

## Di quale vita trinitaria siamo resi partecipi?

Un confronto fra una visione cattolica e una ortodossa

---

*Palma Ventrella*<sup>1</sup>

Sono in cammino i Tre Angeli, con il loro bastone di pellegrini inchinato verso *terra*. Dimenticando il cammino percorso, procedono dritti. Non si voltano indietro avanzando, ma insieme camminano nella direzione verso cui li spinge lo Spirito – fiaccole ardenti, visioni di torce, bagliori di fuoco. Qualunque sia il punto già raggiunto, protesi con tutto il loro essere si slanciano, sempre nella stessa linea: sforzarsi di raggiungere colui il cui amore li ha rapiti. Ti hanno fatto per loro. Nessuna pace per il loro cuore, fintantoché loro non trovino in te riposo, fintantoché il tuo cuore non trovi in loro il suo riposo. Non tocca a te fare il cammino, se non gli ultimissimi passi, a te lasciati. Da tutta l'eternità hanno preso la strada verso il tuo paese. Ultimo posto avanzato dell'Amore!<sup>2</sup>.

La descrizione poetica che Ange fa dell'icona della Trinità rubleviana vuole esprimere, nella figura dei tre angeli viandanti, tutto il mistero del Dio trino che, pellegrino, si incammina verso la «terra», verso l'uomo di ogni dove e di ogni tempo, rendendolo partecipe, come scrive Pietro nella seconda lettera, della «sua natura divina» (cf. *2 Pt* 1, 4), ma di *quale* «natura divina» siamo resi partecipi? La domanda, che ci poniamo e a cui intendiamo rispondere con il presente stu-

---

1 La autora es de nacionalidad italiana. Licenciada en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y doctoranda, a punto de defender su tesis, en la misma Universidad. pamelaventrella@yahoo.it

2 D. ANGE, *Dalla Trinità all'Eucarestia, L'icona della Trinità di Rublev*, tr. S. Babolin, Milano 1984, 267.

dio mediante un confronto fra Occidente e Oriente cristiano, è strettamente correlata al nesso che intercorre fra Trinità *immanente* e Trinità *economica*, che è visto in modo distinto dalle due confessioni, una differenziazione che starebbe perfino a fondamento della controversia *filioquista*, poiché, in effetti, alla base della posizione latina a riguardo dell'origine eterna della terza Persona divina vi è «l'identificazione dell'ordine dell'esistenza eterna delle ipostasi con l'ordine dell'economia»<sup>3</sup>. L'identità latina tra *missioni temporali* e *processioni eterne* e la distinzione ortodossa tra *energia* ed *essenza* sono, dunque, fra loro discordanti? Contrastanti sarebbero, di conseguenza, anche le visioni delle due Tradizioni a riguardo della partecipazione dell'uomo alla natura divina? Vogliamo proprio partire dalla riflessione che le due Chiese fanno sulla relazione fra Trinità *ad intra* e *ad extra*, portando il nostro *focus* su ciò che essa significa per la dottrina latina della *grazia* e per la *divinizzazione* ortodossa, e lo faremo attraverso due Autori che si sono maggiormente distinti nella trattazione del tema, e che hanno trovato grande accoglienza nelle confessioni di appartenenza: Karl Rahner<sup>4</sup> e Gregorio Palamas<sup>5</sup>. In primo luogo ripercorreremo, dunque, l'assioma rahneriano, assunto

3 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, tr. P. Crespi, Brescia 1999<sup>2</sup>, 463. Ciò è sostenuto da Forte, il quale asserisce che vi è un livello ermeneutico nella problematica del *Filioque*, «nel quale si confrontano due modi, due forme di esperienza spirituale, due paradigmi del 'teologizzare'», i cui termini di distinzione sono riscontrabili proprio «nel modo diverso di intendere il rapporto fra la Trinità immanente e la Trinità economica, fra il "Deus revelatus" e il "Deus absconditus"»: B. FORTE, *Trinità come storia*, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 127.

4 Karl Rahner (1904-1984) nasce a Friburgo di Bresgovia (Germania) il 5 marzo 1904; a diciotto anni entra nella Compagnia di Gesù, studia teologia e filosofia a Friburgo (con Heiddeger) e si laurea nel 1936 a Innsbruck dove inizia la sua docenza. Perito conciliare del Vaticano II, nel 1965 fonda la rivista internazionale di teologia *Concilium* con Congar e Schillebeeckx. Dopo la docenza nel 1965 a Monaco di Baviera, come successore di Guardini, e nel 1967 a Münster, rientra nuovamente a Monaco come professore onorario alla Scuola superiore di filosofia dei Gesuiti. Trasferitosi a Innsbruck nel 1982 muore il 30 marzo 1984.

5 Di Gregorio Palamas (1297-1359) è possibile parlare «secondo tre prospettive: come monaco dell'Athos, che vive intensamente la propria tradizione spirituale e la diffonde con vigore ed efficacia; come teologo bizantino che scrive la sua opera provocato da una polemica sulla pratica della preghiera esicasta; come santo vescovo di Tessalonica, canonizzato appena dieci anni dopo la sua morte». Della sua vita distinguiamo tre momenti fondamentali: il primo periodo che comprende i primi 40 anni vissuti come monaco dell'Athos; il secondo (1337-1347) che lo vede protagonista della polemica con Barlaam (per i santi esicasti) e, successivamente, con Acindino e Niceforo (su argomenti dottrinali, semplicità di Dio e natura della divinizzazione dell'uomo); l'ultimo periodo che va dall'elezione a metropolita di Tessalonica (1347) fino alla sua morte (1359): Cf. M. TENACE, *Introduzione*, in G. PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, ed. M. Tenace, Milano 2005, 81.

con le esplicitazioni dalla Commissione Teologica Internazionale, e la dottrina di Palamas del XIV secolo, recepita ancora oggi all'unanimità dalla teologia ortodossa, per poi, infine, porre le due visioni a confronto.

## 1. Il *Grundaxiom* rahneriano

*Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*: questo il titolo del saggio di Rahner scritto per *Mysterium salutis* e riproposto successivamente come volume dal titolo *La Trinità*. Destinata ad avere una grande notorietà, la trattazione della dottrina trinitaria del teologo tedesco si colloca in quel rinnovamento teologico, inserito all'interno del movimento culturale della Modernità, che condurrà il gesuita a presentare due fondamentali novità: la sostituzione del termine *persona* con *modi distinti di sussistenza* ed il famosissimo *Grundaxiom*, «*La Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa*»<sup>6</sup>, che esamineremo di seguito.

Lo sviluppo teologico-trinitario di Rahner parte proprio dall'amara constatazione di una Trinità soltanto professata e di un monoteismo effettivamente vissuto:

tutto ciò però non potrà far sì che si sorvoli sul fatto che i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei 'monoteisti' nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata<sup>7</sup>.

Il principale intento del teologo sarà quello, dunque, di «restituire alla dottrina trinitaria il posto che le conviene, [di] "portare la Trinità sulla terra"»<sup>8</sup>, di non isolare il trattato sulla Santissima Trinità dall'insieme della dogmatica<sup>9</sup>, e quindi

6 K. RAHNER, *La Trinità*, tr. C. Danna, Brescia 2004, 30.

7 K. RAHNER, *La Trinità*, 21.

8 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?*, in G. SALATIELLO, ed., *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 156.

9 «Il Trattato sulla Santissima Trinità rimane piuttosto isolato nell'insieme della dogmatica. Per dirla francamente (e ovviamente in modo iperbolico e generalizzando): nella dogmatica, una volta che questo trattato è stato spiegato, non se ne parla più in seguito. La sua funzione nel complesso della dogmatica è vista solo confusamente. Questo mistero sembra essere stato comunicato come fine a se stesso. Esso, anche dopo la sua rivelazione, rimane come *realtà* chiuso in se stesso»: K. RAHNER, *La Trinità*, 23.

dalla vita vissuta, così come aveva fatto la neoscolastica del XX secolo con le teologie dell'incarnazione e della grazia. Rahner si distacca completamente da quella cristologia che, da Agostino in poi, ha trattato della dottrina dell'incarnazione riferendosi alla possibilità «che ciascuna delle Persone divine (a condizione che Dio liberamente lo voglia) possa divenire uomo e che, quindi, l'incarnazione di questa determinata Persona divina non esprima nulla circa la proprietà intradivina di *questa Persona*»<sup>10</sup>, e quindi nulla circa la Trinità. Allo stesso modo egli si discosta da quel trattato che spiega la grazia di Cristo come «grazia *'Dei' hominis* e non come grazia del *'Verbum' incarnatum in quanto Logos*»<sup>11</sup>. Sia la cristologia che la dottrina della grazia nella neoscolastica hanno fatto emergere una teologia piuttosto *unitaria-sostanziale* che *personale-trinitaria* esiliando la trinitaria dalle altre dottrine teologiche e relegandola nel trattato del *De Deo Trino*, secondario e marginale rispetto al *De Deo Uno* nel quale sembrerebbe essere compendiato tutto quello che in Dio è importante per noi<sup>12</sup>. La motivazione di una tale differenziazione circa i due trattati (*De Deo uno* e *De Deo Trino*), nella trattazione tomistica di Dio, il Nostro la ritrova nell'impostazione occidentale, in netta opposizione a quella greca, della dottrina della Trinità che si occupa primariamente dell'unità essenziale e, secondariamente, della tri-personalità. L'Autore, perciò, allontanandosi dall'Occidente latino di impronta piuttosto agostiniana che, riconoscendo l'immagine della Trinità nell'anima umana, mette in evidenza maggiormente l'analogia psicologica rispetto alla storia della salvezza favorendo così l'unità dell'essenza rispetto alla diversità delle Persone<sup>13</sup>, pone come punto di partenza della sua trinitaria l'impostazione teologica greca secondo cui il Padre è la fonte del Figlio e dello Spirito.

Il Verbo e lo Spirito sono, dunque, le due modalità nelle quali è espressa eternamente e temporalmente l'autocomunicazione di Dio, la quale è «necessariamente una e trina e fa sì che la storia della salvezza sia quello che essa è:

---

10 K. RAHNER, *La Trinità*, 21-22.

11 K. RAHNER, *La Trinità*, 23.

12 Cf. K. RAHNER, *La Trinità*, 26.

13 «Si parte da un concetto filosofico di conoscenza e di amore, immanente al mondo e, muovendo da *questo*, si sviluppa un concetto della parola e dell'inclinazione dell'amore, ma al termine dell'applicazione speculativa di questi concetti alla Trinità si è costretti a confessare che tale applicazione fallisce, essendo rimasti impigliati nel concetto "essenziale" di conoscenza e di amore, perché non si ha la possibilità né è lecito sviluppare un concetto "personale", "nozionale", della parola e dell'inclinazione dell'amore muovendo dall'esperienza umana: altrimenti la Parola che conosce e lo Spirito che ama dovrebbero avere a loro volta una parola e uno spirito come persone che da essi procedono»: K. RAHNER, *La Trinità*, 28.

l'offerta totale di Dio stesso per mezzo di Cristo all'essere umano, che è creato come il destinatario dell'autocomunicazione di Dio e che è reso capace dallo Spirito di ricevere il libero dono di Dio»<sup>14</sup>. L'incarnazione e la grazia sono quelle «prove dogmatiche»<sup>15</sup> che permetteranno al teologo gesuita di argomentare il suo noto assioma: «il principio [...] che presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina) potrebbe venir così formulato: *la Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa*»<sup>16</sup>. La Commissione Teologica Internazionale nel documento *Teologia, Cristologia, Antropologia* del 1981, affrontando il rapporto tra la cristologia e la rivelazione della Trinità, mette in evidenza il rivelarsi della Trinità nell'*economia* salvifica convalidando, con una maggiore chiarificazione, il *Grundaxiom*, che espliciterà correttamente «nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza»<sup>17</sup>. In questo modo la Commissione salvaguarda dal rischio di necessità di natura Dio e la sua libertà esprimendo meglio il «viceversa» rahneriano, molto spesso frainteso suscitando «forte opposizione quando è stato inteso nel senso di una totale corrispondenza e reciprocità tra le due parti dell'assioma»<sup>18</sup>. Il gesuita Ladaria spiega il controverso «*umgekehrt*» scrivendo che non si tratta «unicamente del fatto che l'economia della salvezza ci rimanda alla Trinità in sé, ma anche di assicurare che è essa stessa quella che nell'economia della salvezza si rende realmente presente. Questo e non qualcos'altro vuole dire, a mio parere, la seconda parte dell'assioma fondamentale»<sup>19</sup>.

In tal senso non si vuole identificare perfettamente la Trinità *immanente* con quella *economica*, come se la Trinità avesse dovuto, in qualche modo, completarsi nell'economia<sup>20</sup> o esaurirsi in essa, ma si vuole indicare che se Dio avesse deciso liberamente di comunicarsi avrebbe dovuto farlo necessariamente nello stesso

---

14 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, in K. RAHNER, *La Trinità*, 7.

15 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

16 K. RAHNER, *La Trinità*, 30.

17 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)*, in *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 200.

18 L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, tr. M. Zappella, Milano 2004, 50.

19 L. F. LADARIA, *La Trinità*, 53.

20 «Bisogna guardarsi ugualmente da ogni confusione immediata tra l'evento Gesù Cristo e la Trinità. Non è vero che la Trinità si sia costituita solo nella storia della salvezza, con l'Incarnazione, con la croce e con la risurrezione di Gesù Cristo, quasi che Dio avesse avuto bisogno d'un processo storico per divenire trinitario»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)*, 200-201.

modo, per mezzo del Figlio e dello Spirito<sup>21</sup>. Rahner cercherà, dunque, di dimostrare come la Trinità sia il mistero di salvezza per eccellenza, andando contro quelle formulazioni che, «nate per difendere e illustrare verità basilari della fede, sono finite per essere interpretate in maniera tale da impedire ai cristiani di recepire la novità della rivelazione e di percepire la loro vocazione di poter fare l'esperienza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo»<sup>22</sup>. L'assioma, riconnettendo, perciò, la Trinità *ad intra* con la Trinità *ad extra*, reimposterà il rapporto tra l'incarnazione e il Figlio, e, tema specifico di nostro interesse, la relazione tra il mistero della grazia e le Persone divine, ponendo così come realtà salvifica centrale il mistero trinitario<sup>23</sup>. Prima di trattare della seconda identificazione, necessitiamo sintetizzare ciò che Rahner asserisce della prima.

### 1.1. L'incarnazione del Verbo

Il *Grundaxiom*, in un «caso [...] è verità di fede definita: Gesù non è semplicemente Dio in generale, ma il Figlio; la seconda divina Persona, il Logos di Dio, è uomo, lui e solamente lui»<sup>24</sup>. Il teologo gesuita afferma che l'incarnazione può essere intesa come quel «caso» che comprova il rapporto proprio di una Persona divina con il mondo escludendo che le relazioni *ad extra* delle Persone divine siano semplicemente appropriate<sup>25</sup>, poiché l'incarnazione del *Logos* permette di svelare ciò che è peculiare alla seconda Persona divina, di «rivelare qualcosa che sia proprio (*proprium*) del *Lógos in quanto Lógos* [...]»<sup>26</sup> escludendo che *qualsiasi* Persona divina avrebbe potuto incarnarsi e che, quindi, vi sia un'interpretazione univoca del concetto di *hypóstasis*:

---

21 Ladaria aggiunge che «d'altra parte, però, una volta stabilito questo principio generale, la cosa più ragionevole sembra essere quella di rinunciare a ulteriori determinazioni. Sappiamo che l'economia della salvezza non esaurisce il mistero di Dio, e sembra pertanto una speculazione inutile e senza fondamento cercare di stabilire i limiti di ciò che Dio, profondamente coerente con sè, avrebbe potuto o meno fare. Dobbiamo affermare la libertà di Dio nella comunicazione di sè e nelle caratteristiche concrete con cui questa comunicazione trinitaria ha avuto luogo»: L. F. LADARIA, *La Trinità*, 64.

22 M. GONZÁLEZ, *Trinità «economica» e Trinità «immanente» dibattito e prospettive I*, in *NuUm* 18/1 (1996), 102.

23 Cf. M. GONZÁLEZ, *Trinità «economica» e Trinità «immanente»*, 106.

24 K. RAHNER, *La Trinità*, 31.

25 Secondo la dottrina della appropriazioni le attività compiute nella storia della salvezza sono attribuite ad una Persona divina, ma non le sono proprie poiché il Padre crea, il Figlio redime, lo Spirito santifica, ma le Persone agiscono sempre insieme.

26 C. M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, tr. G. Volpe, Brescia 1997, 216.

qui 'fuori' della vita intradivina, nel mondo stesso, accade qualcosa che non è semplicemente evento del Dio tripersonale, operante come unico Dio nel mondo con la causalità efficiente, bensì un qualcosa che si addice solamente al Logos e che è storia di una Persona divina in distinzione dalle altre Persone divine<sup>27</sup>.

Secondo Rahner «ammettere l'incarnazione di una persona diversa dalla seconda implicherebbe che, in fondo, non ci dice nulla né di specifico sul Verbo in sé né sulla vita intratrinitaria, se anche un'altra persona avrebbe potuto indifferentemente svolgere la *functio hypostatica*»<sup>28</sup>; mentre l'evento del Verbo incarnato permette il passaggio dall'*economia* alla *teologia*, dunque la *missione* temporale di Cristo trova il suo fondamento nella *processione* del Verbo, *missione* e *processione* sono la stessa realtà sotto aspetti diversi: «il *Lógos* è tale e quale appare nella rivelazione, quale *il* Rivelatore (non come *uno* dei possibili rivelatori) del Dio trino grazie al suo essere personale a lui solo proprio di *Lógos* del Padre»<sup>29</sup>. Il teologo tedesco giustifica l'incarnazione della seconda Persona della Trinità attraverso una motivazione «che parte da una prospettiva interna alla Trinità», e un'altra che «guarda il ruolo del Verbo *ad extra*, nella creazione»<sup>30</sup>. Da un lato necessariamente la seconda Persona divina avrebbe potuto incarnarsi in quanto *Logos* del Padre: soltanto «colui che sussiste come persona in quanto è generato eternamente come Figlio al modo del *verbum interiore* nell'atto del conoscere»<sup>31</sup> *ad intra* avrebbe potuto autocomunicare *ad extra* Dio. D'altra parte esiste tra il Logos e la natura umana assunta in Cristo «un rapporto più intimo e essenziale»<sup>32</sup>, poiché «la seconda Persona della Trinità rivela ed esprime se stessa nelle parole, nei gesti, nelle vicende di Gesù, non solo secondo una soggettività formale ma proprio per mezzo dell'umanità. Il Logos non dimora soltanto in Gesù, ma è l'ipostasi in cui l'umanità di Gesù sussiste»<sup>33</sup>. Tutto ciò che Rahner riferisce della dottrina

---

27 K. RAHNER, *La Trinità*, 31.

28 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999, 249.

29 K. RAHNER, *La Trinità*, 37.

30 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 253.

31 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 253.

32 K. RAHNER, *La Trinità*, 39. Rahner prosegue scrivendo che «la natura umana in genere è oggetto possibile della conoscenza e della potenza creatrice di Dio, perché e in quanto il *Lógos* è per sua essenza colui che può venir espresso nel non-divino, perché e in quanto egli è appunto la parola del Padre, nella quale il Padre può manifestarsi e può –liberamente– effondersi nel non-divino, e perché, quando ciò accade, si verifica propriamente ciò che noi chiamiamo natura umana».

33 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 255.

dell'incarnazione è fondamentale per la comprensione del rapporto fra Trinità e grazia, che esporremo di seguito.

## 1.2 La grazia e le Persone divine

Il «caso» del Verbo incarnato «non è un'eccezione, ma un paradigma»<sup>34</sup> che consente al gesuita di poter sviluppare una dottrina sulla grazia, sulle «relazioni non appropriate delle divine Persone con l'uomo giustificato»<sup>35</sup>, che è riassumibile nelle sue stesse parole:

ciascuna delle tre Persone divine si partecipa all'uomo, per grazia, nella sua peculiarità e differenza personale e questa comunicazione trinitaria (l'«inabitazione di Dio, la 'grazia increata', intesa non solo come partecipazione alla 'natura' divina, ma poiché si attua in un atto personale spirituale e libero, dunque da persona a persona, anche, e perfino primariamente, come partecipazione delle 'Persone') è il fondamento reale, ontologico della vita di grazia nell'uomo e (alle debite condizioni) della visione immediata delle tre divine Persone nello stato finale<sup>36</sup>.

Contrapponendosi ad una visione della grazia come esclusiva partecipazione dell'uomo alla natura divina, Rahner sottolinea come, nella grazia, Padre, Figlio e Spirito si relazionano alla creatura secondo la propria «personalità», sempre certamente relazionata alle altre due Persone. «L'auto-partecipazione dell'unico Dio si realizza nel triplice modo conforme alla vita intradivina. Se non fosse così si dovrebbe dire che le modalità dell'auto-comunicazione divina non siano Dio stesso, ma gli effetti dell'agire divino»<sup>37</sup>. Il teologo cattolico Kasper, argomentando l'assioma fondamentale rahneriano, scriverà che «la salvezza apportataci dal Figlio di Dio sta nel fatto che nello Spirito Santo noi diventiamo figli e figlie di Dio, nel fatto cioè che l'autocomunicazione del Padre, che per natura spetta al Figlio eterno di Dio, ci viene donata per grazia nello Spirito santo»<sup>38</sup>. Nel suo

34 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 240. Neri precedentemente scrive: «ma quanto accade in questo caso può con piena legittimità essere assunto come paradigma. Se infatti ciò accade una volta allora sono da respingere sia la tesi secondo cui quanto concerne la dimensione economica può applicarsi alla Trinità considerata nel suo insieme e ad ognuna persona considerata per sé sia la tesi per la quale nella dottrina trinitaria possono formularsi proposizioni soltanto riguardo alla dimensione immanente»: *Ibid.*, 239.

35 K. RAHNER, *La Trinità*, 40.

36 K. RAHNER, *La Trinità*, 41.

37 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria*, 160-161.

38 W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*: tr. D. Pezzetta, Brescia 2011<sup>9</sup>, 366.



saggio di antropologia soprannaturale *La grazia increata*, Rahner afferma che «in base alle fonti positive della fede, si può ammettere che l'attribuzione di determinate relazioni dell'uomo in grazia con le tre divine Persone non è pura appropriazione, ma vuole esprimere una relazione propria», e specifica ciò asserendo che «nella Sacra Scrittura, il Padre nella Trinità è nostro Padre e non è il Dio trino. Lo Spirito Santo abita in noi in una maniera particolare»<sup>39</sup>.

Il Nostro, come sintetizza bene LaCugna, distaccandosi ancora dalla neoscolastica che faceva rientrare la grazia nella categoria aristotelica di causalità *efficiente* (in cui la relazione di Dio con la creatura è estrinseca)<sup>40</sup>, ponendosi oltre la grazia attuale come effetto transitorio dello Spirito<sup>41</sup>, si rifà all'idea di causalità *quasi-formale*: «Dio [...] non concede (procura) alla sua creatura solo una partecipazione 'di sé' creando e donando delle realtà create e finite per mezzo della sua onnipotente causalità *efficiente*, ma egli dona realmente e nel senso stretto del termine *se stesso* in una causalità *quasi formale*»<sup>42</sup>.

Ciò che Rahner intende con *causalità formale* è chiarito in *Introduzione al cristianesimo*, in cui scrive che «nell'autocomunicazione Dio, nel suo essere assoluto, si rapporta all'esistente creato come causa formale, cioè che egli, nella creatura, originariamente non produce né realizza qualcosa di diverso da sé, bensì, comunicando la sua propria realtà divina, ne fa il costitutivo del compimento della creatura»<sup>43</sup>. Cosa intenda l'Autore per *autocomunicazione* da parte di Dio all'uomo lo esplicita nello stesso scritto, laddove afferma che:

non dobbiamo intendere questo termine nel senso che Dio, in una qualche rivelazione, direbbe qualcosa su di sé. Il termine "autocomunicazione" intende significare realmente che Dio nella sua realtà più propria si trasforma nel costitutivo dell'uomo stesso. Si tratta di un'autocomunicazione o autopartecipazione *ontica* da parte di Dio<sup>44</sup>.

39 K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 167.

40 «Aristotele aveva postulato quattro cause: formale, materiale, efficiente e finale. Secondo i neoscolastici la grazia –vera presenza divina– doveva rientrare in una categoria di Aristotele. Essa non poteva essere una causa formale, poiché ciò avrebbe cancellato la distinzione ontologica tra Dio e la persona umana (il creatore e la creatura sarebbero stati la stessa cosa, perché in possesso dello stesso essere)»: C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

41 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

42 K. RAHNER, *La Trinità*, 42.

43 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. C. Danna, Torino 1990, 168.

44 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 161-162.

L'autocomunicazione di Dio come «autopartecipazione *ontica*» alla realtà dell'uomo permette che la salvezza sia reale poiché Dio, pur restando trascendente, dona realmente sé stesso all'uomo:

naturalmente questa autocomunicazione divina, in cui Dio dona se stesso come principio costitutivo dell'esistente creato, senza perdere con ciò la sua assoluta indipendenza ontica, produce degli effetti "divinizzanti" nell'esistente finito a cui si dirige, effetti che, in quanto determinazioni di un soggetto finito, vanno concepiti a loro volta come finiti e creati<sup>45</sup>.

Scrive Neri che «Rahner ritiene che l'automanifestazione divina sia libera nell'*an*, ma non nel *quomodo*»<sup>46</sup>, in effetti il teologo tedesco afferma che

la partecipazione (che avviene alla creatura nella libertà della grazia), *se* avviene liberamente, può avvenire soltanto nel modo divino immanente delle due comunicazioni dell'essenza divina del Padre al Figlio e allo Spirito, poiché un'altra comunicazione non potrebbe affatto comunicare ciò che qui viene comunicato, cioè le Persone divine poiché esse sono nulla di diverso dal loro proprio modo di comunicazione<sup>47</sup>.

Quanto detto non esclude, perciò, ciò che la Commissione Teologica Internazionale ricorda nel documento del 1981: Dio «è più grande di ciò che possiamo sapere di lui» ma nello stesso tempo «la rivelazione cristiana ci assicura che questo "più" è sempre trinitario»<sup>48</sup>. Questo "più" è stato quello che la teologia orientale ha cercato di salvaguardare attraverso la dottrina delle *energie increate*, che esponiamo nel prossimo paragrafo.

## 2. La dottrina palamita

Il rapporto tra *economia* e *teologia* è alla base della dottrina che si è sviluppata con Gregorio Palamas nel XIV secolo e che oggi è considerata fondamentale e normativa per la Chiesa ortodossa. La dottrina del teologo bizantino, che ci accingiamo a riportare, ha origine nel contesto della controversia con Barlaam<sup>49</sup> e

45 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 167.

46 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 256.

47 K. RAHNER, *La Trinità*, 42.

48 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 200.

49 Barlaam (1290-1348) dopo essere stato ordinato sacerdote nel Monastero greco ortodosso di S. Elia de Capasino in Galatro, Calabria, si trasferisce agli inizi degli anni 30 a Tessalonica dove,

viene a svilupparsi nella polemica con Acindino<sup>50</sup>. Punto di partenza della disputa con il filosofo calabrese sarà la questione del *Filioque* e la possibilità di poter affermare qualcosa a riguardo di Dio Trinità. Contro l'impossibilità dell'uomo di conoscere Dio, e l'incapacità di poter parlare di Lui, affermata da Barlamm, Palamas sosterrà la possibilità di poter conoscere e parlare di Dio definendo un metodo in teologia. Condividendo con il Calabrese l'apofatismo patristico classico dell'inconoscibilità di Dio per mezzo di concetti razionali, il monaco del monte Athos presenterà la possibilità di un catafatismo che trova la sua origine nell'esperienza di Dio vissuta dal monaco nella preghiera, fondamento della sua teologia: «dopo che si sono consacrati a Dio liberandosi da ogni preoccupazione nell'esichia, superando se stessi, raggiungendo Dio con la preghiera in una mistica e inintelligibile unione con lui, essi sono stati iniziati alle realtà che superano l'intelletto»<sup>51</sup>. La teologia e l'esperienza mistica non trovano una distinzione netta nella Chiesa ortodossa tanto che la mistica può essere definita la teologia per eccellenza considerando, scrive l'ortodosso Lossky, che un autore puramente mistico come San Simeone è soprannominato il Nuovo Teologo<sup>52</sup>. Sulla stessa linea anche il teologo Evdokimov afferma che

la teologia appare soprattutto e nella sua stessa aspirazione: *via sperimentale dell'unione con Dio*. [...] L'anima "riceve in sé il disco del sole" e s'inabissa nel sentimento della presenza, della venuta di Dio. Questa conoscenza per inabitazione del Verbo è la teologia mistica. Si tratta, dunque, fin dall'inizio, non di conoscere qualcosa su Dio, ma di "avere Dio in sé"<sup>53</sup>.

---

per la sua capacità filosofica nel dialogo con i Latini, è chiamato ad occuparsi delle trattative per la riunificazione tra le due Chiese e, quindi della questione del *Filioque*: cf. M. TENACE, *Introduzione*, 30.

50 Contro Palamas e la sua distinzione di *essenza ed energia*, Gregorio Acindino muoverà l'accusa di divisione dell'unità semplicissima di Dio e di un allontanamento dalla tradizione con l'apporto di dottrine nuove: cf. M. TENACE, *Introduzione*, 37.

51 G. PALAMAS, *Tomo agioritico*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 184-185.

52 «La Chiesa ortodossa non ha mai fatto una netta distinzione tra l'ambito della teologia e quello della mistica. Ogni opera veramente dogmatica include un fondo di esperienza mistica. Ogni opera mistica, d'altra parte, si rapporta all'ambito del dogma, in quanto essa esprime e fa conoscere un contenuto di esperienza delle cose divine. Se un autore puramente "mistico" come san Simeone è soprannominato "il Nuovo Teologo", questo significa che la mistica è considerata come la teologia per eccellenza»: V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, tr. N. Toschi Vespasiani, Bologna 1999, 89-90.

53 P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale: l'insegnamento patristico, liturgico e iconografico*, Sutrii 1969, 19.

La conoscenza di Dio, possibile nell'esperienza della preghiera, e comunicabile nella teologia, è una conoscenza però non dell'*essenza* di Dio, che resta inconoscibile, ma delle *energie*, che ci permettono di conoscere Dio in quanto tale, però non come è in se stesso: «quando dunque ci sentirai dire che in Dio, una cosa è l'essenza, altra cosa la potenza o l'energia, sappi che noi diciamo così perché la potenza e l'energia di Dio in certo modo si possono conoscere, l'essenza invece non è conosciuta da nessuno»<sup>54</sup>. Da una parte, dunque, la conoscenza di Dio resta inaccessibile, dall'altra l'accesso al Divino sarà dato mediante quelle operazioni attraverso le quali Dio procede *ad extra*. Siamo davanti a quella che l'Oriente ortodosso definisce teologia *antinomica*, il procedere per opposizioni di preposizioni contrarie, ma ugualmente vere<sup>55</sup>, «una contraddizione apparente che è tenuta insieme dal fatto che Dio trascende le regole della logica, rendendo necessarie talvolta asserzioni teologiche reciprocamente contraddittorie per comunicare la verità su di lui»<sup>56</sup>. «Il palamismo è apofatico e catafatico»<sup>57</sup>, è possibile conoscere Dio attraverso la via negativa e, nello stesso tempo, attraverso la via affermativa:

Vi rendete almeno conto di questo, voi sapienti su tutto, che ciò che si manifesta di Dio, ciò che pensato o partecipato di Lui, non è che una parte di Dio, e che non è come pensate voi che per questo fatto allora Dio subirebbe una divisione. Anzi, in realtà, è sempre interamente che egli si rivela e non si rivela, è pensato e non pensato, partecipato e imparicipato<sup>58</sup>.

## 2.1 Essenza ed energia

Quello che il cristiano conosce di Dio, come abbiamo già esplicitato, non corrisponde esattamente a quello che Dio è in Sé; l'uomo può conoscere per partecipazione l'*energia* increata, ma non l'*essenza* né l'*ipostasi* di Dio. Cerchiamo di

54 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 237.

55 «Siamo dunque in presenza di una teologia antinomica che procede per opposizione di proposizioni contrarie ma ugualmente vere. San Gregorio Palamas stesso riconosce questa caratteristica del suo metodo teologico quando afferma: "È proprio di ogni teologia che voglia rispettare la pietà affermare ora una cosa ora un'altra quando le due affermazioni sono vere: quanto al contraddirsi nelle proprie affermazioni questo si addice soltanto agli uomini completamente privi d'intelligenza": V. LOSSKY, *A immagine*, 91.

56 C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, 216.

57 M. TENACE, *Introduzione*, 62.

58 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 207.

chiarire meglio quello che il teologo bizantino intende introducendo il termine *energia* che, in un certo qual modo, egli distinguerà da quella che è l'*essenza* divina, e che sta alla base della dottrina della *divinizzazione*, che verrà ad esplicitare di *quale natura divina* l'uomo è reso partecipe, secondo il punto di vista della Chiesa ortodossa.

Senza dividere l'unità semplicissima di Dio<sup>59</sup>, accusa mossa da Acindino nei confronti della dottrina palamita, il teologo bizantino parlerà di *essenza* ed *energia* come di «una cosa sola, come il raggio e il sole sono una sola luce»<sup>60</sup>, ma distinguendo, senza separarli, «i due modi dell'esistenza e della presenza divine: in se stesso e “al di fuori” della sua essenza»<sup>61</sup>. In un orizzonte antinomico Palamas pone tra l'*essenza* inconoscibile e l'*energia* conoscibile una distinzione e una identità, «l'essenza e l'energia sono i due modi dell'Esistenza divina che si dona senza frazionarsi e si distanzia senza rifiutarsi»<sup>62</sup>. Le *energie*, in definitiva, sono «le operazioni divine, forze inseparabili dall'essenza divina, attraverso le quali Dio procede *ad extra*», «non sono degli effetti della Causa divina, come le creature; esse non sono create, prodotte dal nulla, ma sgorgano incessantemente dall'essenza unica della Trinità»<sup>63</sup>. Le *energie* divine, che nella Scrittura sono riconoscibili nella Gloria di Dio, nel Volto di Dio, nella Potenza di Dio<sup>64</sup>, sono distinte dalle *ipostasi* divine e sono dette *enipostatiche*<sup>65</sup> ad indicare come esse dipendono e appartengono alle *ipostasi* senza, però, identificarsi con esse anche perché sono date all'uomo, destinatario di tale autocomunicazione. Possiamo affermare, dunque, che le *energie* possono essere considerate nel mezzo tra il mistero della santissima Trinità considerato in Sé stesso e lo stesso mistero visto nel rapporto di salvezza operata a favore della creatura (l'*economia*)<sup>66</sup>. L'*Omelia sulla Trasfigurazione* del monaco ortodosso esplica meglio quello che abbiamo cercato di definire; egli descrive le *energie* attraverso la metafora della luce taborica che avvolge Cristo il giorno della Trasfigurazione. La luce è, secondo Palamas, quella

---

59 «Ora per quanto riguarda Dio, che è di una sola essenza, è indivisibile in parti, non subisce né diminuzione né aumento, né aggiunta né sottrazione: quindi nemmeno la divisione che potrebbe renderci manifesto il composto di prima»: G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 232.

60 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 233.

61 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, tr. Monaci di Camaldoli, Roma 1971, 78.

62 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79.

63 M. TENACE, *Introduzione*, 78.

64 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 505.

65 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 207.

66 M. TENACE, *Introduzione*, 79.

manifestazione della divinità, presente nell'umanità di Cristo, coincidente con la manifestazione dello Spirito Santo presente nell'umanità degli Apostoli alla visione sul Tabor, è quel dono increato che ha origine in Dio, ma che appartiene alla creazione, all'uomo. Esplicitiamo maggiormente questa partecipazione degli uomini all'*energia increata*.

## 2.2 L'energia dei Tre e la divinizzazione dell'uomo

Nella teologia palamita lo Spirito Santo, l'ultimo inviato, nell'*economia* è Colui che, per mezzo del Figlio, riposa e abita in coloro che ne sono degni, ma nell'*inabitazione*, le *energie* dello Spirito sono le stesse del Padre e del Figlio per cui tutta la Trinità è implicata nell'opera di divinizzazione. Le *energie*, dunque, trovano la loro origine nell'unica natura delle tre *ipostasi* divine<sup>67</sup>. Il cattolico de Halleux afferma che «un riflesso di correzione monotesita ha portato Palamas a dichiarare ciascuna energia comune alle tre ipostasi – comune nel senso dell'unità numerica! – e non propria a ciascuna: nei confronti della creatura, il Padre, il Figlio, lo Spirito sono un solo principio»<sup>68</sup>.

L'affermazione palamita, secondo cui la creazione è unica opera delle tre Persone, ha condotto diversi cattolici, come la teologa femminista LaCugna, ad affermare che «il palamismo finisce col ricordare fortemente la teologia di Agostino, perché l'economia della redenzione [in questo modo] cessa di essere il luogo della rivelazione dell'unicità delle persone divine e della loro *taxis* l'una rispetto all'altra: dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo»<sup>69</sup>. In effetti, il teologo de Halleux sostiene che sembrerebbe esserci un concordanza tra il palamismo e la teologia occidentale, secondo la quale *omnes actiones Dei ad extra sunt communes*; ma egli prosegue affermando che mentre per l'Occidente latino il postulato fondamentale è l'unità dell'essenza, concepita come semplicità assoluta, nell'Oriente ortodosso l'unità non è che un correttivo alla distinzione personale, dunque le *energie* trovano le proprie radici non a livello dell'essenza, ma a livello dell'*ipostasi* e per la loro riduzione all'unità, cioè nella *pericoresi* delle Persone divine evitando

67 Cf. J. LISON, *L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas*, in *ScEs* 44/1 (1992), 67-77.

68 «Un réflexe de correction monothéiste a porté Palamas à déclarer toute énergie commune aux trois hypostases, -commune au sens de l'unité numérique!- et non propre à chacune: vis-à-vis de la créature. le Père, le Fils, l'Esprit sont un seul principe»: A. DE HALLEUX, *Palamisme et Scolastique*, in ID., *Patrologie et acuménisme, recueil d'études*, Louvain 1990, 798. Traduzione nostra.

69 C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, 203.

così un'errata attribuzione della teoria latina delle appropriazioni al palamismo<sup>70</sup>. L'espressione dell'ortodosso Evdokimov sembra chiarificare meglio quanto detto sopra poiché egli sostiene che, secondo il palamismo, «l'energia è la vita dell'espansione della Trinità *ad extra* che si irradia (nel senso di irradiazione di luce) dal Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo [e che] nella loro pericorese, le Persone divine si compenetrano mutuamente in modo da non possedere che una sola energia»<sup>71</sup>. Ogni *ipostasi*, dunque, produce il movimento dell'unica *energia* secondo il suo ordine: il Padre ne è la causa primordiale, si dispiega attraverso il Figlio e si rivela nell'economia dello Spirito che, appunto, «*ad extra* manifesta la processione naturale dell'*energia*, l'eterno movimento dell'amore trinitario»<sup>72</sup>.

La teologia trinitaria del santo teologo ortodosso non è che il fondamento dogmatico che permette allo Stesso di elaborare l'antropologica della divinizzazione, come Evdokimov ben esplicita: «bisogna distinguere in Dio la natura, le Ipostasi, le energie delle manifestazioni divine, [...] la questione è lungi dall'essere astratta, è questione di vita o di morte quando si tratta della deificazione dell'essere umano e quindi della realtà della sua comunione con Dio»<sup>73</sup>. La promessa della divinizzazione da parte di Dio all'uomo è comprensibile in questi termini: è possibile alla creatura partecipare dell'impartecipabile proprio perché non partecipa dell'*essenza* divina inconoscibile, ma soltanto dell'*energia* delle tre divine Persone. L'ortodosso Evdokimov precisa: «la comunione con l'essenza è impossibile e, d'altra parte, la comunione con una realtà creata (la grazia creata) non è una comunione con Dio. Il palamismo pone la *comunione energetica*: nelle sue energie Dio è totalmente presente senza lasciare la sua essenza inaccessibile»<sup>74</sup>. L'uomo si divinizza non perché diviene ciò che Dio è, ma ciò che Dio comunica; non vi è tra Dio e l'uomo un'unione *sostanziale* («in questo caso si dovrebbe dire che l'uomo è *homo-ousios* rispetto a Dio, termine che non può essere applicato a nessuno tranne alle persone divine nella Trinità»<sup>75</sup>) né *ipostatica* (possibile solo

---

70 «Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enracine les énergies divines, mais à celui de l'hypostase et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles. Du Père, par le Fils, dans l'Esprit: les énergies communes conservent donc un rapport différencié à chacune des trois hypostases, et ceci évite au palamisme de se voir acculé à la théorie des appropriations métaphoriques, qui reste une des faiblesses de la théologie latine»: A. DE HALLEUX, *Palamisme et Scolastique*, 798.

71 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79-80.

72 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 80-81.

73 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79.

74 P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 85.

75 M. TENACE, *Introduzione*, 64.

nella persona di Gesù in cui vi è l'unione inconfusa della natura umana e divina), ma un'unione con Dio nelle sue *energie*. Dio, dunque, nella sua trascendenza, si rende partecipabile autocomunicandosi all'uomo nelle sue *energie*: «nella deificazione possediamo per grazia, cioè nelle energie divine, tutto ciò che Dio ha per natura, tranne l'identità di natura. Restiamo creature pur divenendo divini per grazia»<sup>76</sup>. Un esempio che ci spiega maggiormente la partecipazione alla vita divina ci è donato dallo stesso vescovo di Tessalonica attraverso l'immagine del fuoco e della terracotta:

la terracotta partecipa del fuoco quando è pronta per essere usata. Ma ne partecipa diversamente anche quando è posta nel fuoco acceso al massimo e diventa caldissima, a contatto con il fuoco. In questo momento non partecipa solo degli effetti compiuti dal fuoco, ma anche a tutte le sue energie, quasi, e non perde nulla del suo calore e della sua capacità di bruciare. E può far partecipare facilmente anche ogni cosa che sia vicina a questa stessa energia della quale essa partecipa, purché questa cosa sia disposta in tal modo da poter ricevere questa partecipazione, anche se la natura della terracotta rimane immutata perché da questo punto di vista non è altro che terra<sup>77</sup>.

L'antropologia della divinizzazione è sviluppata da Palamas partendo dall'evento della Trasfigurazione nel quale gli Apostoli vengono letteralmente trasfigurati poiché la luce della divinità di Cristo, svelatasi nella sua umanità, viene dagli stessi percepita attraverso gli occhi trasformati dalla potenza dello Spirito: «essi furono trasformati, e così furono in grado di vedere la trasformazione del composto umano, non quella avvenuta in quel preciso istante, ma quella che ricevette il fango di cui siamo formati quando Cristo lo assunse rendendolo divino»<sup>78</sup>. La conversazione del monaco San Serafino di Sarov con Motovilov ci aiuta a comprendere più da vicino, non solo con gli occhi della mente, ma con gli occhi del cuore quella che è la divinizzazione dell'uomo. Lo staretz al discepolo che vuole conoscere il fine della vita cristiana rivela: «il Fine della Vita Cristiana consiste nell'acquisizione dello Spirito Santo»<sup>79</sup>. Motovilov stesso scriverà la risposta del monaco ortodosso al suo desiderio di avere ulteriori spiegazioni circa la presenza in sé dello Spirito Santo:

---

76 M. TENACE, *Introduzione*, 79.

77 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 233.

78 G. PALAMAS, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 143.

79 I. GORAÏNOFF, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, tr. G. Dotti, Milano 2016, 110.



Allora –scrive Motovilov- Padre Serafino mi prese per le spalle e mi disse:

- Siamo entrambi nella pienezza dello Spirito Santo. Perché non mi guardi?

- Non posso, Padre. Dei lampi brillano nei suoi occhi, il suo volto è diventato più luminoso del sole!...

- Non aver paura, amico di Dio; anche tu sei diventato luminoso come me. Anche tu adesso sei nella pienezza dello Spirito Santo, altrimenti non avresti potuto vedermi... Ma perché non mi guardi negli occhi? Prova a guardarmi senza timore: Dio è con noi.

A queste parole alzai gli occhi sul suo volto ed una paura ancora più forte si impadronì di me. Provate ad immaginarvi un uomo che vi parla mentre il suo volto è come in mezzo al sole di mezzogiorno. Riuscite a vedere le labbra che si muovono, l'espressione del volto che cambia; riuscite a sentire il suono della sua voce, avvertite le sue mani che vi stringono le spalle, ma nello stesso tempo non potete scorgere né le sue mani, né il suo corpo, né il vostro: nient'altro che una luce sfolgorante che si diffondeva all'intorno, a diversi metri di distanza, rischiarando la neve che copriva il prato e che continuava a cadere lentamente su di me e sullo staretz. Come descrivere quello che ho provato in quel momento?

- Cosa provi? – chiese lo staretz.

Il dialogo che ne segue è straordinario. Motovilov è felice; la sua anima è ricolma di silenzio, di pace, di gioia. Il suo corpo, nonostante il freddo, gode un piacevole calore e profuma deliziosamente<sup>80</sup>.

### 3. Due punti di vista a confronto

«Quale sarebbe la reazione palamita alla tesi rahneriana»<sup>81</sup>? Questo è l'interrogativo posto da Congar, che facciamo nostro al termine di queste pagine, in riferimento ad un'apparente contrapposizione che potrebbe essere vista fra l'assioma fondamentale del teologo cattolico e il *theologumenon* del palamismo, contrasto profilato, all'inizio del presente articolo, fra i due punti di vista, latino e ortodosso, circa il rapporto tra Trinità *immanente* ed *economica*, e le loro conseguenti visioni riguardo la dottrina latina della *grazia* e quella ortodossa della *divinizzazione*.

Diciamo innanzitutto che il 'movimento' teologico che dall'*economia* giunge alla *teologia* è 'passaggio' obbligatorio sia per l'Occidente che per l'Oriente. Tale

80 I. GORAÏNOFF, *Serafino di Sarov*, 114-115.

81 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 462.

‘passaggio’ è quello che lo stesso Rahner percorre, senza dubbio, nella prima parte del *Grundaxiom* nel quale non vuole affermare altro che, nella storia della salvezza, Dio si rivela all’uomo per quello che è. «Il Logos e lo Spirito Santo non possono essere compresi [secondo il teologo] nel senso neoplatonico come modalità mediatrici del Dio unico. Se loro non fossero Dio stesso in quanto tale, non avremmo a che fare con la rivelazione, cioè con l’autocomunicazione di Dio»<sup>82</sup>. Allo stesso modo Palamas per affermare la presenza reale di Dio *ad extra* non farà altro che parlare delle *energie* come *increate*, manifestazioni delle Persone divine, appartenenti ad esse, inseparabili dalla Trinità, ma allo stesso tempo date alle creature nella storia della salvezza, senza le quali non potrebbe esserci una vera e propria divinizzazione degli uomini. Con Congar, dunque, possiamo sostenere che Palamas, con le sue categorie di *theôsis* e *energie increate*, accetterebbe sia l’idea rahneriana di Trinità come mistero di salvezza, che di autocomunicazione di Dio<sup>83</sup>, ma andiamo oltre la soluzione dell’Autore domenicano. Le *energie* identificate con Dio, ma distinte dalla sua *essenza*, sono utilizzate dalla teologia ortodossa non solo per affermare che nell’*economia* si rende realmente presente Dio, ma anche per salvaguardare il mistero di Dio che non possiamo pretendere di cogliere nella sua sostanza<sup>84</sup>: «se il palamismo deve insistere tanto sul carattere eterno e increato delle energie, è per “conciliare l’assioma dell’essenza inconoscibile con l’affermazione biblica della visione immediata di Dio in persona”»<sup>85</sup>. In questo modo la nozione di *energia* aiuta la teologia ortodossa ad evitare il rischio che la Trinità *immanente* sia coincidente con la Trinità *economica* allontanando gli elementi apofatici dalla teologia<sup>86</sup>. Partendo proprio da questa visione, ci do-

---

82 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?*, 166.

83 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 462.

84 «Volta verso Dio, la teologia, sotto il suo aspetto apofatico della negazione di ogni definizione umana, antropomorfa, si presenta come un accostamento delle tenebre, frangia dell’inaccessibile luce divina. Il suo assioma dice: “Di Dio, noi sappiamo soltanto che egli è, òti estin, e non che cosa è, ti estin. [...] Non si dà visione dell’essenza di Dio, radicalmente trascendente, ma partecipazione reale alle energie divine increate»: P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 25.

85 M. TENACE, *Introduzione*, 60.

86 «With the help of the notion of “energy”, therefore, we can avoid the risk both of saying that the Economy does not involve the very being of God, and of necessarily implying that the very being of God, the immanent Trinity is identified with the economy in a way that would rule out all apophatic elements in theology»: J. D. ZIZIOULAS, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical perspective*, in CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA, *Credo in Spiritum Sanctum : atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli*

mandiamo, come accoglierebbe il teologo bizantino l'identità dell'assioma rahneriano? Probabilmente se interpretasse erroneamente il «viceversa», portando per esempio ad un'identificazione del Logos eterno con il Logos incarnato senza cogliere la realtà storica assunta come manifestazione temporale dell'immanenza, ad un costituirsi della Trinità eterna nella storia, e ad una conoscenza esauriente della Trinità immanente nell'economia<sup>87</sup>, non potrebbe accettarlo, poiché in totale contraddizione con la teologia apofatica orientale. Ribadiamo però che, secondo l'asserto di Rahner – che la Commissione Teologica Internazionale non ha fatto altro che esplicitare maggiormente –, «tutto ciò che avviene nell'economia della salvezza ha, nella vita intima di Dio, la sua condizione di possibilità, ed è la Trinità in sé quella che si fa conoscere realmente, senza però esaurire il suo mistero, nella storia della salvezza»<sup>88</sup>. La Trinità, cioè, si *autocomunica* all'uomo realmente, senza perdere però la propria trascendenza. Il *Grundaxiom*, esplicitato in questo senso, secondo ciò che lo stesso Autore tedesco attestata in altre opere<sup>89</sup>, potrebbe essere verosimilmente appoggiato da Palamas.

La domanda congariana, in ultima analisi, potrebbe essere rovesciata e formulata in tal modo: quale sarebbe la reazione rahneriana alla dottrina palamita? La teologa cattolica LaCugna, nell'introduzione a *La Trinità* di Rahner, afferma come la dottrina della grazia esposta dal gesuita sia «una versione contemporanea della teologia orientale della divinizzazione basata su 2 Pt 3, 4»<sup>90</sup>. Cosa intende con ciò? Come abbiamo visto, il teologo cattolico parla di una autopartecipazio-

---

e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma 22-26 marzo 1982, I, Città del Vaticano 1983, 51-52.

87 Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 367.

88 L. F. LADARIA, *La Trinità*, 69. Ladaria prosegue affermando che quanto scritto serve a «sfumare il “viceversa” e a evitare interpretazioni del medesimo incompatibili con la fede, mantenendone al tempo stesso la rigorosa necessità se vogliamo sostenere che nella venuta di Cristo Dio realmente si comunica a noi e si rivela per la salvezza dell'intera umanità».

89 «Le singole realtà, di cui ci occupiamo normalmente nella nostra vita, diventano sempre chiaramente comprensibili, penetrabili e manipolabili, perché possiamo distinguerle dalle altre. Invece non esiste un simile tipo di conoscenza di Dio. Dio è qualcosa di completamente diverso da una delle singole realtà che incontriamo nell'ambito della nostra esperienza o che ci vengono da questa dischiuse; la sua conoscenza è di natura del tutto unica e non un semplice caso della conoscenza in generale; di conseguenza è anche molto facile non accorgersi di lui. Il concetto (*Begriff*) “Dio” non è un afferrare (*Ergreifen*) Dio con cui l'uomo si impossessa del mistero, bensì è un lasciarsi afferrare (*Sich-ergreifen-Lassen*) da un mistero presente e sempre sottraentesi. Tale mistero rimane mistero anche quando si dischiude all'uomo e precisamente così fonda permanentemente l'uomo come soggetto»: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 83-84.

90 C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

ne *ontica* di Dio, che dona realmente se stesso (senza perdere la sua indipendenza ontica), e non solo le sue somiglianze o perfezioni (causalità efficiente) all'uomo, producendo in lui effetti divinizzanti. Questa modalità di comprendere la grazia, che il teologo addita come *formale* o *quasi formale*, è quella che potrebbe far pensare, in un certo qual modo, ad un'approvazione da parte dell'Autore tedesco della visione palamita circa la partecipazione dell'uomo a Dio, che è intesa dall'Ortodosso ugualmente come partecipazione *ontologica*. «Partecipare = prendere parte, *partem capere*. Per Palamas significa prendere parte entitivamente»<sup>91</sup>. Tuttavia, ci chiediamo, il teologo cattolico potrebbe accettare anche la nozione orientale di *energia*? Una categoria del genere è utilizzabile nel teologare cattolico? Per il monaco ortodosso la partecipazione non è riferibile all'*essenza* incomunicabile, ma alle *energie*, che ci fanno divenire *divini-increati*<sup>92</sup>. Se il concetto di *energia* è compreso come *grazia quasi-formale*, con molta probabilità, potrebbe non destare alcun rifiuto da parte di Rahner, che però evidentemente non potrebbe non opporsi trovandosi dinanzi ad un concetto di *energia increata* intesa come manifestazione *in-ipostatizzata* delle Ipostasi divine<sup>93</sup>. Concordiamo con Congar che è necessario riconoscere che «non abbiamo idee chiare sul pensiero di Palamas per quanto riguarda quello che attribuisce alle energie o alla Persona dello Spirito Santo»<sup>94</sup>, alle Ipostasi divine. Per questo motivo riteniamo, da parte nostra, problematico l'utilizzo in ambito cattolico di un concetto che è *teologicamente lontano* dal nostro riflettere, e che potrebbe portare equivoci nella dottrina trinitaria.

In ultima analisi, però, come evidenziato nell'articolo, teniamo a specificare che il teologo del monte Athos rintraccia l'origine delle *energie* nell'unica natura sì, ma intesa come “abbraccio dei Tre” (*pericoresi*), che gli permette di cogliere nell'economia la *taxis* trinitaria. E ciò potrebbe essere assimilabile alla novità apportata da Rahner alla trinitaria latina, quella riguardante, cioè, le operazioni *ad extra* proprie, e non appropriate, delle Persone divine, che gli consentono di

---

91 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 510.

92 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 510.

93 Congar riferisce che «secondo il p. S. Bulgakov, “Palamas non abborda quasi per niente la questione complessa e capitale del rapporto fra l'energia e l'ipostasi (se non in alcuni giudizi sparsi e insufficientemente elaborati). I testi e le esposizioni pubblicate dopo, permettono una risposta migliore. Le energie sono “in-ipostatizzate”. L'attività eterna e increata che promana dall'essenza divina è posseduta, messa in opera e manifestata dalle Persone divine, e comunicata alle nostre persone. Le manifestazioni energetiche di Dio seguono l'ordine (*taxis*) delle Persone: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito»: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 505.

94 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 507.

individuare nella storia della salvezza il rivelarsi di Dio nel triplice modo in cui Egli sussiste in sé<sup>95</sup>. In conclusione, diciamo che le differenze fra le due visioni ci sono, ma non sono fra loro tali da essere considerate contrastanti. Possiamo sostenere con Giannazza che in entrambe si è voluto «accendere un faro di luce sulla vita dell'uomo [...] per chiarire la vera via, quella della nostra reale partecipazione a Dio, per mezzo di Cristo, vero Dio, e nella grazia dello Spirito Santo, vero Dio»<sup>96</sup>, in corrispondenza a ciò che la Scrittura afferma: «e che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (*Gal* 4, 6).

## Bibliografia

ANGE, D., *Dalla Trinità all'Eucarestia. L'icona della Trinità di Rublev*, Milano 1984.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)”, in *Documenti* 1969-2004, Bologna 2006.

CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1992<sup>2</sup>.

EVDOKIMOV, P., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.

EVDOKIMOV, P., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Sutri 1969.

GIANNAZZA, P. G., *Temi di teologia orientale 1*, Bologna 2010.

GONZÁLEZ, M., “Trinità ‘economica’ e Trinità ‘immanente’ dibattito e prospettive I”, in *NuUm* XVIII (1996) 1, 99-121.

GORAÏNOFF, I., *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, Milano 2006<sup>6</sup>.

---

95 «Il Padre si dà dunque anche a noi come *Padre*, cioè precisamente per il fatto e in quanto egli, essendo come tale (essenzialmente) presso *se stesso*, si esprime *così* comunica il Figlio come la sua propria auto-manifestazione personificata, e per il fatto e in quanto il Padre e il Figlio (ricevendo dal Padre), accettandosi nell'*amore* e tendendo verso se stessi e perseverando a se stessi, si comunicano *così* come coloro che sono accolti nell'*amore*, cioè come Spirito Santo. Dio si comporta con noi in modo trinitario e proprio questo comportamento trinitario (libero e gratuito) con noi non è soltanto un'immagine od un'analogia della Trinità immanente, bensì è questa stessa, anche se partecipata liberamente e gratuitamente»: K. RAHNER, *La Trinità*, 41-42.

96 P. G. GIANNAZZA, *Temi di teologia orientale 1*, Bologna 2010, 191.

HALLEUX, A. DE, “Palamisme et Scolastique”, in *Patrologie et œcuménisme, recueil d'études*, Louvain 1990, 782 -815.

KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 2011<sup>9</sup>.

KOWALCZYK, D., “Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?”, in G. SALATIELLO, ed., *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 153-186.

LACUGNA, C. M., *Dio per noi*, Brescia 1997.

LADARIA, L. F. *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.

LISON, J., “L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas”, in *ScEs* 44/1(1992), 67-77.

LOSSKY, V., *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999.

NERI, F., *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999.

PALAMAS, G., *L'uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, M. TENACE, ed. e intr., Milano 2005.

RAHNER, K., “Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata”, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 123-168.

RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Torino 1990.

RAHNER, K., *La Trinità*, Brescia 2004<sup>3</sup>.

ZIZIOULAS, J. D., “The teaching of the 2nd Ecumenical Council”, in *ACTIP* I, 29-54.