

TEOLOGIA TRINITARIA NELL'ORIENTE CRISTIANO: IMPLICAZIONI SOTERIOLOGICHE E ANTROPOLOGICHE

YANNIS SPITERIS

PATH 1 (2003) 71-93

Sia nell'ebraismo che nell'islam Dio appare come Essere chiuso in se stesso, Essere con cui l'uomo può avere soltanto un atteggiamento di "ascolto" o "sottomissione", per ottenere una "felicità" dovuta all'obbedienza della sua legge. Nell'islamismo e nell'ebraismo, tra Dio e l'uomo, esiste un invalicabile abisso perché si accentua in essi la potenza di Dio di fronte al mondo.

Nel cristianesimo, credendo che Dio è Trinità, vita di comunione, si apre un valico della vita di Dio stesso, che *comunica* con l'uomo. Dal punto di vista antropologico questa comunione si chiama "essere creati ad immagine", dal punto di vista soteriologico si chiama "divinizzazione".

La teologia orientale guarda al mistero trinitario non solo come il punto centrale della fede, ma anche come il momento ermeneutico di tutta la sua teologia e della sua autocoscienza. «Nessuno – afferma il teologo greco Nikos Nissiotis – può comprendere l'ortodossia senza aver prima compreso il perché della sua esistenza come comunione al Dio trinitario. Questa non è di per sé una dottrina, ma è la base che soggiace a ogni tema teologico, così come alla vita ecclesiale e liturgica»¹.

La teologia come esperienza personale con Dio, oltre che alle sue radici palamite, si deve anche al modo veramente orientale di riproporre

¹ N.A. NISSIOTIS, *Interpretare l'ortodossia* (Testi di spiritualità ortodossa, 14), Ed. Qiqajon, Magnano 1996, 7. Sulla Trinità e la teologia ortodossa cf. Y. SPITERIS, "La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive", in AA. VV., *Trinità in contesto*, a cura di A. AMATO, Las, Roma 1994, 45-68.

la dottrina della SS. Trinità che oggi sta alla base di ogni riflessione teologica presso la maggior parte degli autori ortodossi e compenetra tutti i singoli temi teologici.

Non si può considerare il mistero della Redenzione rimanendo solo sull'evento "Gesù" poiché «la fede trinitaria è già implicita nella fede nel Figlio, il quale è l'inviato dal Padre e che invia lo Spirito Santo»². Se ci fermassimo esclusivamente sull'opera di Cristo si rischierebbe di cadere in quel "crismonismo" di cui, a torto o a ragione, tanto spesso gli ortodossi accusano la tradizione teologica latina³. «Il cristianesimo è la religione della Santa Trinità – afferma S. Bulgakov – a tal punto che una concertazione unilaterale della pietà su Cristo solo rappresenterebbe già una deviazione nel senso del "gesuanismo"»⁴. La Redenzione va vista dentro la globalità della rivelazione cristiana, a cominciare dalla realtà stessa di Dio poiché, afferma lo stesso teologo ortodosso: «Non esiste vita cristiana al di fuori della conoscenza della Santa Trinità»⁵.

La Trinità nella riflessione ortodossa: premesse teologiche

È chiaro che la teologia trinitaria ortodossa non può che ripetere la teologia patristica in materia; il suo vanto è essere fedele all'insegnamento dei Padri. Tuttavia oggi i teologi ortodossi, sempre basandosi ai Padri – almeno così affermano – tentano di dare una spiegazione più attualizzata del mistero trinitario spiegando in termini più moderni i concetti di *sostanza* e di *persona*.

Come si sa l'insegnamento dei primi concili ecumenici sulla SS. Trinità si sintetizza nella formulazione del dogma che suona così: in Dio c'è una sola *natura* o *sostanza* (in greco οὐσία) e tre *persone* (in greco ὑπόστασις o πρόσωπον) uguali e distinte.

² S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, 143.

³ L'espressione "crismonismo" è stata usata di frequente dal teologo greco Nikos Nissiotis (1925-1986) per indicare il fatto che nella tradizione latina esiste un'ipertrofia della cristologia a scapito della pneumatologia. Questo fatto sarebbe dovuto al "filioquismo" latino. Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 342-344.

⁴ BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, 143.

⁵ *Ivi*, 144.

Ma cosa significa “natura” o “sostanza” in Dio? Prese queste espressioni dal punto di vista intellettuale, sono semplicemente dei concetti astratti che non dicono niente al credente: uno non prega di fonte alla “divinità”, alla “natura” comune di Dio. È un concetto quello della “sostanza” che lascia indifferente l'uomo di oggi.

La teologia ortodossa di oggi, invece, insiste sul fatto che il Dio dei cristiani non è l'“Essere Assoluto” o l'“Essere Supremo” dei filosofi, ma una vita ineffabile ed esaltante. Possiamo renderci conto, per quanto umanamente è possibile, che cosa significhi *vita* in Dio se esaminiamo il significato delle ben note parole di Giovanni che afferma: «Dio è amore» (1 Gv 4, 16). «La Trinità possiede una tale forza di mutuo amore che quest'amore riunisce i tre in uno»⁶; *questa unità nell'amore è la sostanza comune delle tre Persone*.

Alla luce della Rivelazione cristiana e del dogma della Chiesa questa espressione significa che Dio è Amore perché da tutta l'eternità, una Persona, quella del Padre, genera nell'amore (liberamente) il Figlio (perciò si chiama Padre) e spirava lo Spirito Santo. Questa “comunione” tra le tre divine persone costituisce “l'unità” in Dio, cioè l'unica natura divina. Quindi l'essenza di Dio è *il suo essere in comunione*. Le Tre divine persone sono *talmente in comunione tra di loro da costituire una sola divinità*. L'essenza di Dio, quindi, cessa di avere un aspetto impersonale e diventa sommamente interrelazionale. Ecco perché tanto spesso oggi si ripete che Dio è “mistero di comunione”. La copula è specifica la natura stessa del Dio che ci ha rivelato Gesù Cristo.

Secondo la tradizione del cristianesimo orientale, tutto il discorso su Dio (*Theo-logia*) ha il suo inizio e il suo termine nella *Persona* del Padre. Il fatto che i cristiani credano in un Dio “unico” è dovuto alla Persona del Padre. «La sola fonte della supersostanziale divinità è il Padre», affermava lo Pseudo-Dionigi⁷. La sua espressione: “Il Padre è la Divinità originaria o sorgente”⁸, è ripetuta come un ritornello dalla teologia orientale di ieri e di oggi.

⁶ BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, 143.

⁷ *De divinis nominibus*, II, 5. Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. di P. SCAZZOSO. Introduzione, note ecc. di E. BELLINI, Rusconi, Milano 1997, 273.

⁸ *De divinis nominibus*, II, 7. L'intero testo dello Pseudo-Dionigi suona così: «Inoltre, abbiamo appreso dalla Scrittura che il Padre è la divinità originaria, Gesù e lo Spirito, se

Questo assunto ha indotto la teologia orientale ad affermare che l'unicità di Dio non va cercata nella sostanza divina impersonale, nell'Essere assoluto, ma nella *Persona del Padre*. Egli, essendo la *causa* della generazione del Figlio e della processione dello Spirito, comunica a queste due Persone la sua *Divinità* senza moltiplicarla.

La conseguenza di questa affermazione, messa in risalto dalla teologia ortodossa di oggi, è che *l'essere di Dio non è un dato ontologico, necessario, dato per necessità di natura, ma consiste nella libertà personale del Padre*. Infatti: «Il Padre per amore – cioè *liberamente* – genera il Figlio e spira lo Spirito. Se Dio esiste, è perché il Padre esiste, cioè colui che per amore e liberamente genera il Figlio e spira lo Spirito. Così Dio come persona – l'ipostasi del Padre – fa sì che la sostanza divina sia ciò che Essa è: Dio Uno»⁹. Per conseguenza il Padre è sperimentato come fonte personale della divinità e dell'Amore, dal momento che l'unità nella Trinità è inconcepibile senza l'Amore. Secondo i teologi ortodossi: «Proprio in questo consiste la testimonianza fondamentale della tradizione orientale. Essa insegna alla coscienza umana che Dio si rivela dalla sua profondità abissale come Padre, cioè come principio personale, come Trinità, come comunione di persone e come unità»¹⁰.

Un altro teologo ortodosso afferma: «Per l'Oriente le ipostasi condizionano ad un tempo l'unità e la diversità della vita divina, perché l'unità non risale alla natura ma al *Padre*, sorgente e principio dell'eterna circumsessione (pericoresi): *un solo Dio perché un solo Padre*, è questa l'affermazione fondamentale dell'Oriente»¹¹.

Il Padre, considerato come fonte della divinità e dell'unità in Dio, è contemporaneamente anche fonte della diversità delle Persone. L'espressione di san Basilio nella sua omelia contro i Sabelliani, contro

così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali, come ciò avvenga non si può né dire né pensare». Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 276.

⁹ J. ZIZIOULAS, «Du Personnage à la personne. La notion de Personne et l'hypostase ecclésiale», in *L'être ecclésial*, Perspective orthodoxe 3, Genève 1981, 34.

¹⁰ K. GALERIU, «Il Padre Celeste – Origo in Divinus – come sorgente della divinità e dell'amore», in *Atti del congresso teologico con tema: Il Padre celeste* (in greco), Tessalonica 1993, 119.

¹¹ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981³, 193-194.

Ario e contro Anomio: «Il Padre è la radice e la fonte del Figlio e dello Spirito Santo»¹²; fatta propria dalla teologia orientale.

Oggi una grande parte della teologia trinitaria ortodossa, oltre che per gli aspetti sopra ricordati, è ispirata soprattutto dal così detto *ontologismo della persona*, e ciò ispira molti altri capitoli della teologia come l'antropologia e l'ecclesiologia.

Per ontologismo della Persona nella Trinità s'intende riferire a una visione di Dio a partire dalla Persona e non dalla sostanza, anzi dove per sostanza comune o divinità s'intende la percosi amorosa delle tre Persone. L'Essere di Dio è la sua stessa comunione interpersonale. Così troviamo una *contemporaneità tra sostanza e persona* o meglio la Persona, quella del Padre, e ciò determina l'Essere in Dio.

Sebbene questa dottrina si trovi già in teologi ortodossi come i russi S. Bulgàkov¹³, V. Lossky¹⁴, P. Evdokimov¹⁵, il romeno D. Staniloae¹⁶ e i greci P. Nellas¹⁷, Ch. Yannaras¹⁸ crediamo, tuttavia, che colui che più di tutti i teologi ortodossi di oggi abbia sviluppato il personalismo cristiano derivante dalla dogma trinitario sia stato Ioannis Zizioulas¹⁹.

Punto di partenza della riflessione di Zizioulas e degli altri "personalisti" ortodossi non è l'essere, neppure la sostanza di Dio, ma la *persona* di Dio Padre come "causa" dell'esistenza personale divina. Il Padre, il quale si rivela a noi come «il Dio e il Padre di Nostro Signore Gesù Cristo», è

¹² Omelia 24, 4, PG 31, 609B.

¹³ Cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 85-105.

¹⁴ Cf. O. CLÉMENT, «Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Sait-Esprit», in *Message de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 30-31 (1959) 137-206.

¹⁵ Si veda, per es., «Le mystère de la personne humaine», in *Contacts* 21 (1969) 272-289.

¹⁶ Cf. *Dio è Amore*, Roma 1986.

¹⁷ Di questo teologo cf. soprattutto il suo migliore lavoro: *Un essere vivente destinato alla divinizzazione. Prospettive per una comprensione ortodossa dell'uomo*, Atene 1979, 1982; tr. it.: *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993.

¹⁸ Di lui si veda soprattutto: *La persona e l'eros. Saggio teologico di ontologia* (in greco), Atene 1987⁴; tr. ted.: *Person und Eros*, Göttingen 1982; *La libertà dell'Ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984; *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993.

¹⁹ Cf. «Du Personnage à la personne. La notion de Personne et l'hypostase ecclésiale», in IDEM, *L'être ecclésial. Perspective orthodoxe*, 3, Genève 1981, 23-56; *L'essere di Dio e l'essere dell'uomo. Un tentativo di dialogo teologico* (in greco), in *Synaxi* 37 (1991) 11-35.

proprio Lui che determina il “come è” Dio, poiché egli come “causa” della Trinità è causa dell’esistenza personale divina. Di conseguenza, dalla Trinità e non dalla filosofia, si ricava la nozione di persona. Zizioulas insiste dicendo che la sostanza di Dio, che determina l’unicità della sua natura, non è una sostanza impersonale, ma la persona del Padre. Egli è la *causa* della generazione del Figlio e della processione dello Spirito. Il Dio della rivelazione cristiana è nello stesso tempo Trino ed Uno (non tre persone *in seno* ad una sostanza impersonale), perché è *comunione* di amore. L’unica sostanza in Dio è il loro *essere-in-comunione*. Così appare chiaro che «l’espressione “Dio è amore” (1 Gv 4, 16) significa che Dio “esiste” in quanto Trinità, cioè come “Persona” e non come [semplice] sostanza [imperonale]. L’amore non è una conseguenza o una “proprietà” della sostanza divina... ma è ciò che *costituisce* la Sua sostanza»²⁰.

Implicazioni soteriologiche: l’uomo divinizzato partecipa alla vita trinitaria

Poiché Dio è Trinità, Amore, mistero di comunione, vuole far partecipi altri esseri della sua vita trinitaria. Questa asserzione spiega il passaggio dalla *theologia* (Dio in sé) all’*oikonomia* (Dio in noi). Il venire di Dio Trinità nella sua creatura non costituisce un atto aggiunto alla creatura stessa già esistente, ma è costitutivo: Dio non crea da lontano, ma crea donandosi e si dona in modo trinitario: quest’atto costituisce la “salvezza” totale dell’uomo.

Salvezza, infatti, non significa innanzitutto salvezza dal peccato, ma passaggio dalla propria individualità alla *comunione* con Dio Padre e con i fratelli attraverso Gesù Cristo nella potenza dello Spirito²¹. La salvezza consiste proprio in questa partecipazione alla vita trinitaria. Il Padre vuole *salvare* l’uomo “dal nulla” comunicandogli la sua vita divina, per questo lo crea e fin dal principio riempie dal di dentro il vuoto ontologico della creatura umana costituendo l’uomo come sua immagine e somiglianza. Questa vita ci viene donata attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo. Partecipare alla Vita del Padre attraverso Gesù Cristo nello Spirito, la tra-

²⁰ *Du personnage à la personne*, 38.

²¹ Cf. a proposito Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2000.

dizione orientale la chiama *divinizzazione* o *deificazione*²², termine usato come sinonimo di “grazia santificante”. Forse nessun concetto è così essenziale, come quello della divinizzazione, nella tradizione patristica greca e bizantina per indicare il rapporto tra Dio e l'uomo e la stessa antropologia. A cominciare dai Padri apostolici andando verso i teologi tardobizantini (Cabasilas, Palamas, Giuseppe Briennio...), fino agli attuali teologi ortodossi, troviamo una costante teologica: l'uomo è *veramente divinizzato* e questo è il progetto di Dio fin dall'eternità.

Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Oriente lumen*, insiste particolarmente sul fatto che tutta la tradizione patristica orientale, specialmente quella dei Padri Cappadoci, è concentrata sulla *divinizzazione* dell'uomo, che costituisce il progetto primitivo del Padre, si realizza con l'Incarnazione e si attua in ciascuno di noi nello Spirito Santo. «L'insegnamento dei Padri Cappadoci sulla divinizzazione, afferma Giovanni Paolo II, è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nel pensiero già espresso da sant'Ireneo alla fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio* (Ad. haer., III, 10, 2). Questa teologia della divinizzazione resta una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale»²³.

²² Su questo importantissimo principio teologico orientale cf. V. ERMONI, «Déification de l'homme chez les Pères de l'Église», in *Revue du clergé français*, 11 (1897) 509-519; LOT-BORODINE, «La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle», in *Revue d'histoire des religions*, 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55. Questo stesso studio fu ripreso in *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970, 21-183; Y. CONGAR, «La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient», in *Supplément à la Vie spirituelle*, 43 (1935) 91-107; J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; A.-J. FESTUGIERE, «Divinisation du chrétien», *La Vie spirituelle*, 59 (1939) 90-99; V. LOSSKY, «Rédemption et déification», *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 15 (1953) 161-179; H. RONDET, «I Padri greci. La divinizzazione del cristiano», IDEM, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, 81-104; J. ALFARO, «Incarnazione e divinizzazione dell'uomo nella patristica greca e latina», in IDEM, *Cristologia e Antropologia. Temi teologici attuali (Orizzonti nuovi)*, Cittadella, Assisi, 83-104; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

²³ *Oriente lumen*, 6.

Il noto teologo greco N. Nissiotis, in una sua conferenza, così spiega la divinizzazione o *theosis* nella tradizione orientale: «Θέωσις non significa unione mistica di natura divina e umana, la quale avrebbe come esito l'assorbimento della seconda nella prima. Non è questa l'interpretazione che gli ortodossi danno del termine in questione. È molto difficile chiarire in modo assoluto il suo significato, ma vorrei invitarvi a considerare i punti che seguono, che possono essere di aiuto. *Théosis* è un'espressione che indica:

a) La comunione ristabilita fra Dio e l'uomo in Cristo Gesù, attraverso l'unione in lui di Dio con l'umanità nella sua globalità, e con l'umanità come persona distinta, senza alcun genere di mescolanza fra le due nature.

b) Il prender parte dell'uomo nella grazia al Dio triunitario, attraverso lo Spirito, che va inteso non solo come protagonista soggettivo nell'uomo che si appropria della rivelazione oggettiva di Dio, ma anche come l'attivazione delle conseguenze di quell'unione realizzatasi in Cristo fra Dio e l'uomo. Mediante lo Spirito l'uomo diventa il ricettacolo dell'azione del Dio triunitario in Cristo.

c) Il potere di trasformare la natura umana non in un'altra natura, senza macchia o senza peccato, ma di gloria in gloria, cioè, dalla creazione alla ricreazione di sé nella luce di Gesù. In questo contesto *théosis* vuol dire riaffermazione dell'autentica umanità che trae il proprio elemento divino direttamente dalle mani del creatore. *Théosis* è un'espressione solenne che indica il fine ultimo della rivelazione di Dio in Cristo, ovvero la restaurazione dell'umanità nella sua condizione prima e originaria»²⁴.

La divinizzazione dell'uomo e, si può dire, del creato interno – ossia la comunione con la Trinità – non costituisce, dunque, un fatto estrinseco, ma una realtà, dicevamo, costitutiva *per grazia* dell'uomo. È a questo punto che la teologia ortodossa di ieri e di oggi vede uno dei punti più caratteristici che differenziano le due grandi tradizioni del cristianesimo, quella orientale e quella occidentale. Secondo il cristianesimo orientale la vita trinitaria in noi, ossia la grazia santificante, non costituisce una realtà creata, ma increata ed eterna senza che per questo l'uomo cessi di rimanere essere creato. Il grande teologo e mistico bizantino Gregorio Palamas – il teologo della grazia – afferma che con la divinizzazione, la Trinità diventa

²⁴ NISSIOTIS, *Interpretare l'ortodossia*, 10.

accessibile all'uomo in modo immediato, diretto e intimo²⁵ e la stessa grazia divina, infinita ed increata, *diventa realmente nostra*²⁶. L'uomo, afferma egli, «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura»²⁷. Si tratta di una grazia deificante *increata*. Essere “increati” ed “eterni” attraverso la grazia non significa per Palamas – e la teologia orientale in genere – che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che egli viene trasformato, attraverso le “energie increate”, in un modo di essere differente e acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale, questo stato è la vita di Dio trinitario in noi²⁸. In ultima analisi, quando Palamas parla di grazia increata, quando afferma che l'uomo per grazia diventa in un certo senso consustanziale con Dio Trinità, intende dire «che la grazia diventa un bene permanente dell'uomo deificato, contempla Dio all'interno di se stesso... La grazia così non è distinta da Dio stesso, è la vita trinitaria accordata all'uomo»²⁹.

Divinizzazione come partecipazione alla Vita del Padre

Il progetto di Dio di far partecipare della sua vita gli uomini ha come origine e come termine Dio Padre: attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo l'uomo ha accesso al Padre. La Paternità di Dio non rappresenta un fatto sentimentale, essa è una realtà che trasfigura l'uomo inserendolo nell'intimità della sua famiglia trinitaria. I cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4) perché, come afferma la *Lettera agli Efesini*,

²⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Pastristica sorbonensia), Éditions du Seuil, Paris 1959, 225.

²⁶ MEYENDORFF, *Introduction*, 244. Palamas usa espressioni molto forti per indicare questa *realtà* della divinizzazione ossia della grazia nel redento. Parafrasando Massimo il Confessore egli 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: Ed. Meyendorff, 609.

²⁷ G. PALAMAS, *Triades pour la Défense des saints hésychastes*, I, 3, 39, a cura di J. MEYENDORFF, Louvain 1959², p. 195.

²⁸ MEYENDORFF, *Introduction*, 248.

²⁹ MEYENDORFF, *Introduction*, 246.

«nell'unico Spirito per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre» (cf. Ef 2, 18). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi infatti diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf. Ef 2, 19). Cirillo d'Alessandria ci assicura: «Ciò che ci collega e in qualche modo ci unisce a Dio è lo Spirito... Ricevuto lui, diventiamo partecipi della natura e riceviamo in tal modo, mediante il Figlio e nel Figlio, il *Padre stesso*»³⁰. Quello che noi chiamiamo “grazia santificante”, per gli orientali non è altro che la vita del Padre donata a noi attraverso Cristo nella potenza dello Spirito, è la partecipazione per grazia alla vita trinitaria³¹.

Il fine dell'Incarnazione è quello di renderci *partecipi della vita del Padre*. Si tratta della fase finale di tutta la storia della salvezza, di tutto il disegno di Dio realizzato in Gesù Cristo. Cirillo d'Alessandria insiste su questa teologia della salvezza. L'uomo, il vero uomo, inserendosi in Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, partecipa della *vera Vita*. Cristo è il Mediatore di questa Vita che viene irrorata in noi per grazia, e questa vita non è altro che quella stessa che il Padre ha per natura: «Si fece uomo, colui che era vita per natura, e generato dalla vita per natura, cioè il Verbo unigenito di Dio Padre, per richiamare l'uomo alla stessa vita, e renderlo, per se stesso, *partecipe di Dio Padre*, unendosi alla carne corruttibile, in modo ineffabile e arcano, in virtù della sua natura, e nel modo che solo lui sa. Egli, infatti, è mediatore fra Dio e gli uomini, come è scritto, unito, per natura, a Dio Padre, in quanto è Dio, e in quanto è da lui, ma unito anche agli uomini, in quanto è uomo, e ha in se stesso il Padre, ed egli stesso è nel Padre»³².

³⁰ *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 10, PG 74, 544D-545A; tr. it. a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 355.

³¹ Cf. G. PHILIPS, “La grâce chez les Orientaux”, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1972) 37-50; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981; IDEM, “De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient”, in AA.VV., *L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, voll. 2, Chevetogne 1954, 171-195; IDEM, “Mystère de la personne humaine, in *Contacts* 68 (1969) 272-289.

³² CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, IX, PG 74, 280D; tr. it. a cura L. LEONE, 142-143.

Divinizzati solo attraverso la cristificazione

I Padri non cessano di ripetere che la divinizzazione – *progetto primitivo* di Dio – si realizza solo con la *cristificazione* dell'uomo. L'Incarnazione del Verbo è inseparabile dalla divinizzazione dell'uomo e riassume l'economia in modo prospettico, abbracciando tutta l'opera divina della salvezza.

Nei primi secoli cristiani i Padri e i grandi teologi erano ben coscienti che l'opera di Cristo consiste nel divinizzare l'uomo e in questa divinizzazione *consiste la salvezza*. L'espressione greca ἐνανθρωπήσαι ...θεωθῆναι ([Il Verbo] si fa uomo... [l'uomo] è deificato) si trova come un ritornello nei Padri greci a cominciare da Ireneo³³. Atanasio lo ripeterà: «Egli si è fatto uomo ἐνανθρώπησεν perché noi fossimo fatti dei (θεοποιήθημεν)»³⁴. È per questo motivo che i Padri consideravano ogni attentato all'integrità divino-unica del Salvatore come una minaccia alla realtà della divinizzazione dell'uomo. Così Atanasio, opponendosi all'arianesimo e Cirillo d'Alessandria al nestorianesimo, volevano con ciò tutelare una delle verità fondanti del cristianesimo: l'uomo partecipa veramente alla natura di Dio per mezzo di Gesù Cristo. «Se il Logos di Dio è una creatura – esclama Cirillo di Alessandria – come mai noi siamo uniti a Dio e deificati (θεοποιούμεθα) attraverso l'unione con Lui?»³⁵. E similmente: «Se Dio non fosse divenuto uomo, l'uomo non sarebbe potuto divenire Dio»³⁶. La divinizzazione dell'uomo, attraverso Cristo, avviene già per il fatto che

³³ Ireneo, riportando l'episodio evangelico dell'annunciazione, commentando le parole dell'angelo a Maria (*Lc* 1,32-33), scrive: «Chi altro è colui che regna nella casa di Giacobbe, senza interruzione e per sempre, se non Cristo Gesù Signore nostro, Figlio di Dio Altissimo, il quale per mezzo della Legge e dei profeti promise di rendere visibile la sua Salvezza per ogni carne, così che divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio?». *Contro le eresie*, III, 10,1, in BELLINI, 234. Nell'*Introduzione* al Libro V *Contro le eresie* il santo vescovo di Lione scrive: «Contro gli eretici bisogna seguire il solo sicuro Maestro "il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro che, per suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso"». *Ivi*, p. 410.

³⁴ *L'Incarnazione del Verbo*, 54, PG 25, 19B.

³⁵ *Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità*, 15, PG 75, 28B.

³⁶ *Ivi*, 473CD.

Cristo stesso, con la sua Incarnazione «ricapitola in sé» l'umanità intera. Riferendosi ad Atanasio, un noto patrologo afferma: «La stessa esistenza dell'Uomo-Dio, quindi, è la piena realizzazione della realtà della divinizzazione. È nella costituzione della persona di Cristo che, per Atanasio, la Redenzione trova il suo centro di gravità: l'umanità è stata penetrata dalla vita trinitaria per il fatto che il Logos abita in essa. Questo è il pensiero fondamentale della soteriologia del nostro santo, e in questo dipende in modo manifesto da sant'Ireneo»³⁷.

Con san Cirillo d'Alessandria arriviamo al culmine della dottrina sulla divinizzazione. Nei suoi scritti egli presenta la *divinizzazione* come finalità dell'Incarnazione allo stesso modo di Atanasio e Gregorio di Nissa e considera l'umanità come una realtà concreta che viene divinizzata da Cristo nel momento in cui la assume. «In Lui, afferma, eravamo noi tutti nel momento in cui egli divenne uomo»³⁸.

Anche per i Padri Cappadoci la finalità dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo attraverso Gesù Cristo. Basta ricordare Gregorio Nazianzeno per il quale esiste una radicale corrispondenza tra divinizzazione e Incarnazione: «Come il Verbo è uomo a causa tua, così tu divieni Dio a causa di Lui»³⁹.

Massimo il Confessore afferma chiaramente che Cristo fu voluto dal Padre prima di tutti i secoli per poter avverarsi la nostra deificazione. Per lui Cristo è, per definizione: «Colui che desidera la salvezza di tutti gli uomini, bramando la loro divinizzazione»⁴⁰. Così il Verbo «realizzò tutto il Volere di Dio Padre divinizzandola [la natura umana] con la potenza della sua Incarnazione»⁴¹.

L'Incarnazione, quindi, in quanto principio di divinizzazione assume di per se stessa valore salvifico universale: *quello che Cristo assume quello*

³⁷ H. STRAETER, *Die Erlösungslehre des heiligen Athanasius*, Freiburg im Brisgau 1994, 140. Testo riportato da J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 32-33.

³⁸ *Commento al Vangelo di Giovanni*, X, XVI, PG 74, 432B. Quando i Padri parlano del Logos che assume in sé tutta intera la *natura* umana, intendono riferirsi alla natura indistinta dell'uomo. L'assunzione *personale* di ognuno di noi avviene per mezzo dello Spirito in occasione del battesimo, cresima ed eucaristia (sacramenti dell'*incorporazione*).

³⁹ *Discorso 40, Sul Battesimo*, PG 36, 424B.

⁴⁰ *Quest. ad Thal.*, 20, PG 90, 309D.

⁴¹ *Quest. ad Thal.*, 54, PG 90, 520D.

è anche salvato. Qui sta la chiave di tutta la cristologia esistenziale dei Padri che può essere riassunta nelle ben note parole di Gregorio Nazianzeno: «Quello che non è stato assunto da Cristo non è stato sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato anche salvato»⁴². L'uomo è *salvato perché è divinizzato*.

Nell'Incarnazione, a prescindere dal peccato, i Padri, però, già scorgono l'umiliazione di Dio. Essi infatti, nel considerare il mistero dell'Incarnazione come la realizzazione della divinizzazione dell'uomo e la giustificazione della creazione intera, ammirano non solo l'amore di Dio, ma anche la sua "umiltà", la sua *condiscendenza*, il suo *svuotamento*, il suo farsi "piccolo" per poter incontrare le sue creature nella loro dimensione creaturale. Scrive lo Pseudo-Macario: «Dio infinito e inaccessibile, nella sua bontà, si è fatto piccolo e, discendendo dalla sua gloria irraggiungibile si è rivestito delle membra di questo corpo e si è cinto di esse, e mutando aspetto per la sua bontà e il suo amore per gli uomini assume un corpo e si mescola alle anime sante, a lui gradite e fedeli, le prende con sé e diventa con esse *un solo spirito* (1 Cor 6, 17), secondo le parole di Paolo. Diviene per così dire, un'anima per l'anima, una sostanza per la sostanza, affinché l'anima, se è degna di lui e a lui gradita, possa vivere nella divinità, gustare la vita immortale e divenire partecipe della gloria incorruttibile. Dal non essere all'essere, infatti, ha dato origine alla creazione visibile che prima di esistere non era, con tale immensa varietà e diversità di creature»⁴³. L'Incarnazione prevista nel progetto di Dio contiene già, a prescindere dal peccato, un amore oblativo del Padre che *discende* al livello umano per realizzare il suo piano di divinizzare l'uomo⁴⁴.

⁴² *Prima Lettera al presbitero Cleodonio*, PG 37, 181C-184A; tr. it., in GREGORIO NAZIANZENO, *Cinque discorsi teologici*. Appendici: *Lettere teologiche – Il mistero cristiano – Poesie (Carmina Arcana)*, Città Nuova, Roma 1986, 207.

⁴³ *Omelia*, 4, 10. In PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (collezione II)*, a cura di L. CREMASCHI, Magnano 1995, 88-89.

⁴⁴ Cf. S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 275-389. Lo stesso teologo presenta come *epilogo* del suo studio sullo Spirito Santo un capitolo intitolato: "Il Padre" dove appunto tratta il mistero della paternità di Dio come mistero *kenotico* dell'amore oblativo di Dio manifestato nell'incarnazione del Figlio: *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 592-642. Per una visione d'insieme cf. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

Cristificati e divinizzati nello Spirito

La divinizzazione dell'uomo attraverso la cristificazione non sarebbe possibile senza la previa "pneumatizzazione" del cristiano. «L'unione di Dio con gli uomini, afferma il Damasceno, si compie per opera dello Spirito Santo»⁴⁵. Infatti il ruolo specifico dello Spirito Santo nella divinizzazione è quello di inserire l'uomo in Cristo: Siamo cristificati "nello Spirito". E questa cristificazione non è individuale, ma comunionale, è ecclesiale. Il compito dello Spirito è cristificarci facendoci Chiesa: «La Chiesa è la comunione dei deificati», affermava Gregorio Palamas⁴⁶; e Ireneo: «Alla Chiesa è stato affidato il Dono di Dio, come soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; *in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo*»⁴⁷. La salvezza consiste nell'essere *comunitariamente uniti a Cristo*. Proprio questo è il compito salvifico dello Spirito⁴⁸.

Lo Spirito è colui nel quale Dio Padre, attraverso Gesù Cristo, ci raggiunge per unirci a Lui. Afferma a proposito sant'Atanasio: «Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio... Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito... Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente»⁴⁹.

⁴⁵ *Discorso per la nascita di nostra Signora santissima, Madre di Dio e sempre Vergine Maria*, 3, in GIOVANNI DAMASCENO, *Omelie cristologiche e mariane*, a cura di M. SPINELLI, Città Nuova, Roma 1980, 125.

⁴⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 79.

⁴⁷ *Contro le eresie*, III, 24, 1; tr. it., BELLINI, 295.

⁴⁸ Scrive Cirillo d'Alessandria: «Riguardo poi all'unione spirituale, diremo... che noi tutti, ricevendo l'unico e medesimo Spirito, parlo dello Spirito Santo, ci mescoliamo quasi fra di noi e con Dio. Sebbene separatamente siamo molti, e Cristo faccia abitare, in ciascuno di noi, lo Spirito del Padre e il suo, uno tuttavia e indivisibile è colui che riunisce nell'unità, mediante se stesso, gli spiriti distinti fra loro, in quanto esistono singolarmente, e li fa vedere in se stesso tutti come una sola cosa. Come, infatti, la potenza della santa carne [l'Eucaristia] rende uniti nello stesso corpo quelli in cui è, allo stesso modo, credo, lo Spirito di Dio, abita indivisibile in tutti, li racchiude tutti nell'unità spirituale». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 560D – 561C; tr. it., L. LEONE, 368-369.

⁴⁹ *I Lettera a Serapione*, 24, PG 26, 585B-C; tr. it., ATANASIO, *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, a cura di E. CATTANEO, Città Nuova, Roma 1986, 85-86. Altrove afferma sant'Atanasio: «È nello Spirito che il Logos glorifica la creazione e, divinizzandola e dan-

La divinizzazione è possibile perché nello Spirito l'uomo diventa "figlio nel Figlio". Con questa espressione si vuole indicare la nostra introduzione per grazia, ma in maniera reale, nella "famiglia" trinitaria. San Cirillo di Gerusalemme non si stancava di ripetere a coloro che si preparavano al battesimo: «Siamo infatti degni di invocarlo come Padre per la sua ineffabile misericordia. Non per nostra figliolanza secondo natura dal Padre celeste, ma per grazia del Padre mediante il Figlio e lo Spirito Santo siamo stati trasferiti dallo stato di schiavitù a quello della figliolanza divina»⁵⁰.

La divinizzazione dell'uomo nello Spirito Santo è chiamata anche "santificazione". Lo Spirito è lo Spirito di santità perché in Lui Dio, tre volte santo, ci raggiunge e ci trasforma in se stesso. «Santità non esiste – afferma san Basilio – senza lo Spirito»⁵¹. La santità del cristiano è da riferirsi alla sua *partecipazione* alla santità del "totalmente altro", del Dio trinitario "tre volte santo", e più specialmente alla santità dello Spirito, chiamato "Santo" per eccellenza: nella santità dello Spirito siamo partecipi alla vita santa di Cristo e quindi del Padre. Essere santo – in ultima analisi – significa partecipare alla santità di Dio trinità nello Spirito Santo, santità di Dio ipostatizzata. Rappresenta una costante presso i Padri: nell'economia della salvezza la natura santa di Dio è comunicata agli uomini dallo Spirito Santo, essere "deificati", quindi, significa essere santificati dallo Spirito⁵².

La santità dello Spirito è una santità *ontologica e non solo morale*; egli, infatti, è Santo per natura. «Santo per natura, afferma Cirillo d'Alessandria, a lui appartiene di santificare»⁵³. Anche il significato del

dole la figliolanza, la conduce al Padre» (*I Lettera a Serapione*, 25, PG 26, 589B; tr. it., CATTANEO, 89).

⁵⁰ *Catechesi*, VII, 7; tr. it. C. RIGGI, 155.

⁵¹ *Lo Spirito Santo*, 38, in BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, a cura G. AZZALI BERNARDELLI, Città Nuova Roma 1993, 141.

⁵² Afferma a proposito Cirillo d'Alessandria: «L'unione con Dio non può ottenersi in altro modo che mediante la partecipazione dello Spirito Santo, che immette in noi la propria santificazione, e trasforma, nella sua vita, la natura soggetta alla corruzione e, in questo modo, richiama a Dio e alla forma di lui quelli che sono stati privati da questa gloria». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 553CD; tr. it., a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 363.

⁵³ *La Santissima Trinità*, VI, PG 75, 1017B.

termine “santo” o “sacro” indicava qualcosa dell’essere profondo della realtà denominata santa; poi l’evoluzione semantica del termine gli ha fatto assumere un significato morale, fino ad indicare una qualificazione etica della realtà chiamata santa. Si è perso così il senso della “consacrazione” di tutta la realtà, in quanto originata da Dio. L’ufficio domenicale del mattino della liturgia bizantina canta: «Per mezzo dello Spirito Santo tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione originaria».

Implicazioni antropologiche: l’uomo “essere trinitario”

La Trinità, in quanto tale, è implicata nella struttura stesso dell’essere umano. Già l’uomo, per creazione, è essenzialmente un essere ad immagine di Dio. L’uomo è definito da san Gregorio Nazianzeno: «Un essere capace di essere divinizzato»⁵⁴. Essendo l’uomo già per creazione immagine di Dio, tutto ciò che egli è o possiede lo ha per tendere verso Dio, del quale porta l’immagine: l’uomo tende per natura verso Dio perché è *fatto di Dio trinitario*. La nostra, affermano i teologi ortodossi, è *una umanità trinitaria*⁵⁵. Ciò significa che è fatto a immagine della Trinità perché l’essenza di Dio, di cui l’uomo è immagine, è comunione trinitaria. *L’uomo, quindi, essenzialmente è un essere trinitario, ossia comunitario*. «Come Dio trinitario, che porta in sé, nella pienezza dell’Unità, il mistero dell’Altro, l’uomo è chiamato a diventare comunione»⁵⁶. Questa realtà che ci viene dalla Rivelazione costituisce, come si è accennato in precedenza, il fondamento del cosiddetto personalismo dei teologi ortodossi di oggi. L’uomo è *persona* (cioè per natura relazionata a un *tu* e, quindi, ontologicamente essere in comunione), perché è stato creato a immagine di Dio che è comunione di Tre Persone. L’uomo è chiamato a realizzare la sua vocazione comunionale in quanto essere trinitario (creato a immagine della Trinità).

Così quanto più sarà in relazione di comunione con gli altri tanto più sarà “persona” e rassomiglierà al suo prototipo. Parlando in un senso più

⁵⁴ GREGORIO NAZIANZENO, *Omelia 45, Sulla santa Pasqua*, 7, PG 36, 632AB.

⁵⁵ O. CLÉMENT - E. BEHR-SIGEL, *Maschio e femmina li creò* (Testi di spiritualità ortodossa, 16), Ed. Qiqajon, Magnano 1996, 14.

⁵⁶ *Ivi*.

globale, più generale, possiamo affermare che tutto ciò che esiste e ha relazione con la *persona* ha la sua origine dalla Trinità e la manifesta nella storia.

L'uomo è persona perché immagine della Trinità

I teologi ortodossi cosiddetti “personalisti” hanno più o meno in comune il concetto che la Persona (o meglio le Persone) in Dio s'identifica con lo stesso suo essere per cui il modo di essere di Dio è solo quello personale, cioè quello della relazione. Dal momento che Dio – e quindi l'uomo creato a immagine di Dio – esiste solo come *relazione*, cioè come *persona*, la realtà che costituisce la sola possibilità di esistere è quella della relazione.

Il ben noto teologo greco Christos Yannaras – uno dei più convinti assertori del personalismo cristiano – così spiega il significato di essere persona o essere creati a immagine di Dio: «Potremmo tentare di riassumere l'interpretazione ortodossa del “secondo l'immagine” in questo modo: l'uomo ha ricevuto da Dio la grazia di essere una *persona*, una personalità, ovvero ha ricevuto in dono di esistere secondo il modo stesso di esistere che è di Dio. La divinità di Dio è costituita dalla sua essenza *personale*, dalla Trinità delle ipostasi personali le quali fanno sì che l'essere, la natura o l'essenza divina, sia una vita d'amore libera da qualsiasi necessità. Dio è Dio perché è persona, vale a dire perché la sua esistenza non dipende da nulla, neppure dalla propria natura o essenza. Egli stesso, in quanto persona, cioè liberamente, fonda la propria essenza o natura; ma non è la sua natura che rende obbligatorio il suo esistere. Esiste perché, liberamente, *vuole esistere*, e questa volontà si realizza come amore, come comunione trinitaria. Ecco perché Dio è amore (1 Gv 4, 16) e il suo essere stesso è amore. La stessa possibilità di un'esistenza personale è stata impressa da Dio nello statuto ontologico dell'uomo. La natura umana è creata, donata; non è la libertà personale dell'uomo che ne costituisce l'essere, che fonda la sua essenza. Tuttavia, questa natura creata, esiste solo come ipostasi *personale* della vita. Ogni essere umano è un'esistenza *personale* che può ipostatizzare (cioè fondare) la vita come amore, come libertà al cospetto dei limiti della natura creata e al di là di ogni necessità, al pari del Dio increato. Diciamo ancor più semplicemente: Dio è al tempo stesso una natura e tre persone, l'uomo è nel contempo una natu-

ra e una moltitudine di persone. Dio è consustanziale e “triipostatico”, l’uomo è consustanziale e “multiipostatico”. La distinzione delle nature, la differenza fra increato e creato, può essere superata sul piano del modo d’esistenza che li accomuna: il modo d’esistenza *personale*. Questa verità ci è stata rivelata nell’incarnazione di Dio, dalla persona di Gesù Cristo. L’uomo è immagine di Dio. Ciò significa che ogni uomo può realizzare la propria esistenza sull’esempio di Cristo, come persona, proprio come le persone del Dio trinitario, per realizzare la vita intesa come amore, come libertà e non come necessità naturale. La vita diviene così eternità e incorruttibilità poiché la vita divina connotata dalla *pericoresi* e dalla comunione trinitaria è eterna e incorruttibile»⁵⁷.

La teologia della divinizzazione dei Padri, quindi, non è altro che il modo di essere personale di Dio partecipato all’uomo. In altri termini non è altro che l’Essere-Amore, Essere-in-relazione di Dio partecipato all’uomo per creazione e per ri-creazione.

Se l’essere dell’uomo s’identifica con il suo modo di essere relazionale e questo è attinto come partecipazione dal modo di essere tripersonale di Dio, ciò significa che l’uomo vive, esiste in quanto è in «costante comunione per partecipazione all’essere comunionale di Dio, che è la Comunione ontologica stessa»⁵⁸. Questa costante comunione con Dio è offerta all’uomo mediante Gesù Cristo perché egli costituisce la volontà ultima e definitiva del Padre e nello stesso tempo la *verità* dell’uomo, l’uomo è *vero nella misura in cui è in Cristo*: «Il Cristo, il Cristo *incarnato*, è la verità, poiché Egli rappresenta la volontà ultima e incessante dell’amore estatico di Dio che vuole condurre l’essere creato alla comunione con la sua vita, e conoscerlo in questo avvenimento di comunione»⁵⁹.

Il motivo per cui Cristo costituisce, nel disegno di Dio, il *Salvatore della totalità della struttura umana*, lo troviamo nella stessa natura dell’uomo come essere creato in relazione con Dio trinitario. Il problema, infat-

⁵⁷ CH. YANNARS, *La buona notizia sull’uomo* (Testi di spiritualità ortodossa, 8), Ed. Qiqajon, Magnano 1995, 10-11. Cf. anche dello stesso teologo *La fede dell’esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 79-86.

⁵⁸ J. ZIZIOULAS, «Vérité et communion», in *L’être ecclésial* (Perspective orthodoxe, 3), Genève 1970, 82-83.

⁵⁹ ZIZIOULAS, *Vérité et communion*, 86.

ti, che sorge da questa relazione è il seguente: come può l'uomo, il quale, in quanto essere creato, è collegato con il nulla dal quale è stato creato, partecipare all'essere personale di Dio e alla sua immortalità senza cadere in una specie di panteismo? Esiste una fondamentale e radicale differenza tra Dio Increato e l'uomo creato. Dio è l'essere e la vita, l'uomo invece, in quanto creatura, *ha* l'essere e la vita da Dio e, poiché non cessa di rimanere creatura, porta in sé il germe della corruzione, della morte, del nulla. Questa "esistenza tragica" della creatura umana è superata dalla costante irrorazione della vita trinitaria nell'uomo senza che quest'ultimo cessi di essere creatura e questo è possibile nel Verbo incarnato dove coesiste l'Increato (Dio) e il creato (l'uomo). Così «se Cristo è presentato come Salvatore del mondo, non è perché egli abbia portato un modello di morale, un insegnamento per l'uomo; è perché egli incarna in lui il superamento della morte, poiché, nella sua persona, ormai il *creato* può vivere perennemente»⁶⁰.

Rapporto ontologico tra l'Uomo e la Trinità, ossia rapporto tra natura e grazia

Il teologo occidentale può avere delle difficoltà ad accettare questo *ontologismo iconico* che caratterizza sia l'antropologia che la soteriologia orientale. Per quanto riguarda la divinizzazione abbiamo accennato al problema. Più difficile è invece accettare il discorso antropologico e il rapporto che nasce tra natura e grazia.

I teologi ortodossi, rifacendosi ai Padri, secondo il loro modo di fare teologia, spiegano nei termini seguenti il significato che danno alla teologia dell'essere creati *ad immagine di Dio*, interpretata come vera partecipazione alla vita trinitaria già per creazione.

Il concetto di *partecipazione* o *metousia* è molto importante per poter capire che cosa vogliano dire i Padri quando affermano che l'uomo non ha, ma è immagine di Dio⁶¹. Con il concetto di partecipazione dell'immagine

⁶⁰ J. ZIZIOULAS, «Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine», in *Contacts* 36 (1985) 166.

⁶¹ Cf., per quanto riguarda Gregorio di Nissa, D.L. BALAS, *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfection's according to Saint Gregory of Nissa*, Roma 1966.

ad un prototipo si vuole evitare il panteismo, pur mantenendo tutto il realismo dell'*essere* ad immagine. Origene si preoccupa costantemente di spiegare che l'essere dell'uomo partecipa di Dio, ma nello stesso tempo è differente da Dio perché, mentre l'uomo è una semplice creatura, Dio è il Creatore di questa natura umana. Nelle *Omelie sull'Esodo* precisa che gli uomini sono chiamati dei «per grazia e partecipazione» e che «nessuno è simile a Dio per natura e potenza». Benché san Giovanni affermi che noi saremo simili a Dio «questa similitudine non appartiene alla natura, ma alla grazia. Così quando diciamo che una effigie rassomiglia a colui di cui essa è immagine, questo è vero per quanto riguarda l'impressione che dona la sua visione, ma non per quello che riguarda la sua sostanza... Infatti nessuno degli dei è simile a Dio: nessuno è invisibile, nessuno è incorporeo, nessuno è immutabile, nessuno è senza principio e senza fine, nessuno è creatore dell'universo se non il Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo»⁶².

Naturalmente con questo non si vuol dire che la partecipazione a Dio trinitario sia solo di ordine morale e non reale. Si tratta, invece, di una *vera* partecipazione all'immagine di Dio trinità, solo che questo avviene per grazia.

Qui tocchiamo uno dei punti più controversi tra tradizione orientale e occidentale: il rapporto tra *natura* e *grazia*.

Dal discorso che abbiamo fatto fin qui possiamo renderci conto che cosa s'intende in Oriente per "natura" e per "grazia" e soprattutto in che rapporto stanno tra di loro.

Possiamo introdurre questa tematica con l'osservazione di un teologo ortodosso: «L'aspetto più importante dell'antropologia patristica greca che sarà assunto come dato certo dai teologi bizantini lungo tutto il Medioevo, è il concetto che l'uomo non è un essere *autonomo*, che la sua vera umanità si realizza soltanto quando egli vive "in Dio" e possiede le qualità divine. Per esprimere quest'idea autori diversi usano terminologie differenti – origeniste, neoplatoniche o bibliche –; tuttavia, vi è un consenso sull'*apertura* essenziale dell'uomo, concetto che non si inserisce nelle categorie occidentali di "natura" e "grazia"»⁶³.

⁶² ORIGENE, *Omelie all'Esodo*, VI, 5; tr. it. a cura M.I. DANIELI, Città Nuova, Roma 1991, 116-117.

⁶³ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 170.

In Oriente, quando si usa il termine “natura” in riferimento alla “grazia”, si vuole designare l'uomo in quanto essere creato, distinto dalla “natura” impartecipabile di Dio creatore. Tra la “natura” dell'uomo in quanto essere creato e la natura di Dio trascendente c'è un abisso incolmabile, si tratta dell'abisso che esiste tra il non essere e l'Essere. Non c'è niente nel non-essere che obblighi Dio a concederci l'essere. Dio colma questo abisso con il suo libero amore, facendoci partecipi del suo Essere, cioè *divinizzandoci o creandoci a sua immagine*⁶⁴.

Con il termine “grazia” s'intende fare riferimento alla *benevolenza e gratuità* di Dio, il quale fa sì che la natura umana, creata e finita, “individuale” e quindi di per sé incapace di unirsi a lui che è Infinito e Increato, si apra ad un *fondamentale rapporto* con lui. Ma questo rapporto – che costituisce la natura stessa dell'uomo – è *grazia*, non proviene dall'uomo dal momento che – in quanto creatura – non ha l'essere da sé, ma lo riceve continuamente da Dio. Secondo Massimo il Confessore, Dio, creando, concede *per grazia l'essere* (εἶναι), il *ben-essere* (εὖ-εἶναι), l'*essere-sempre* (ὀεί-εἶναι). L'“essere” è la pura passività dell'esistenza e Dio la «dà essenzialmente a coloro che sono»⁶⁵. Il “ben-essere” è l'orientamento libero degli esseri ragionevoli verso Dio, causa e finalità della loro esistenza. Si tratta cioè dell'essere ricevuto da Dio che diventa essere-con-Dio con la scelta dell'uomo libera e amorosa. L'“essere-sempre” è la grazia per la quale l'essere creato supera la naturale tendenza della creatura verso la distruzione e la morte, e giunge all'acquisto dell'eternità. Questo essere-sempre si può trasformare in “ben-essere-sempre” o in “mal-essere-sempre”, a secondo il come abbiamo vissuto il nostro rapporto con Dio. Tutti questi tre stadi costituiscono la grazia che comincia con la pura recettività dell'essere, continua trasformando questo essere-da-Dio in essere-con-Dio e si consuma in un essere-sempre-con-Dio. Dio, afferma Massimo, ci dona

⁶⁴ Tenendo presente questa “incapacità” del creato – che da sé è nulla – di “essere-incomunione”, Massimo il Confessore afferma: «La natura è dunque incapace di cogliere il soprannaturale [cioè il Trascendente, Dio]. Nessuna creatura, pertanto, è naturalmente in grado di operare la sua divinizzazione, proprio perché non è capace di concepire Dio. Unicamente alla grazia divina compete compartire per grazia la divinizzazione secondo la misura propria d'ogni essere, illuminare la natura di luce soprannaturale ed elevarla al di sopra dei limiti con l'esuberanza della gloria». *Quaes. ad Thal.*, 22, PG 90, 32A.

⁶⁵ *Ambigua*, 65, PG 90, 1392A.

l'essere in quanto principio, la grazia del ben-essere in quanto divenire e la grazia dell'essere-sempre in quanto fine⁶⁶.

Questo fondamentale rapporto con Dio, che comprende la totalità dell'uomo nel suo essere e nel suo divenire, possiamo chiamarlo *grazia*. L'uomo è questo fondamentale rapporto con Dio. Infatti, Dio, dal momento che crea l'uomo, lo struttura in maniera tale da essere rapportato continuamente a lui, l'uomo esiste perché *partecipa per grazia all'essere di Dio e verso di lui s'incammina con tutta la sua esistenza*. Questo rapporto dai Padri greci è chiamato *essere* a "immagine di Dio", oppure divinizzazione o grazia o filiazione. Questo rapporto è l'uomo, il suo nulla è riempito costantemente dalla vita comunione di Dio Trinità.

L'uomo consiste nell'essere immagine di Dio; e l'immagine Dio nell'uomo è un dono totalmente gratuito non solo perché è creato dal nulla, ma soprattutto perché è stato creato in modo che sia fin dal principio un essere essenzialmente *iconico*, essenzialmente relazionato al suo Prototipo, un «essere-in-comunione-con-Dio», a Dio Trinità. L'uomo tende verso la Trinità perché è creato dalla Trinità, secondo il modello che è la Trinità. In questo senso si potrebbe affermare che l'uomo, in quanto strutturalmente rapportato a Dio, «è la grazia divina»⁶⁷. Gregorio di Nissa, nei suoi

⁶⁶ Per il testo e il commento cf. l'*Introduzione* di J.-C. LARCHET a SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Les Édition de l'Ancre, Paris-Suresnes 1994, 35-39.

⁶⁷ Quando si dice che nella tradizione orientale la grazia fa parte della "natura" dell'uomo non si intende ripetere la dottrina di Michele Baio (1513-1589) (*Baianesimo*), secondo il quale la grazia è parte integrante della natura, in quanto egli si muove dentro le categorie agostiniane di natura e di grazia, di libertà e di necessità. Per l'Oriente la prospettiva è diversa. La tradizione orientale non intende negare il soprannaturale, sostiene solo che questo non è "aggiunto" a una natura. Non è una sola parte dell'uomo a fruire del "soprannaturale", è tutto l'uomo *donato di Dio*, tutto proviene da Dio, tutto è chiamato alla comunione con Dio, quindi tutto è "soprannaturale", intendendo con questa parola Dio stesso che si comunica all'uomo. L'uomo da solo, senza la comunione con Dio, è il nulla assoluto. «Per l'Oriente dire: l'uomo è "a immagine di Dio" significa definire ciò che egli è per natura; la grazia è connaturale, "soprannaturalmente" naturale alla natura. La natura porta un'esigenza innata della grazia e questo dono la rende all'origine carismatica. Il termine "soprannaturale" è riservato nella mistica orientale al grado supremo della deificazione. L'ordine naturale è quindi conforme all'ordine della grazia». P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 126. «Nell'Oriente cristiano, fa notare M. Lot-Borodine, la grazia è considerata come un blocco unico. Non incontriamo in questa tradizione delle divisioni della gra-

scritti, afferma per ben 165 volte che l'essere naturale dell'uomo (κατὰ φύσιν = secondo natura) è costituito dal suo essere a immagine⁶⁸.

La grazia, quindi, è Dio donato a noi, mentre la libertà è il nostro vivere questo dono divino a livello personale ed ecclesiale. In questo *vivere* s'incontrano, compenetrandosi, libertà e grazia.

Una prima conclusione che si può trarre da quanto abbiamo esposto fino a questo punto, è che l'uomo senza Dio, o l'uomo che rinnega nella teoria o nella pratica Dio, costituisce un assurdo vivente. Egli rifiuta, infatti, Colui che riempie l'essere umano di esistenza e di contenuto, l'uomo si svuota ontologicamente. Ecco perché rifiutare la Trinità significa – come afferma un teologo ortodosso – «essere condannati ad una via senza uscita, giungere all'aporia, alla follia, alla lacerazione dell'essere, alla morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta»⁶⁹.

zia con dei tagli verticali (grazia preveniente, determinante, adiuvante, concomitante) o orizzontali (sufficiente, efficace ecc.), che hanno costituito, come in Occidente, un sistema complicato. In Oriente essa si presenta sotto l'aspetto globale di una grazia *vivificante* per essenza, cioè *santificante*, intendendo con questa parola la partecipazione alla natura di Dio, il Santo per eccellenza. Questa "grazia" porta con se altri innumerevoli carismi, che sono il coronamento di questa continua vivificazione della globalità umana. Colui che vivifica, cristifica, deifica l'uomo è lo Spirito Santo, il quale fa sì che la vita del Padre attraverso il Figlio sia applicata a ciascuno di noi per formare la Chiesa». M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, 222-223.

⁶⁸ Cf. R. LYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951.

⁶⁹ LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1985, 60.