tommaso d'Aquino e Gregorio Palamas. In cielo riescono senza dubbio a intendersi bene. Si spera che una simile intesa sia realizzabile per i cristiani anche sulla terra.

⁴¹ F. M. Dostoevskij, *Idiot*, cap. V, vol. II, ed. I. P. Ladyžnikov, Berlin, 1920, pag. 85 [in russo], trad. it. *L'idiot*, Einaudi, Torino, 2000.

Bibliografia generale

- Alfaro, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1952.
- «Trancendencia e inmanencia de lo sobrenatural», in *Gregorianum*, 38, 1957, pagg. 5-50.
- Balthasar, H. Urs, von, «Mysterium paschale», in J. Feiner e M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia, 1971.
- *Liturgie Cosmique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1947.
- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1932-1967.
- *La dottrina dell'elezione divina*, ed. it. a cura di A. Moda, Utet, Torino, 1983.
 - «Evangelo e legge», in id., *Volontà di Dio e desideri umani*, tr. it. a cura di E. Genre, Claudiana, Torino, 1986, pagg. 147-71.
- Beintker, M., «Das Schöpfercredo in Luthers Kleinem Katechismus. Theologische Erwägungen zum Ansatz seiner Auslegung», in id., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, pagg. 110-26.
- Berdiaev, N., *Lettres philosophiques*, IV, Librairie des Cinq Continents, Paris, 1970.
- Bérubé, C., *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1997.
- Bonhoeffer, D., *Creazione e caduta*, tr. it. a cura di M. Rüter e I. Tödt, Queriniana, Brescia, 1992.
- *Sequela*, tr. it. a cura di M. Kuske e I. Tödt, Queriniana, Brescia, 1997.
- Borriello, L., Caruana, E., Del Genio, M. R. e Suffi, N. (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1998.
- Bulgakov, S. N., *The Wisdom of God*, Williams and Norgate, London, 1937.
- *La luce senza tramonto*, Ed. Lipa, Roma, 2002.
- Calvino, G., *Istituzione della Religione cristiana*, Utet, Torino, 1971.

- Capánaga, V., «La deificación en la soteriología augustiniana», in *Augustinus Magister*, II (Actes du Congrès International Augustinien, 1954, Paris), Etudes augustinianes, Paris, 1955, pagg. 745-54.
- Carbone, V., *L'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo sant'Agostino*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1961.
- Chadwick, H., «Note sur la divinisation chez saint Augustin», in *Revue des Sciences religieuses*, 76, 2002, pagg. 246-48.
- Chapot, F. e Laurot, B. (a cura di), *Corpus de prières grecques et romaines*, Brepols, Tournhout, 2001 (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 2).
- Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*, tr. it. a cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma, 1993.
- Clément, O., «Aperçu sur la théologie de la personne dans la "diaspora" russe en France», in N. Struve (a cura di), *Mille ans de christianisme russe*, 988-1988, YMCA, Paris, 1989.
- Colombo, C., *De Gratia*. Pro manoscritto, Ed. Seminario Arcivescovile, Venergono Inf., 1956.
- Colombo, G., «Sull'antropologia teologica», in *Teologia*, 20, 1995, pagg. 223-60.
- Commissione teologica internazionale, «Alcune questioni sulla teologia della redenzione (1994)», in *Enchiridion Vaticanum*, XIV, EDB, Bologna, 1997, pagg. 1020-1139.
- Congar, Y., *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Ed. du Cerf, Paris, 1975.
- «Situation ecclésiologique au moment de "Ecclesiam suam" et passage à une église dans l'itinéraire des hommes», in Aa.Vv., «*Ecclesiam suam. Première lettre Encyclique de Paul VI*», Colloque international, Rome, 24-26 octobre 1980, Ed. Studium, Brescia-Roma, 1982.
- Cothenet, E., Ledeur, E. et al., «Imitation du Christ», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, coll. 1536-1601, Beauchesne, Paris, 1957.
- Dalmais, I. H., «Divinisation, II. Patristique grecque», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, coll. 1376-89, Beauchesne, Paris, 1954.
- De Libera, A., *Eckhart, Suso e Taulero o la divinizzazione dell'uomo*, Borla, Roma, 1999.
- De Lubac, H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Ed. du Cerf, Paris, 1952².
- *Paradoxes*, Aubier, Paris, 1959.
 - *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris, 1965.
- Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano, 1981.
- Dostoevskij, F. M., *Ricordi dal sottosuolo*, Longanesi, Milano, 1961.
- *L'idiota*, Einaudi, Torino, 2000.

- Ebeling, G., *Lutero. Un volto nuovo*, tr. it., Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970.
- «Barths Ringen mit Luther» in id., *Lutherstudien*, III, Mohr, Tübingen, 1985, pagg. 428-573.
- Eckhart, M., *Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 1997.
- *Sermons 2: 31-59*, a cura di J. Anchelet-Hustache, Ed. du Seuil, Paris, 1978.
 - *Sermons 3: 60-86*, a cura di J. Anchelet-Hustache, Ed. du Seuil, Paris, 1979.
- Eicher, P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München, 1977.
- Enders, E., «Une interprétation du traité eckhartien du détachement», in *Revue des sciences religieuses*, 70/1, 1996, pagg. 7-17.
- Ermete Trismegisto, *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, Introduzione di G. Filoramo, a cura di M. B. M. Tordini Portogalli, TEA, Milano, 1991.
- Evdokimov, P., *La femme et le salut du monde*, Casterman, Tournai-Paris, 1958.
- *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961.
- Fabbri, R. (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna, 1996.
- Ferrario, F., «Per una teologia evangelica della creazione. La lezione di Karl Barth» in *Protestantesimo* 47 (1992), pagg. 258-84.
- *Libertà di credere*, Claudiana, Torino, 2000.
- Festugière, A.-J., «Divinisation du chrétien», in *La Vie spirituelle*, 59, 1939, pag. 90.
- *Ermetismo e mistica pagana*, Il Melangolo, Genova, 1991.
- Florenskij, P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano, 1998².
- Florovsky, G., *Aspects of Church History*, Nordland Pub. Co., Belmont, Mass., 1975.
- «Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie», in *Kyrios*, II, n. 1, Berlin, 1937.
 - «Les voies de la Théologie Russe», in *Dieu Vivant*, 13, Paris, 1949, pagg. 39-62.
 - «*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*», in *Eucharistirion, Mélanges offerts à A. Alivizatos*, Athènes, 1958, pagg. 70-9.
- Frank, S., «Ich und Wir», in D. Jakovlenko, *Der russische Gedanke*, Bonn, 1920-30, Jahrgang I, Heft I.
- *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris, 1958.
- Frankenberg, W., *Evagrius Ponticus*, Wedidmann Buchhandl, Berlin, 1912.

- Gaïth, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, ed. J. Vrin, Paris, 1953.
- Gratieux, A., *A. S. Kholmjakov et le mouvement Slavophile*, voll. 2, *Unam Sanctam 5/6*, Ed. du Cerf, Paris, 1939.
- Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2000.
- Gregorio Palamas, san, *Difesa dei santi esicasti*, introduzione, traduzione e note di Renato D'Antiga, Messaggero, Padova, 1989.
- Greshake, G., «La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia», in Aa.Vv., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia, 1975.
- «L'uomo e la salvezza di Dio», in K. H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia, 1983.
 - *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2000.
 - *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia, 2002.
- Gronchi, M., «Problemi e prospettive della soteriologia oggi», in P. Coda (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma, 1997, pagg. 146-52.
- Guarnieri, R., «Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XIV», in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965, pagg. 353-499.
- Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'Oro*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano, 1988.
- Habermas, J., «Wozu noch Philosophie?», in id., *Philosophisch-politische Profile*, Suchtkamp, Frankfurt an Main, 1971, pag. 35.
- Haight, R., «Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation», in *Theological Studies*, 55, 1994, pagg. 225-51, recensito da M. Gronchi, «Problemi e prospettive della soteriologia oggi», in P. Coda (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma, 1997.
- Hall, D. J., *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 1996.
- Haueherr, I., *Carità e vita cristiana*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1970.
- Iammarone, G., *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
- Ignazio di Loyola, san, *Esercizi spirituali*, trad. it., Unione Tipografica Torinese, Torino, 1976.
- Ivánka, E., von, *Platonismo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.
- Jossua, J. P., *Le Salut. Incarnation ou Mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Léon le Grand*, Ed. du Cerf, Paris, 1968.

- Jugie, M., «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, coll. 1769-70, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1932.
- Jüngel, E., *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1978.
- «Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis zwischen Dogmatik und Ethik», in id., *Barth-Studien*, Benziger-Mohn, Zürich-Gütersloh, 1982, pagg. 180-209.
 - *Dio, mistero del mondo*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1982.
 - «Per amor di Dio-chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*», in A. Mafeis (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia, 2000, pagg. 161-68.
 - *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, tr. it., Queriniana, Brescia, 2000.
- Kähler, M., *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, tr. it., D'Auria M., Napoli, 1992.
- Kinder, E. e Haendler, K. (a cura di), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.
- Küng, H., *Essere cristiani*, Mondadori, Milano, 1976.
- Ladaria, L. F., «Natura e soprannaturale», in B. Sesboüé (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo*, Piemme, Casale M., 1997, pagg. 326-60.
- Lohse, B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- Lloyd, A. C., «Parhypostasis in Proclus», in Aa. Vv., *Proclus et son influence* [Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin, 1985], Éditions du Grand Midi, Zürich, 1987, pagg. 145-57.
- Lonergan, B., *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1995.
- Lossky, N., *Histoire de la philosophie russe*, Payot, Paris, 1954.
- Lossky, V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985.
- Lutero, M., *La lettera ai Romani* (1515/16), ed. it. a cura di F. Buzzi, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1991.
- *Articoli di Smalcald*, ed. it. a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino, 1992.
 - *Il Piccolo Catechismo - Il Grande Catechismo*, ed. it. a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 1998.

- Lyonnet, S., «Le sens de ἐφ ὁ en Rom. 5. 12 et l'exégèse des Pères grecs» in *Biblica*, 36, IV, 1955, pagg. 436-56.
- Maffeis, A. (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia, 2000.
- Manaranche, A., *Pour nous les hommes. La Rédemption*, Fayard, Paris, 1984.
- Manselli, R., «L'inquisizione e la mistica femminile», in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, Università di Perugia, 20, 14-17 ottobre 1979, Todi (Accademia Tuterdina), 1983, pagg. 209-26.
- Marchesi, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*, Queriniana, Brescia, 1997.
- Matsoukas, N. A., *Il problema del male* (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XX, n. 22, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1976 [in greco].
- *Teologia dogmatica e simbolica*, Pournaras, Thessaloniki, 1999 [in greco].
- Meyendorff, J., «Ἐφ ὁ (Rm. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore» in *Studia patristica*, IV, 1961, pagg. 157-161.
- *Initiation à la Théologie Byzantine*, Ed. du Cerf, Paris, 1975.
 - «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII, coll. 81-107, Beauchesne, Paris, 1984.
- Miquel, P., «La naissance de Dieu dans l'âme», in *Revue des Sciences Religieuses*, 35, 1961, pagg. 378-406.
- *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Qiqajon, Magnano, 1998.
- Moioli, G., «Teologia spirituale», in S. De Fiores e T. Goffi (a cura di), *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Ed. Paoline, Roma, 1979, pagg. 1597-1609.
- Molari, C., «La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica», in Associazione teologica italiana, *La salvezza cristiana. Atti del VI Congresso nazionale*, Cittadella, Assisi, 1975, pagg. 41-57.
- Moltmann, J., *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1998.
- Monod, J., *Il caso e la necessità*, tr. it., Mondadori, Milano, 1970.
- Mühlen, H., «La dottrina della grazia», in R. Vander Gucht e H. Vorgrimler (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, ed. it. Città Nuova, Roma, 1972, pagg. 161-210.
- Pépin, J., «Stilla aquae modica multo infusa vino, Ferrum ignitum, Luce perfusus aër. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale, *Miscellanea André Combes*, 1», in *Divinitas*, 11, 1967, pagg. 331-75.
- Pesch, O. H., «Gesetz un Gnade», in F. Böckle et al. (a cura di), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. XIII, Herder, Freiburg i. Br., 1981.
- Plotinus, *Plotini Opera*, a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, 3 voll., Oxford

- University Press, Oxford, 1964-82 (Plotini, *Enneadi*, trad. it. a cura di R. Radice, Mondadori, Milano, 2002).
- Evagrio Pontico, *Praktikos (Sources Chrétien)*, Ed. du Cerf, Paris, 1971.
- Porete, M., *Lo specchio delle anime semplici*. Prima versione italiana commentata con il testo mediofrancese a fronte, tr. di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.
- Procli, *Tria opuscula*, a cura di H. Boese, W. De Gruyter, Berlin, 1960.
- Rhomanidis, J. S., *Il peccato originale*, tesi di dottorato discussa presso la Facoltà di Teologia della città di Athinai, 1957 (*Ibidem*, Domos, 1989² [in greco]).
- Rostagno, S. (a cura di), *Barth contemporaneo*, Claudiana, Torino, 1990.
- Russo, G., «Rahner and Palamas: a Unity of Grace», in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 32, n. 2, 1988, pagg. 173-4.
- Scheffczyc, L., «Il compito della teologia di fronte all'odierna problematica della redenzione», in Aa.Vv., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia, 1975, pagg. 9-18.
- Schillebeeckx, E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980.
- Serretti, M. (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.
- Sesboüé, B. (a cura di), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo*, Piemme, Casale M., 1997.
- Siassos, L. C., *Innamorati della verità. Ricerche sulle origini e la costituzione della gnoseologia teologica secondo Proclo e Dionigi l'Areopagita*, (Annuario della Facoltà di Teologia, t. XXVIII, n. 45, Università di Thessaloniki), Thessaloniki, 1984 [in greco].
- Silesius, A., *Il Pellegrino Cherubino*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1992.
- Skaltsas, G., «Le péché comme aliénation de la liberté autonome de l'homme, selon la théologie orientale» in Académie International des Sciences Religieuses, *Le péché*, a cura di J. Doré, Ed. du Cerf, Paris, 2001.
- Sobrino, J., *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi, 2001.
- Soloviev, V., *Opere*, ed. Prosveschenie, Sankt Peterburg, 1907 [in russo]; ristampa Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles, 1966.
- Spáčil, Th., *Doctrina theol. Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1935.
- Špidlík, T., *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1971.
- *La sophiologie de S. Basile*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1981.
- *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1988.

- «La preghiera del cuore. Un confronto fra “Oriente e l’Occidente”», in Y. Spiteris e B. Ganesin, *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, pagg. 63-81.
- *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Edizioni di San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
- *L’idea russa*, Ed. Lipa, Roma, 1995.
- Spiteris, Y., *Palamas: La grazia e l’esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma, 1996.
- Trapè, A., *Sant’ Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova, Roma, 1987.
- Turrado, A., «Eres templo de Dios (La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según S. Agustín)», in *Revista Augustiniana de Espiritualidad*, 7, 1966, pagg. 21-56; pagg. 203-31; pagg. 331-281; 8, 1967, pagg. 153-90, pagg. 363-406; 9, 1968, pagg. 173-99; 10, 1969, pagg. 367-92.
- Vletsis, A., *Il peccato originale nella teologia di Massimo il Confessore*, Tertios, Katerini, 1998 [in greco].
- Ware, K., «Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-énergie», in *MEPR*, 23, 1975, pag. 49.
- Weinberg, S., *I primi tre minuti*, tr. it., Mondadori, Milano, 1977.
- Wicks, J., «Luther, Martin», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, coll. 303 segg., Beauchesne, París, 1976.
- Williams, N. N., *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999.
- Yangazoglou, S., *Comunione della deificazione. La sintesi fra Cristologia e Pneumatologia nell’opera di san Gregorio Palamas*, Domos, Athinai, 2001 [in greco].
- Yannaras, C., *La metafisica del corpo. Studio su san Giovanni Climaco*, Dodoni, Athinai, 1971 [in greco].
- *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*, Domos, Athinai, 1992 [in greco].
- Zelinskij, V., «Questa malattia non è per la morte», in Aa.Vv., *L’Occidente visto dall’Oriente*, Qiqajon, Bose, 2001.
- Zizioulas, J., *L’être ecclésial*, Labor et fides, Genève, 1981 (ora in J. Zizioulas, *Being as communion*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1985).

Nota sugli autori

Franco Arduzzo è docente di teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale - sezione di Torino.

Fulvio Ferrario è docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica Valdese di Roma.

Lambros C. Siassos è docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Università di Salonicco.

Tomás Špidlík è docente emerito di teologia orientale presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma.

Yannis Spiteris è docente di teologia orientale presso la Pontificia Università Lateranense di Roma e arcivescovo di Corfù, Zante e Cefalonia.

Stavros Yangazoglou è ricercatore presso la Facoltà Teologica dell'Università di Salonicco.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, 2003.

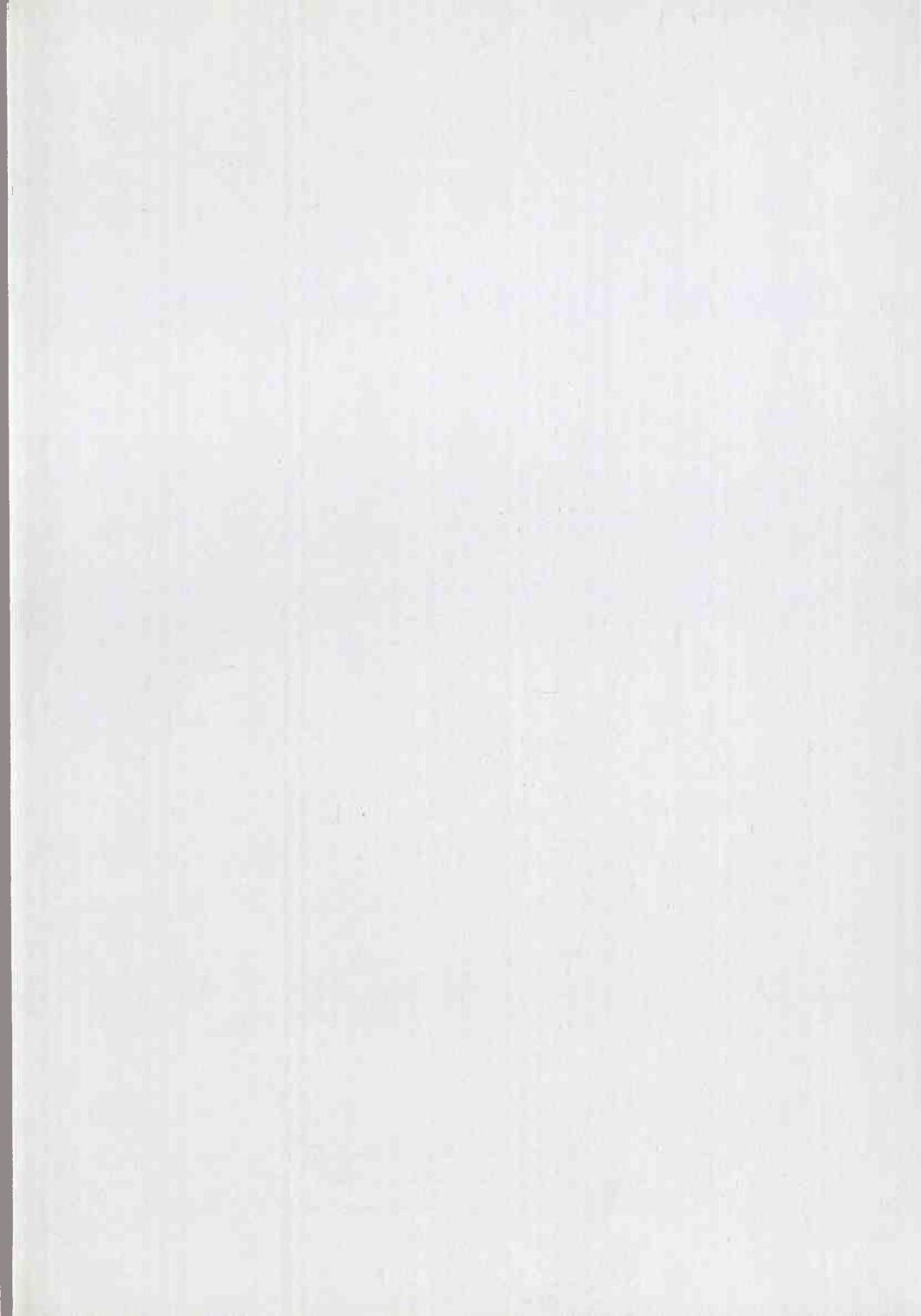
Andrea Pacini (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, 2003.

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, 2002.

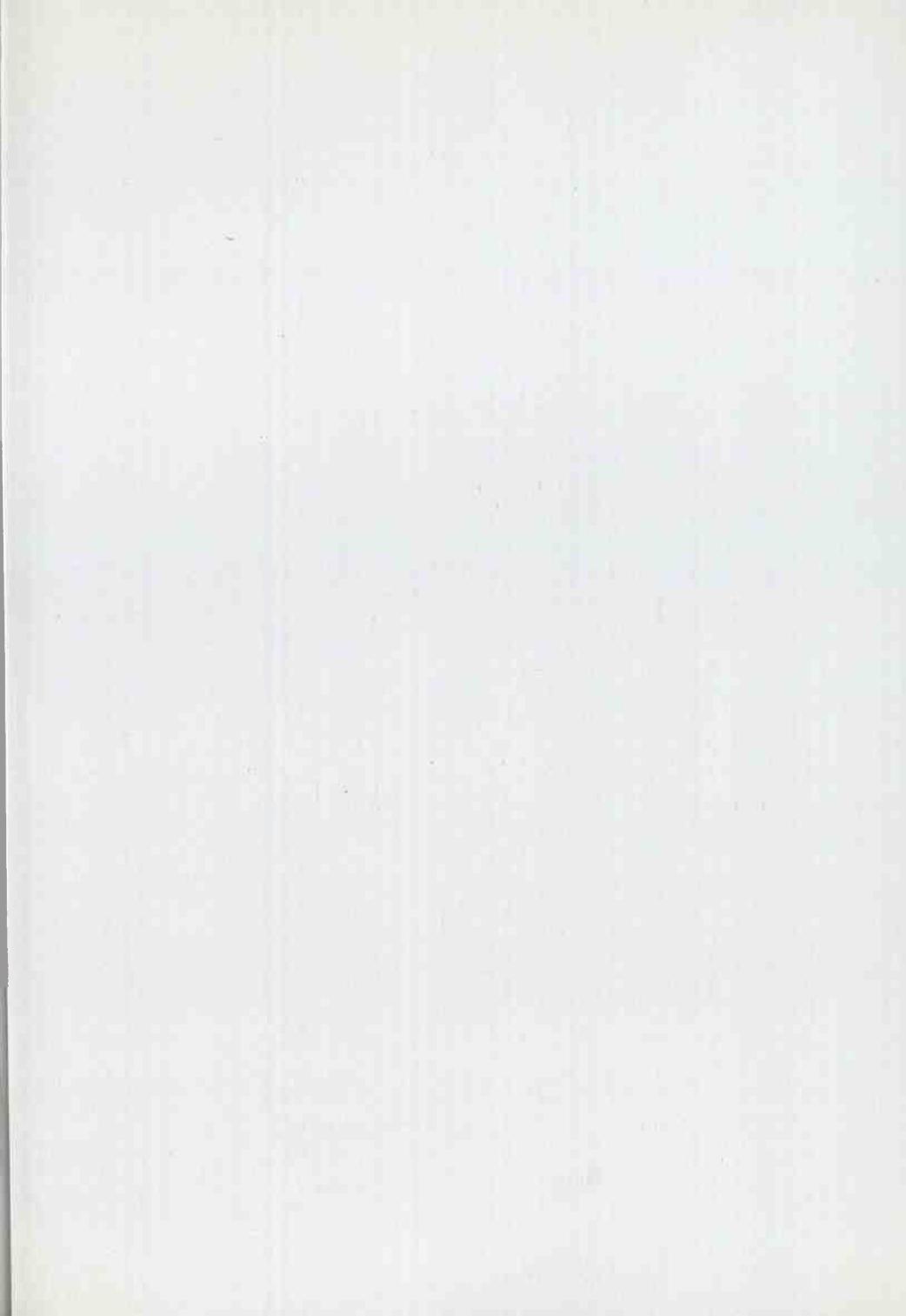
Collana Gli Classici della Scienza Religiosa Cattolica
Eduardo Valtellini

Autore: Valtellini, Eduardo. Titolo: L'antico e il nuovo. Testi di teologia antica e moderna. Vol. 1. Pubblicazione: Roma, 1900. Formato: 25x35 cm. Pagine: 200.
Autore: Valtellini, Eduardo. Titolo: L'antico e il nuovo. Testi di teologia antica e moderna. Vol. 2. Pubblicazione: Roma, 1900. Formato: 25x35 cm. Pagine: 200.
Autore: Valtellini, Eduardo. Titolo: L'antico e il nuovo. Testi di teologia antica e moderna. Vol. 3. Pubblicazione: Roma, 1900. Formato: 25x35 cm. Pagine: 200.

Finito di stampare nel mese di maggio 2004
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (To)
Grafica copertina di Gloriano Bosio



L'anno di un nuovo inizio di maggio 2008
dove l'ipoteca corrisponde alla sua storia.
Grazie soprattutto di Gianfranco Debole





Di fronte alla domanda sul senso ultimo dell'esistenza che riemerge in forme differenziate nell'epoca post-moderna, e di fronte alle variegate offerte di salvezza avanzate da altre religioni o nuovi movimenti religiosi, la proposta cristiana riguardo alla salvezza è sollecitata a riproporsi in modo efficace.

I saggi pubblicati nel volume presentano in modo sintetico ma suggestivo i diversi aspetti della salvezza cristiana, così come sono compresi e vissuti nelle chiese di Oriente e di Occidente. Gli apporti della tradizione cattolica, della teologia ortodossa e della riforma protestante danno ragione della ricchezza di significati della salvezza cristiana, di cui viene privilegiata in particolare la dimensione mistica e esperienziale.

Il volume permette un accostamento semplice a temi complessi, proponendo piste di risposta agli interrogativi esistenziali e spirituali che coinvolgono l'uomo di oggi e apre prospettive per una riflessione ecumenica su un tema che è centrale per la vita cristiana.

€ 16,00

