

PARTE VI

IL CAMMINO SPIRITUALE TRA LE ENERGIE INCREATE E LA GRAZIA. IN ORIENTE: LA DIVINIZZAZIONE NELLA TERAPIA DELL'ANIMA – IN OCCIDENTE: LA SANTIFICAZIONE NELL'IMPEGNO ASCETICO DI PERFEZIONE

THE SPIRITUAL JOURNEY FROM INCREASED ENERGIES TO GRACE. IN THE EAST: DIVINIZATION THROUGH SPIRITUAL THERAPY – IN THE WEST: SANCTIFICATION THROUGH RAISING ASCETICAL ENGAGEMENT

INTRODUZIONE: PERCORRERE LA VIA DI PIENA PARTECIPAZIONE ALLA VITA DIVINA DALLE 'ENERGIE DIVINE'



Proseguiamo con il nostro studio comparativo nella introduzione alla teologia orientale, di fronte a quella occidentale. Come cogliere le specificità orientali riguardo alla vita cristiana in cammino verso il suo pieno compimento? Si parla di 'spiritualità' o 'vita spirituale' che l'oriente cristiano intende in modo specifico: diventare un essere 'pneumatikos' o cioè una persona spirituale ¹. Nell'intento ecclesiastico, nella sistematica teologica, nella articolazione di santità, nella iniziativa pastorale, quasi tutto si gioca –in occidente– su 'metodi' spirituali, teologici e pastorali adatti. In occidente, il meglio dell'umano deve servire al divino... In oriente, sarebbe piuttosto il 'più eccelso del divino che viene verso l'umano', per poterlo deificare... La deificazione

¹ Hierotheos (Metropolitan of Nafpaktos), *Orthodox Spirituality. 1. DEFINING ORTHODOX SPIRITUALITY*, in «Internet» 2010, http://www.pelagia.org/htm/b15.en.orthodox_spirituality.01.htm#top: «The word "spirituality" (pnevmaticotis) comes from "spiritual" (pnevmatikos). Thus, spirituality is the state of the spiritual person. Spiritual man has a certain way of behaving, a certain mentality. He acts differently from the way non-spiritual people behave».

sarà l'accoglienza dello Spirito Santo da parte della persona umana che diventa così portatrice di Dio, nella illuminazione che sorge in essa: accogliendo la Luce, La si irradia ¹. Non è l'umano che raggiunge il divino, o Dio che viene reso presente all'umano, ma è l'umano che si trova già 'in mezzo' al divino –magari senza saperlo! Più che altro nella sua esperienza spirituale, l'oriente cristiano si dimostra –in tal modo– 'diverso', o se vogliamo, 'inversamente' lo stesso dell'occidente. Dove quest'ultimo parte dal minimo, l'oriente avverte il massimo; dove a ponente si inquadra uno sviluppo nel metodo, a levante ci si svuota per essere trasfigurati; dove da una parte si mette Dio in alto e al di sopra di tutto, dall'altra si intuisce l'universo umano dentro l'infinità di Dio; dove si segue Cristo come capo di un nuovo corpo militante dalle premesse occidentali, la visione orientale si lascia orientare dalla Sua pienezza divino-umana; dove gli uni raccolgono le grazie divine, gli altri scoprono l'anticipata divinizzazione dallo Spirito; dove l'intento romano forma strutturalmente la Chiesa, l'oriente intuisce nella insiemità ecclesiale la vita stessa della Trinità; dove si combatte eroicamente contro le proprie ribellioni in occidente, i santi orientali si fanno pervadere dalla illuminazione mistica; dove ci si limita 'occidentalmente' alla esecuzione puntuale della volontà divina, le tradizioni d'oriente ipotizzano la sinergia creativa nella Saggezza ultima.

QUALE PERSONA UMANA DA DIVINIZZARE

Per entrare nel merito della divinizzazione nella prospettiva orientale cristiana, occorre uscire da certe 'evidenze' occidentali sull'individuo umano. All'interno dell'universo cosmico la persona umana è un essere loghikòs, è il centro spirituale, lo riassume e lo trascende, lo contiene e lo qualifica: L'essere umano ricapitola in se tutto il creato – essendo allo stesso tempo il 'primo'

¹ N. Makar, *La storia della spiritualità ortodossa*, Roma 2009, pro manuscripto (Gruppo teologico del SAE), pp. 1–3: «Come testimoniano le parole del santo martire Ignazio il teoforo quando egli ricordava che Cristo deve «vivere in noi, e noi dobbiamo essere il suo tempio, e egli, il Dio nostro, deve essere in noi». ¹ Poi aggiunge che i cristiani diventano «i portatori di Dio», ² e rimanendo in Dio hanno con lui una parte e si uniscono con Lui con lo spirito e con il corpo. ³ Lo stesso insegnano i padri del quarto secolo, come per esempio san Atanasio di Alessandria: «La Parola fa che gli esseri creati diventano divinizzati nello Spirito Santo». ⁴ Così anche insegnano altri padri di questo periodo: san Basilio il Grande, Gregorio il Teologo, Giovanni Crisostomo ed altri. Ma in particolare della divinizzazione dell'uomo scrivono i santi padri monaci che vissero nei deserti di Egitto, della Palestina e della Siria, che rinunciarono completamente i piaceri di questo mondo e condussero la lotta spirituale contro le loro passioni e desideri cattivi, arrivando allo stato senza passioni e alla divinizzazione. Questa vita ascetica-morale fu messa al centro della spiritualità cristiana orientale. Tanti santi monaci scrivono di questa via spirituale. Specialmente lo Pseudo-Macario parla spesso del processo della divinizzazione dell'uomo; in particolare, egli dice che l'anima dell'uomo deve diventare la dimora dello Spirito Santo. ⁵ La via a arrivare a questo deve essere una di rinunce e della lotta spirituale contro le passioni e i desideri cattivi. Allo stesso tempo questo ascetismo e lotta spirituale si verifica nella tranquillità, quiete e silenzio. Egli usa spesso la parola «ἡσυχία», che significa: senza parlare, taciturno, e ricorda che l'uomo interiore in questa strada ascetica cresce nella luce e raggiunge l'illuminazione con la Luce non sensibile (нечувственным). ⁶ Egli dice che la meta della vita ascetica e della illuminazione con la Luce non creata è di diventare «per mezzo loro partecipi della natura divina e di dare all'anima nostra l'anima celeste, cioè, lo Spirito di Dio». ⁷ Lo stesso scrissero altri padri monastici, come Evagrio di Ponto, ⁸ Isacco di Siria, Isaia di Nitria, ⁹ Marco Asceta, ¹⁰ lo Pseudo'Dionisio, ¹¹ Massimo il Confessore, ¹² Giovanni di Damasco. ¹³ E san Simeone il Nuovo Teologo, il quale provò e contemplò nella propria esperienza tante visioni mistiche, riassume tutta questa teologia dell'ascetismo. Secondo lui, «nessuno può arrivare a questo, se prima non si unisce con lo Spirito Santo, acquistando prima con fatica e sudore un cuore puro, semplice e umile». ¹⁴ E aggiunge: «lo divento partecipe della Luce e della Gloria: il mio volto, come quello del mio Amante, illumina, e così tutti i membri del corpo diventano illuminati». ¹⁵ E san Simeone continua: quando partecipo nella Luce, divento la luce vera. ¹⁶».

(¹ Ignatius, Ad Ephes.IX, 2. / ² Ignatius, Ad Polycarp, IV, 1. / ³ Ignatius, Ad Magnes. XIII, 2. / ⁴ Athanas., Ad Serap., I, 25 // PG 26:589. / ⁵ Macar. Aegypt., De custodia cordis, 13// PG 34:837A; cf. Hom. XXXI.5//PG 34:732AB; Hom.XXXII.4//PG 735C. / ⁶ Macar. Aegypt., Homil. I.4//PG 34:453B; Homil. II.5//PG 34:468AB; Homil. VII//PG 34:525–528; Homil. XI//PG 34:544–556; Homil. XXVII.11, 17//PG 34:701A, 705B; Homil. XXVIII.4//PG 34:713AB; Homil. XXX.4–6//PG 34:724B–725B; Homil. XXXIII.4//PG 34:744BC. / ⁷ Macar. Aegypt., Homil. XLIV.9//PG 34:785A. / ⁸ Слово XXI, §66 Добротолюбие, т. I, с. 384–385. / ⁹ «Изображение монашеской жизни, в котором преподается, как должно подвизаться и безмолвствовать», Добротолюбие, т. I. М. 2004, с. 722. / ¹⁰ «О духовном законе», 106. Добротолюбие, т. I, с. 638. / ¹¹ Dionys. Ps.–Aegor., Div. nomin., IV.13 // PG 3:712A. / ¹² Maxim. Conf., Capita quinq. I.42//PG 90:1193D; Capita theol. et oecon., I.83–84//PG 90:1117. Слово подвижническое, 41, Добротолюбие, Т. 3. с. 204./ ¹³ Ioann. Damasc. De imagin., I. 21// PG 94:1253. / ¹⁴ Сimeон Новый Богослов, Деятельные и богословские главы, 3:22//Иларион (Алфеев), Преподобный Сimeон Новый Богослов и православное предание, М. 1998, 551; SC 51:86; Добротолюбие, т.V, с. 63, № 159. / ¹⁵ Гимн VII, Гимны в русском переводе, с. 48. / ¹⁶ Гимн X, с. 63.)

e 'l'ultimo' ¹. Nella persona umana è presente il *Logos* di Dio che struttura il mondo e il Soffio che lo anima, la fonte di tutto il creato ². Tutto è racchiuso nel Logos, primo principio e fine ultimo di tutte le cose create (vedere la parte III, cristologia orientale, cfr supra) ³. Appare subito l'antinomia –e non la 'somma razionalità lineare'– che unisce il "Dio al di là di Dio" dell'oriente cristiano e la persona umana, attraverso il profilo stesso dell'uomo Gesù: paradosso irrisolvibile per la ragione ⁴. Come Dio è unico, ma in tre Persone, così l'umanità, è un tutto umano unico in una molteplicità di persone ⁵; sussiste un'unità ontologica di tutte le persone umane, che sono fra loro consustanziali ⁶. Il modello trinitario è necessariamente un modello di vita relazionale: come all'interno dell'unità le Persone divine sono in relazione tra loro ⁷, così c'è un rapporto di reciprocità tra le persone umane (i slavi diranno che la persona è costitutivamente 'sobornostica'). L'umano è radicalmente relazionale o non è la persona umana. Esso è –in ultima analisi– a immagine del Padre ⁸: l'altro è l'immagine di Dio Padre, il figlio del Padre, inconcettualizzabile e misterioso quanto Dio ⁹. Per l'occidente il Padre scompare quasi nel riferimento centrale a Cristo, al di là del quale non si può esprimere niente del Padre. Proprio perché la persona è immagine di Dio essa viene proiettata al di qua della stessa caduta ancestrale, nel Padre e nel Creatore, sorgente di ogni bontà al di là della colpa umana ¹⁰.

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alles miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen dass die ganze sechstägige Schöpfung des Menschen darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schöpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen ausgestattet ist».

² O. Clément, *Occhio di fuoco*, Magnano (BI) 1997, p. 41.

³ L'esemplarità del Logos in cui è tutta la vita creata, nella libertà divina nel creare. Vedere il logos delle creature, la ragione del loro essere, cercando di cogliere il significato profondo della loro esistenza, fa percepire la presenza dell'eterno, le radici eterne per cui tutto il creato affonda in Dio (Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, T. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 323–324 / pp. 384–385). V. Lossky paragona il Logos ad un sole da cui partono i logoi delle creature: Tutto è stato creato per mezzo del Logos che appare come un centro divino, il fuoco da cui partono i raggi creature, i logoi particolari delle creature, centro verso cui tendono a loro volta gli esseri creati, come verso il loro fine ultimo (V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 90).

⁴ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), p. 86.

⁵ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come vi è un Dio unico in tre persone e tre, ricordiamolo, significa la diversità assoluta così vi è, frantumato dalla caduta, ma restaurato nella sua unità come corpo di Cristo, un uomo unico in una moltitudine di persone. Unità irriducibile della persona, unità ontologica dell'umanità di cui il cosmo visibile costituisce il corpo, tali sono, per analogia con la realtà trinitaria, i due poli dell'antropologia ortodossa»; cfr etiam O. Clément, *I visionari*, Milano 1987, p. 59.

⁶ Cfr O. Clément, *L'ecclesiologia ortodossa come ecclesiologia de communion*, in «Contacts», 1968 (XX) n° 61, pp. 10–36.

⁷ Cfr J. Zizioulas, *Vérité et communion*, in idem, *L'Être ecclésial*, Ginevra 1981, pp. 57ss.

⁸ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), 87–88: «Ho creduto per lungo tempo che l'uomo fosse solo a immagine di Cristo, cioè del Figlio. È a Bari, nella cripta in cui riposa il reliquiario di san Nicola, che ho capito che l'uomo è anche ad immagine del Padre: contemplando l'immensa icona del santo mandata nel XIV secolo da un re di Serbia. Quel vegliardo ha il vigore luminoso di un leone, ruggisce come gli animali dell'Apocalisse. Essere a immagine del Figlio significa essere anche a immagine del Padre dal momento che, dice Gesù, chi vede me vede il Padre».

⁹ Cfr O. Clément – B. Standaert, *Pregare il Padre Nostro*, Bose 1988, pp. 80–81.

¹⁰ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 34: «Créée à l'image de Dieu, la vraie nature est bonne. C'est pourquoi la Rédemption ramène la nature guérie, non pas à la sur-nature, mais à son état initial, à sa vérité surnaturellement naturelle. En parcourant le champ immense de la pensée patristique, infiniment riche et nuancée, on a l'impression qu'elle évite toute systématisation, afin de sauvegarder toute sa souplesse étonnante. On peut en tirer pourtant quelques conclusions. Avant tout, il faut écarter toute conception substantialiste de l'image. Celle-ci n'est pas déposée en nous comme une partie de notre être; mais la totalité de l'être humain est créée, sculptée, modelée à l'image de Dieu. L'expression première de l'image consiste dans la structure hiérarchique de l'homme, avec la vie spirituelle au centre. C'est cette primauté ontologique de la vie de l'esprit, qui conditionne l'aspiration fiocnière au spirituel, à l'Infini et à l'Absolu. C'est l'élan dynamique de tout notre être vers son Archétype divin, aspiration irrésistible vers Dieu. C'est l'éros humain tendu vers l'Eros divin, soif inextinguible, densité du désir de Dieu, comme l'exprime admirablement saint Grégoire de Nazianze: C'est pour Toi que je vis, parle et chante... . En résumé, chaque faculté de l'esprit humain reflète l'image (connaissance, liberté, amour, création), et le tout est centré sur le spirituel dont le propre est de se dépasser pour se jeter dans l'océan du divin et y trouver l'apaisement de sa nostalgie. Toute limite contient un au-delà, sa propre transcendance; c'est pourquoi l'âme ne peut se reposer que dans l'infini divin».

DALL'ANTROPOLOGIA CORRENTE VERSO UNA "ANTROPOTICA" APOFATICA? L'ESSERE UMANO COME MISTERO.

Si dice che l'evocazione di tutto ciò che appartiene alla persona umana è di pertinenza della antropologia. Ecco già subito una differenza nell'approccio dell'oriente cristiano: per esso non si tratta di fare delle teorie razional-speculative indicate con la qualifica di -logia come conoscenza sistematizzata- sulla persona umana in se, ma di indagare più concretamente sulla persona umana nella sua esperienza vissuta, che si potrebbe evocare (se mi si permette l'apparente barbarismo) come antropotica indicata con la qualifica di "-ica" come sapere esperienziale d'indagine operativa (come la linguistica va ad indagare sulla dinamica del parlare-udire umano). Guardando verso le tradizioni dell'oriente cristiano, la dimensione ultima della persona umana e la sua apertura al di là di se stessa, faranno parte della stessa indagine sull'esperienza umana. La persona in oriente si rivela come mistero dell'essere umano o cioè l'irriducibilità della persona umana alla sua natura: essa sfugge ad una comprensione puramente razionale ¹. L'anima è il crogiuolo della persona, dove s'interpenetra lo spirito (il πνεύμα) ed il corpo vitale (il σῶμα). Essa rimane avvolta di mistero che la rimanda all'interrogativo su Dio: la sua connivenza con il Dio vivente consiste nell'essere, come lui, segreta, enigmatica, inafferrabile ², la creatura umana ne condivide anche la dimensione d'inafferrabilità ³, non può essere racchiusa in concetti ⁴. La persona non sorge esperienzialmente dall'isolamento dell'individuo chiuso su se stesso ma si costruisce attraverso le relazioni con altri: conoscenza dell'altro che richiede sempre l'accettazione del mistero che lo circonda ⁵. La persona è l'essere umano che si costruisce attraverso le relazioni: non l'isolamento dell'individuo chiuso su se stesso, ma l'io unico che cresce e si arricchisce nell'apertura verso un tu altrettanto unico.

SUPERARE IL DUALISMO 'CORPO' E 'ANIMA'

La tradizione giudeo-cristiana d'Alessandria, con Filone -studioso della filosofia d'Aristotele, di Platone, delle Scritture e dell'Antico Testamento- parte da una riconsiderazione

¹ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come il Dio vivente, la persona creata non può essere un oggetto di conoscenza: tutto il pensiero di Berdjajev, questo grande testimone del mistero della persona, protesta contro l'oggettivazione. Al di là di ogni concetto, cioè di ogni descrizione, al termine di una vera antropologia negativa, la persona è avvertita non uguale mediante l'esperienza della comunione. Apofaticamente, si può designare la persona, con V. Lossky, come *l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura*».

² O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28.

³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28: «Per presentare il mistero della persona è necessario separare tutto il suo contesto naturale, tutto il contorno cosmico, collettivo, individuale, tutto ciò che può essere afferrato. Si afferra sempre la natura, ma non si afferra mai la persona. Si afferrano solo degli oggetti, anche quando sono oggetti di conoscenza. La persona non è un oggetto di conoscenza, più di quanto non lo sia Dio. Come Dio, essa è l'incomparabile, l'inesauribile, il senza fondo»; cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 256 / p. 317: «Vivere e sentire insieme con ogni creatura, quella uscita dalle mani del Creatore, discernere in questa creatura un'essenza diversa, superiore, cogliere il nucleo puro della creazione divina, godere di una personalità restaurata, spirituale».

⁴ O. Clément, *I volti dello Spirito*, Bose 2004, p. 46: «Di fronte alle interpretazioni riduttive delle ideologie e delle scienze umane, si può dire che non abbia altra definizione se non quella di essere indefinibile. Essa mostra il senza fondo dell'uomo, quell'abisso del cuore che è il luogo di Dio».

⁵ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 29: «Al di là di tutte le conoscenze che si possono raccogliere su un essere umano, lo schiudersi alla rivelazione esige preghiera, attenzione e, al limite, morte: la conoscenza della persona è *non conoscenza*, notte luminosa al di là dell'amore. La vera conoscenza dell'altro, cioè la sua non conoscenza, esige allo stesso tempo il rischio ed il rispetto. Dio ha veramente conosciuto l'uomo solo sulla croce. *Una vulnerabilità infinita è la condizione di questa non conoscenza in cui, più il conosciuto è conosciuto, più si rivela sconosciuto*».

dell'essere umano come visione unitaria di «anima e corpo» o «spirito e carne» nel riferimento «mosaico», con una metodologia nuova chiamata esegesi allegorica ¹. La posizione stessa di Filone D'Alessandria acquista una sua coerenza più trasparente se essa viene compresa come la simbolica di una appartenenza non conflittuale (tra creazione e creatore), piuttosto che come semplice gioco mitologico di sapore sincretista ². La Saggezza è nella sua prospettiva- innanzi tutto una esperienza profonda e sorge da una tradizione sapienziale ormai già conosciuta da duecento anni ³. Dall'evocazione platonica del Cosmos immagine di Dio si indicheranno delle entità intermedie, dal logos, alla sofia, all'anthropos ⁴. Da Filone si inizierà una discussione che si protrarrà lungo la patristica orientale sulla persona umana come microcosmo: raccogliendo in se l'universo cosmico ed essendo allo stesso tempo immagine di Dio ⁵. La creazione si fa dall'idea

¹ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (ed. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1-60; idem, *Introduction générale, œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger Arnaldez), Paris 1961, n° 134: «Moïse dit ensuite: "Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie" (Gen. 2, 7). Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible; il participe désormais à la qualité; il est composé de corps et d'âme; il est homme ou femme, mortel par nature».

² R. Thompson, *Craig Lyons on Sophia in Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «The universe is the Son whose Father is Yahweh and whose Mother is Sophia. Sophia is God's Spouse and the Mother of the world. In line with Platonic thinking, the universe consists of its "Idea" and the substance in which it has materialized; in line with Stoic understanding, Philo names the "Idea" of the universe the Logos noetos and the visible form of the cosmos the Logos aisthetos (thereby using the Logos concept for his own cosmological system). The Idea of the universe is contained in the "Idea of ideas," i.e., in Sophia, who comes directly from Yahweh. This is mythologically expressed by the relationship between Mother and Son (the Logos noetos and aisthetos contained in the "Idea idearum" or Sophia). Yahweh has given creation to Sophia to care for maternally, which is why Philo calls Her the "Mother, Nourisher and Nurse of the universe." Philo was apparently also thinking of the maternal attributes and functions of the goddess Isis "who fills heaven and earth with Her beauty. . . who is great in heaven, powerful on earth, from whom everything came into being and through whom everything exists and lives" (Burton Lee Mack, *Logos and Sophia*, p. 66). This task was given over to Isis by Her Father Re: "Her Father Re gave Her His mountain of light and His throne that She might rule His kingdom in heaven and on earth" (*Logos and Sophia*, p. 65). The Books of Wisdom describe Her similarly. Philo recalls that She is the Mother, Wife, Teacher and Guide" of the sages, including Abraham, Jacob and Moses (*The Works Of Philo, On Drunkenness*, 31; *On Flight and Finding*, 52)».

³ L. Owens, *The Gospel of Thomas and the Hermeneutics of Vision*, (These are the secret sayings which the living Jesus spoke and which Didymos Judas Thomas wrote down. And he said, "Whoever finds the interpretation of these sayings will not experience death."), in «Internet» 2005, <http://www.southerncrossreview.org/36/owens.htm>: «III. The Sophianic Tradition The writings of Philo of Alexandria and the Alexandrian Jewish author of *Wisdom of Solomon* evidence another crucial motif of the visionary tendencies within intertestamental Judaism. To bring the Sophianic (or "Wisdom") tradition represent by these works into context requires, however, a consideration of the mythic domain of Sophia as she was developing in the age of Jesus: during the first century she was emphatically not just a philosophical concept, but a divine hypostasis of implied feminine gender with whom the seeker sought union. David Winston, in his introduction to the Anchor Bible edition of the *Wisdom of Solomon* (WS), refers to Her as "Dame Wisdom". By the time Philo and the author of WS put pen to parchment in the Middle Platonic atmosphere of early first century Alexandria, her story had been developing for over two hundred years as an expression of a renewed Jewish mythopoetic vision. We find her in *Proverbs* and *Job*, and later in *Ecclesiasticus* (also known as in the *Wisdom of ben Sirach*). She was a "charming female figure playing always before Yahweh, after having been created by Him at the beginning of his work." (p 34) To know her so the story tells was a rapture, an *experience*. The author of WS describes the event with frank sexual imagery: she is the Bride with whom one entered the bridal chamber. Union with her is a union with God, a conjunction of immanent and transcendent. As Winston states in his introduction, "There appears to be good reason, then, to conclude that the author's highly charged language concerning the pursuit of Wisdom and her promised gifts, may allude to a mystical experience through which, he believes, man is capable of some measure of union with Deity, at least under the aspect of Sophia." (p 42) Who Sophia was, she alone could reveal, and so she did: "Generation by generation she enters into the holy souls and renders them friends of God and prophets" (WS 7:27). But it must be understood that Sophia's story was still very much in a process of "becoming" during the first century. While Philo and WS offer literary evidence of her myth at a critical stage of formation, its development was certainly not confined to the philosophical discourse of Alexandria, nor was it restricted to the philosophical forms in which these writers appear to cast it even if we understand the word "philosopher" within its full sense as a "lover of Sophia". Their writings are only two temporal "snapshots" of Sophia's myth within a broader cultural context and an extended organic process of formation. At the time of Philo (c. 30 CE) the Sophianic myth had been in development for at least two hundred years».

⁴ J. Gible, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universalis, coll. «Studia Hellenistica») V, 1948, p. 93: «...mais suivi par un développement d'entités intermédiaires entre Dieu, le monde, le *logos*, la *sophia* et finalement l'*anthropos*».

⁵ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 58): «Con questo, l'autore richiama una discussione durata molti secoli in seno alla teologia greca. Infatti, l'idea dell'uomo come microcosmo era già presente nella filosofia greca classica. Sulla base di una tradizione che risale a Filone d'Alessandria, viene introdotto nel cristianesimo il doppio senso dell'immagine dell'uomo: l'uomo immagine di Dio e l'uomo immagine del mondo creato. Il dualismo antropologico presente in qualche modo in seno alla teologia alessandrina aveva separato queste due realtà proprie alla natura

della persona umana o «εἰκών» di Dio (né maschio né femmina), per poi formare l'essere umano «τῆς εἰκότος ἐκμαγείον» concreto o «πλάσμα» Adamo ¹. Per la creazione del mondo sensibile, Filone evoca una materia pre-esistente che genera come una madre ². La Saggezza-Sofia sarà il crogiuolo della persona generica, né maschio né femmina. Questo «primo uomo», non è il corpo e l'anima, ma l'anima chiamata «νοῦς» o «λόγος» come modello ³, trascendente ad ogni determinazione "α-είδης", invisibile e mosso dalla sete del divino ⁴. Nell'inafferabilità della persona, l'intento cristiano originario più radicale della fede in oriente è stato quello sulla diversità di Dio dall'indizio del mistero che si svela dalle profondità della persona umana. Il pensiero greco classico aveva già recepito accenni della inadeguatezza dello spirito umano di fronte alla verità divina ⁵. Si avverte, pertanto, di non poter applicare a Dio gli attributi, le categorie, i concetti, presi dal mondo e dalla configurazione umani. L'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'incircoscivibile divino ⁶. Per cogliere il passaggio

umana, facendole corrispondere non allo stesso soggetto, ma a due tipi di uomo: quello celeste e quello terrestre. L'uomo celeste è creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo terrestre invece, a causa del peccato originale, è creato a immagine del mondo sensibile. Proprio questa difficoltà di capire come lo stesso uomo potesse essere sia immagine di Dio che del cosmo provocò la diffidenza nei primi Padri greci nei confronti dell'idea dell'uomo come microcosmo. Basilio Magno parla dell'uomo come microcosmo nel senso che egli è formato secondo un'armonia e un ordine simile a quelli contemplabili nel mondo. Sia nell'uomo che nel resto della creazione è riflessa la sapienza creatrice (1). In Gregorio Nazianzeno l'espressione microcosmo non si riferisce alla costituzione dell'uomo in quanto tale, ma alle sue facoltà ricettive che percepiscono il mondo esteriore e che lo rendono capace di contenere, riflettere in sé, tutto il mondo creato (2)».

((1) Cfr. BASILIO MAGNO, *Homilia in illud, Attende tibi ipsi*, PG 31, 213D–216B. / (2) Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXVII Theologica II*, PG 36, 32b.)

¹ A. Fyrgos, *Introduzione alla filosofia patristica e bizantina. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Roma 2007, p. 30.

² H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 55.

³ Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *uvres de Philon d'Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 83.

⁴ Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *uvres de Philon d'Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 89.

«L'intelligence est dès lors possédée d'un désir passionné tout autre et bien plus noble, [] par lequel ayant été amenée à la clef de voûte du monde intelligible, elle semble aller jusqu'au grand roi lui-même, désirant ardemment voir les rayons purs et clairs»; «loin de penser que le monde est la limite de cette course ininterrompue et incessante, passe au-delà et veut atteindre la nature insaisissable de Dieu, brûlant du désir de la saisir elle aussi, s'il se peut».

⁵ G. P. Stamatellos, *Review: Vayos Liapis, Agnōstos Theos. Horia tēs anthrōpinēs gnōsēs stous Prosōkratikus kai ston Oidipoda Turanno*, (Athens: Stigme, 2003 (Pp. 128)), in «Internet» 2004, Bryn Mawr Classical Review 2003.12.29, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2003/2003-12-29.html>: «In particular, L. focuses on the antithesis between the imperfection of human knowledge and the perfection of the divine mind. His main position is that ignorance of divinity is based on the nature of human and divine cognition in that the problem of divine knowledge in the Presocratics and Sophocles does not rest on a quantitative difference between humans and God (while humans have limited knowledge, God knows everything), but *qualitative* (God transcends reality as a different entity with unlimited capabilities and intelligence). The divine mind is manifest in another world, where human thought is not only incomparable but also different in ontological terms. God and humans should not be conceived as the two extreme points of the same ontological and epistemological line, where human thought tends to zero and divine intelligence to infinite, but as two parallel lines, which can never meet (p. 18). On this basis, L. interprets the gnosiological supremacy of God in terms of an early apophatism found in Presocratic and Sophoclean thought (pp. 18–19) and later in the apophatism and ineffability of the One in Plotinus (i.e. language cannot tell us what the One is, only what is not). Following the natural theology of the Presocratics, the Plotinian One is what it is, free of internal limitations and independent of external relations and complexities. Plotinus' demonstration of the One's ineffability influenced later Neoplatonic thought but more importantly the 'negative theology' developed in such early Christian authors as Dionysius Aeropagita and Johannes Chrysostomus. L. concludes that the transcendental otherness of the divine nature has two important results: (1) only divine knowledge is true and complete knowledge; human knowledge is delusive and imperfect; (2) human knowledge of the divine cannot be fully achieved but is necessarily limited and fragmentary. To justify his position, L. divides his book into two sections. In the first (pp. 17–72), he investigates the difference between divine and human knowledge in Presocratic theories of knowledge and Sophoclean apophatism, while in the second (pp. 81–109) he applies the results and conclusions of the first section to Sophocles' tragedy *Oedipus Tyrannus*».

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Стоп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: O questo o quello non è vero; non dice nemmeno: Né questo né quello è vero; ma dice soltanto: E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori alla ragione. L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ¹. Apofemi vorrebbe dire negare la metodologia apofatica in questo senso– partirà modestamente dall'approfondimento su ciò che Dio non è (non che si nega ogni parola su Dio) ², lasciando così da parte la metodologia dell'analogia nella quale si intraprende di risalire dall'umano fino al divino (analogia entis). Per l'oriente, l'ultima parola del teologo non può essere che *l'apofasi*, come insegna la grande tradizione orientale. Non solo perché (seguendo quanto affermava Gregorio di Nissa) ogni concetto forgiato dall'intelletto per tentare di raggiungere e penetrare la natura divina non giunge che a produrre un idolo di Dio, non a farlo conoscere; ma anche perché occorre «crocifiggere» con Cristo il proprio pensare, perché esso sia afferrato dallo Spirito e da lui condotto a penetrare le profondità del mistero di Dio, come lui solo può e sa fare (cfr 1 Cor 2, 9–12). Sarà Gregorio Palamas (1296–1335) a sviluppare l'intento apofatico orientale, con il chiarimento sulla distinzione tra l'essenza divina e le energie increate (3° concilio di Costantinopoli, 1351) ³. D'una parte, si sottolineerà la indissociabilità tra Dio ed l'umanità ⁴. D'altra parte, il mistero divino si presenta

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–11: Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionnément et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet, dirait: Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant. Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: Toi qu'aime mon âme... . La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute parole humaine: Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose, confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu 1, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu. Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du cœur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les pâturages du cœur, dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé, affirment les grands spirituels». ((1) St Grégoire de Nazianze rattache à v (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / (2) Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

² ITEM: *Apophatic Theology*, in AA. VV., *FARLEX ENCYCLOPEDIA, TheFreeDictionary.com*, in «Internet» 2004, <http://www.thefreedictionary.com/apopemptic> – item apophatism: «Apophatic theology is a system of by describing what God is *not*, rather than by describing what God *is*. It recognizes that because God by definition is utterly beyond this universe and outside the bounds of what humans can experience with their, other tools and categories are needed. Rather than producing straightforward, positive assertions about the nature of God, it speaks by way of negation. Making positive statements about the nature of God is sometimes called 'cataphatic theology'. Apophatic theology played an important role early in the history of Christianity. Three theologians who emphasized the importance of negative theology to an orthodox understanding of God, were, John Chrysostom, and Basil the Great. John of Damascus also employed it when he wrote that positive statements about God reveal not the nature, but the things around the nature.' It continues to be particularly prominent in Eastern Christianity (see Gregory Palamas), and is used to balance cataphatic theology. Apophatic statements are crucial to all orthodox Christian theology. God is described negatively as not a creation (uncreated), not definable in terms of space (infinite), invisible, beyond the reach of understanding (incomprehensible), whose being is not conceptually confinable to assumptions based on time (eternal), etc. In other words, God's essence cannot be spoken of (ineffable), and can only be compared to what it is not (incomparable). In sum, Christianity teaches by apophatic theology that, it is not necessary or even possible to know the essence of God; knowledge of God is true knowledge, when it is limited to what is revealed, and does not presume to venture beyond this. In contrast, some traditions in Christianity make prolific use of a concept called *analogia entis* (Analogy of being). By use of the analogy of being, known things and ideas are conceptually compared or projected toward a limiting concept which comprehends all possible, derivative or lesser versions of that ultimate idea. By finding relevant similarity and irrelevant dissimilarity, something of the being of God can be known. Apophatic theology is critical of this approach, presupposing that it is doomed to result in false, idolatrous conclusions, when applied to the discovery of the being of God».

³ Y. Spiteris, *Palamas Gregorio*, in AA. VV., *Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, pp. 962–965.

⁴ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. 1, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10, 30), er ist im Vater (Joh. 29; 14) . Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt

come un abisso impercorribile ed insuperabile ¹. Questa specificità si esprime come antinomia che include l'indissociabilità e l'inaccessibilità tra l'umanità e Dio. Il mistero non è dunque il 'no' di fronte a tutte le formulazioni umane (approccio di teologia strettamente negativa), ma si afferma paradossalmente che la razionalità può essere e totalmente inadatta (per trattare del mistero divino) e confermatamente integra (per gestire le vicende umane). L'antinomia –qui– si presenta come un e – e: o cioè due estremi opposti che vengono accostati. L'antinomia dell'oriente (cfr la parte I, metodologia teologica orientale), nella sua visuale apofatica sarà un né – né (né la formulazione umana, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. Questo esodo fuori dalla nostra logica umana, corrisponde abbastanza bene all'intento dell'antinomia ² o anche del noto paradosso (nel senso riformato) ³. Nel simul

darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar (*). Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren (**). Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(*) Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 3 5, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / (**) Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

² Vari teologi ci hanno ricordato questa chiave della teologia apofatica antica, recentemente rientrata sullo scenario dell'approccio teologico: E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226: In truth, the whole burden of the apophatic attitude appears to be not merely that we as fallible men are uncertain of truth, but that truth itself divine truth is a unique kind of uncertainty. And even if failure to know is obvious, knowledge is necessarily bound up with that extreme uncertainty: it comes, if it comes, unexpectedly, at some moment of unknowing, exile and abandonment. Knowledge, Gregory Nazianzen said, is 'exodus': we must become journeymen even and especially as theologians in la world where there is no abiding city. God, then, is not in sight. He is hidden in his very disclosure to man; and the disclosure is itself a concealment. To quote Lossky again, 'the "supreme theophany", the perfect manifestation of God in the world by the incarnation of the Word, retains for us its apophatic character. "In the humanity of Christ", says Dionysius, "the Super-essential was manifested in human substance without ceasing to be hidden after this manifestation, or, to express myself after a more heavenly fashion, in this manifestation itself" 1. This is, as it were, the 'kenotic' counterpart of the apophatic position. Kenosis (from kenós empty, destitute) expresses the self-emptying or self-limitation of God in Christ. He empties himself of divine prerogatives, so far as was involved in really becoming man, growing, feeling, thinking, suffering and dying man. But it also implies that God empties himself of divine prerogatives so far as He is present in the world at all. 'The kingdom of God does not come with observation.' 'An evil and adulterous generation seeketh after a sign, and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas' (Matthew XII, 398) – that is, the resurrection, which, too, cannot be counted upon in advance, coming as it does as a miracle of love, whose triumph is in the rejection of itself. God offers no guarantees of His presence as of His being or existence. In both respects He fails to act with the stentorian force of omnipotent convincingness. He is neither as large as our capacity for proving His existence nor as ubiquitous as our capacity for exhibiting Him to view. He is present in His absence. It is suggested that belief in God is easy, that, in fact, it is self-evident. We are also assured that He is omnipresent and that providence rules the fate of man. The easiness of belief, however, may be no more than self-delusion: belief is easy for those who already believe, for all belief, once acquired, is easy. But this proves nothing as regards the ease or difficulty of acquiring it. Belief in God, after all, commits us to so many things congruent with and consequent upon itself that it requires an immense risk».

³ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in *Origins*, 1983 n° 17, p. 290 n 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. 1 Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. 2 Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

(della giustificazione *simul justus et peccator*) è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda. Nella dinamica antinomica, si esce adirittura dal meccanismo dialettico (dalla dialettica negativa) o della conflittualità contraddittoria ¹. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime Chi è Dio nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È La conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ². Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ³. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

LA CONFIGURAZIONE TRIPARTITA PIENA DELLA PERSONA

Si parlerà dell'*animal rationalis* come definizione della natura umana nella scolastica dell'occidente e di configurazione tripartita della persona umana per i Padri orientali: spirito, emotività, corporeità ⁴. La persona umana, carne animata, anima vivente, viene considerata nella totalità della sua esistenza, nella sua unitarietà, da cui emergono tre aspetti: corpo, anima, spirito (basar, nefes, ruah; sarx, psichè, pneuma; caro, anima, spiritus) reciprocamente integrati in un unità psicosomatica che Dio trascende radicalmente e che può interamente trasfigurare ⁵. La concezione della persona umana come unità pluridimensionale è ripresa dai Padri della Tradizione orientale ⁶. Dalla distinzione paolina ripresa dai Padri, l'anima corrisponde all'attività mentale, affettiva e intellettuale. Lo spirito, invece, indica più precisamente il rapporto con Dio. Lo spirito spiritualizza tutto l'essere umano, lo pneumatizza, è un principio di qualificazione che si esprime attraverso la psiche e il corpo e coincide con l'immagine di Dio presente in ogni essere umano ⁷. Nella semplificazione occidentale, sono soprattutto ragione (pensiero) e volontà (operatività) che si impongono. La sensibilità emotiva sembra quasi sotto-umana.

DAL MISTERO DI DIO, LO SPIRITO SANTO NELLE ENERGIE DIVINE PER ASSUMERE L'UMANO NEL DIVINO

La via spirituale dell'oriente cristiano sorge dal suo stesso modo di recepire il mistero divino. Non Dio al di fuori e al di sopra dell'universo, ma "l'universo in mezzo a Dio" (vedere la parte II sul mistero di Dio, dalla "Filoxenia" riassuntiva dell'evocazione trinitaria, cfr supra). Tale sarà la sintesi trinitaria che il mistico-iconegrafo Andrej Rublëv evocherà nella sua icona della

(1 In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase *status naturae lapsae simul et redemptae* (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / 2 Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.)

¹ S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211-212: Die antinomische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, dass der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der Unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt. Vedere il confronto tra apofatismo ed dialettica negativa: T. W. Adorno, *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1970.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 156 / p. 207 (citato supra).

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10-11.

⁴ Cfr B. Degorski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 373-414.

⁵ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 27.

⁶ Cfr G. Cinà, *Il corpo tra creazione e redenzione*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 566-567.

⁷ Cfr P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour, le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1972 (tr. it. *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Sotto il Monte (Bg) 1999, p. 66.

Trinità (della Filoxenia divina) ¹. In essa il mondo viene simboleggiato con i 4 punti cardinali al centro del colloquio dei "tre angeli pellegrini" che raffigurano la Trinità (cfr supra, parte II). Potrebbe essere un peso insopportabile per l'umanità di sapersi 'in mezzo a Dio'. Pertanto Dio si 'annienta' nel lasciar sorgere, vivere, e compiersi il cammino della esperienza umana. O, se vogliamo esprimerci nel modo palamita: "Dio abbassò i cieli" nel rendere possibile questa vicinanza divinizzante ². La 'kenosis' divina è l'esempio dello svuotamento di Dio per poter essere –Lui stesso– trasparente al divenire dell'itinerario umano ³. Per Dio, la 'kenosis' non è un 'metodo': Egli si fa coinvolgere totalmente e pienamente in essa ⁴. In occidente, la 'passione e la croce' diventeranno un 'metodo' per conformarsi a Cristo, persino fino alle 'follie di auto-flagellazione' nelle riedizioni delle sofferenze di crocifissione. L'oriente cristiano discerne la inadeguatezza di ogni 'metodo' anche il più eccelso. Non si considera l'alternativa: o 'l'uomo allineato secondo la volontà di Dio' o 'Dio ridotto alle dimensioni umane'. Corrispondentemente, non si oppongono i due piani: o 'si conosce razionalmente' o 'si vede sensibilmente' (conoscere razionalmente per agire secondo Dio / vedere sensibilmente per ridurre il divino all'umano). La terza via sarebbe di 'vedere misticamente' e di 'comprendere sperimentando' ⁵.

Non vi è 'spiritualità' senza accoglienza dello Spirito Santo. La vita del cristiano è un complesso percorso di liberazione, e contemporaneamente è apertura alla santificazione e alla trasfigurazione nello Spirito. Il fine dell'Incarnazione stessa è la Pentecoste: Dio si è incarnato

¹ Daniel Ange, *L'Etreinte de feu*, Paris 1980.

² G. Palamas, *Omélie. Abbassò i cieli e discese*, Magnano (BI) 1999.

³ Vedere le varie 'kenosi' del Padre nella creazione, del Figlio nel suo annientamento, dello Spirito Santo nella ispirazione e profezia: S. Bulgakov, *Le Verbe incarné*, Paris 1943, pp. 149–150; idem, *Le Paraclét*, Paris 1946, pp. 74, 173–175, 212, 305–306, 327 (è interessante l'aggancio alla 'kenosis' riguardo a Maria nella enciclica *Redemptoris Mater*, di Giovanni Paolo II, n° 18).

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 55–60; cfr i riferimenti a S. Cirillo di Gerusalemme, Gregorio nazianzeno e Gregorio di Nissa. Vedi: M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 54–56: «Le ton est donné par le grand Athanase, déjà précédé par Clément et Origène. Dans son traité classique, *De Incarnatione Verbi*, comme dans ses *Orationes*, le vainqueur du concile de Nicée reprend et renforce le mot téméraire de déification, cela plus d'un siècle après saint Irénée. Il affirme: "Jésus-Christ s'est fait homme, afin de nous diviniser". Or cela n'est possible que parce que le Logos a été notre modèle depuis le commencement des temps, idée que nous avons rencontrée déjà, et à laquelle saint Athanase, Docteur du Logos consubstantiel, revient toujours. "L'homme, répète-t-il, ne serait pas divinisé, si Celui qui s'est incarné n'était pas le Verbe de Dieu", et inversement: "Nous ne serions pas délivrés du péché si la chair qu'a revêtu le Logos n'était pas notre chair humaine." Donc *l'homoiôsis* comme condition préalable de notre filiation divine, de notre participation future à la gloire: union réelle de la chair du Verbe avec la nôtre. Toujours dans la sotériologie l'accent fort tombe sur le sentiment de délivrance par le principe de régénération, non, comme en Occident, sur la réconciliation, ou rémission des péchés. Stre avant tout justifiés, libérés de la loi des membres; ou bien être glorifiés, immergés vivants dans la lumière. Deux tendances profondes répondant à de secrets penchants divers... Le Christ venu pour détruire la mort et nous renouveler à son image, tel restera en Orient la dominante ¹. Nous en percevons les échos vibrants chez tous ses Pères. Saint Basile de Césarée insiste et précise: "C'est à cause de nous que le Logos s'est fait mortel, pour nous délivrer de la mortalité ²." Il a déifié le genre humain. Et saint Grégoire de Nazianze, surnommé par l'Église le Théologien: "Jésus représente en figure (au sens platonicien d'archétype) ce que nous sommes. Ainsi "par lui l'intégrité de notre nature est restituée". Et encore: "Nous devenons divins par lui ³." Le saint Théologien développe avec complaisance cette haute pensée que l'homme étant le chef-d'œuvre de la création, Dieu devait intervenir en personne pour lui rendre ce que, par sa misérable coulpe, il avait perdu: sa dignité de fils divin ⁴. Et saint Grégoire rapporte l'extraordinaire parole de son ami défunt, le grand saint Basile: "L'homme est une créature, mais elle a reçu l'ordre de devenir Dieu».

(¹ C'est bien à tort que l'on a appelé cette conception patristique de la "renaissance" de l'homme dans le Christ la théorie physique de la Rédemption, méconnaissant ainsi toute sa valeur religieuse. C'est là au contraire une théorie organique d'un réalisme intégral où s'affirme l'unité première de la nature humaine, immortelle, incorruptible, divine. Ad. HARNACK – qui n'a jamais rien compris aux Grecs – va même jusqu'à parler de la recapitulation comme d'un "système physico-pharmacologique" (Précis de l'Histoire des dogmes, p. 172). L'abbé J. RIVIÈRE, tout en rétudiant avec soin dans son livre si utile, *Le dogme de la Rédemption* (1905), ne veut y voir qu'une ébauche, une série de tâtonnements, sans plus. En fait, nous sommes ici en présence d'une doctrine très cohérente, haute et forte, doctrine continuée par la tradition ininterrompue de l'Église orthodoxe dont rien n'infirme la validité, et qui a nourri toute l'expérience mystique de l'Orient chrétien. Ajoutons, qu'elle nous paraît différer par nature de toute la divinisation dans les Mystères païens, où Bousset et Reinzenstein ont cherché sa source, et qui ne sont en réalité que les "imitations anticipées" (Bergson) du Christianisme. / ¹ *Epist.*, VIII, 5. / ³ *Orat.*, I, 7, XXXVII,2. / ⁴ Pour saint Athanase et les théologiens de sa lignée, le Verbe n'intervient que parce que la créature est impuissante à réparer le désordre, – l'offense faite à Dieu.)

⁵ VI. Lossky, *La vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 139–140.

perché la persona umana possa ricevere lo Spirito, infatti: 'Dio si è fatto uomo perché l'essere umano possa diventare Dio' o anche «Cristo porta a compimento il nostro destino più vero, ..., in una dinamica di trasfigurazione»¹. Il misterioso 'terzo' in cui si supera la dualità del Padre e del Figlio, così in lui si supera la distanza fra Dio e l'umanità, è l'incontro del mistero di Dio con l'interiorità umana: «Lo Spirito che riposava sul Figlio durante l'incarnazione, a indicarne l'unzione messianica, ora riposa in ogni essere umano, diventato, ne sia o meno cosciente, 'figlio nel figlio'»². Lo Spirito di Pentecoste infonde a ciascuno la sua vocazione di 'immagine di Dio', e consente l'interiorizzazione della Pasqua di Cristo, l'accoglienza della salvezza nella 'pneumatizzazione', o cioè introduce la persona umana nel Regno³. Egli da accesso alla vis del Regno già misteriosamente presente, alla sua gloria nascosta e alle sue energie operanti per introdurci nell'amore trinitario⁴. È presente anche dove Cristo non è conosciuto, nella ricerca della verità, della bellezza e dell'amore, nei gesti di bontà e nella benedizione dell'esistenza; si avverte la sua presenza nella luce di uno sguardo o di un sorriso, si rivela attraverso le molteplici espressioni della Sapienza e della profezia. Riconoscere la presenza dello Spirito significa riconoscere l'azione misteriosa di Dio in ogni persona e in ogni popolo, individuare le tracce di Dio nella storia dell'umanità. Mentre il Figlio unifica e deifica la natura umana, lo Spirito Santo valorizza e consacra ogni persona nella sua unicità in seno all'innumerabile diversità, assumendo tanti volti, tanti sguardi⁵. L'unità si esprime nella diversità dei doni, attraverso cui ogni creatura umana si esprime in un modo che è soltanto suo, unico e insostituibile. Lo Spirito, è "lo spazio dove ognuno trova la sua libertà", una libertà illuminata dall'amore, vivificata dalla grazia, in cui è possibile tradurre in modo creativo l'immagine di Dio⁶. "È il soffio che vivifica. E all'opera nel processo di creazione, 'covando', come un uccello materno, 'le acque primordiali', in una specie di Pentecoste cosmica"⁷.

La parte di questo studio dedicata alla pneumatologia orientale si apriva sui 'nomi' dati allo Spirito Santo (cfr supra). La molteplicità dei nomi dello Spirito indicano la Sua inafferrabilità ma anche la diversità delle Sue presenze operanti. Più ampiamente, i nomi di Dio sono anche chiamati 'potenza' o 'dunamis' che scaturiscono dall'essenza divina. Se lo Spirito è stato chiamato 'dunamis', non si tratta però di potenza intesa come 'forza' umanamente configurabile⁸. Il correttivo fondamentale sarà dato nella parola 'energheia' come sorgente vitale nel mistero dello

¹ O. Clément, *Le feste cristiane*, Magnano (BI) 2000, p. 69.

² O. Clément, *Le feste cristiane*, Magnano (BI) 2000, p. 76.

³ O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, p. 83: «L'immenso respiro dello Spirito si apre nell'uomo e lo rende capace di 'fare eucarestia in tutte le cose'. Lo Spirito ci introduce 'alle profondità di Dio', ci permette di confessare che 'Gesù è il Signore' e di chiamare l'inaccessibile 'Abba, Padre'. Lo Spirito ci rivela la vera paternità sacrificale e liberatrice, perché Dio in Gesù, ci libera dalla separazione e dalla morte e ci comunica il suo Soffio, lo spazio infinito della vita, della gioia, della libertà».

⁴ Cf. D. Staniloae, *Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'église orthodoxe*, in «Contacts», 1974 n° 85, pp. 227-256.

⁵ O. Clément, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1985, (tr. di S. Manna, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989), pp. 39-40: «Il Cristo unifica e deifica la nostra natura. Lo Spirito consacra ogni persona nella sua unicità. Il Cristo s'incarna e si afferma come persona: è Colui che s'incontra. Lo Spirito è lo sconosciuto che eclissa la sua persona per illuminare la nostra, il testimone interiore, l'ipostasi della vita e della pienezza che si nasconde per meglio farcene partecipi».

⁶ O. Clément, *I volti dello Spirito*, Magnano (BI) 2004, p. 22: «L'unità si esprime nella diversità dei volti, ognuno dei quali è illuminato, in ciò che ha di insostituibile, da una lingua di fuoco dello Spirito. Nello Spirito ciascuno trova uno spazio infinito per la propria libertà, libertà che si identifica con l'amore. (...) Lo Spirito la illumina dall'interno, la feconda in qualità di ispirazione creatrice, la rende attenta al segreto dei volti, al mondo come eucarestia, la rende attenta a far transitare gli esseri e le cose da una vita impastata con la morte a una vita nelle cui fibre è ormai presente l'eternità».

⁷ O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, p. 81.

⁸ Vedere la parte IV sulla pneumatologia orientale, l'introduzione sui nomi dello Spirito: in http://www.webalice.it/joos.a/EASTERN_THEOLOGY_-_AN_INTRODUCTION_-_INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA ORIENTALE.html - particolarmente <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP45A.pdf>, <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP45B.pdf>, <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP45C.pdf>.

Spirito Santo. Inaccessibile nella sua essenza, Dio è partecipabile nelle sue 'énergie' ¹. L'intento apofatico orientale della radicale diversità di Dio, irraggiungibile nella Sua trascendentalità con gli strumenti della sola ragione umana, prospetta ulteriormente la distinzione palamita tra Dio e le Sue energie divine e si protrae nella stessa dottrina iconica orientale (cfr infra) ². Le energie divine rispondono dunque, nella prospettiva orientale, all'interrogativo sul "Dio sconosciuto" tramite un "un Dio che si rivela nell'agire" dal di dentro stesso dell'esperienza umana ³. Si dirà, dunque, che la persona spirituale è quella che vive delle 'énergie divine', secondo l'intento di S. Paolo ⁴. La persona spirituale non è solo quella che dedica la sua attenzione all'«anima» da portare alla sua

¹ O. Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1964, in particolare il cap. III: *Énergies divines* p. 41–43: «Il faut donc confesser dans l'être même de Dieu une mystérieuse distinction-identité : celle de l'essence inaccessible et de l'énergie participable. Cette distinction ne met pas en cause l'unité de Dieu parce que c'est l'unité d'un Vivant, l'unité de l'Existence personnelle absolue, donc trinitaire, et non d'une 'substance simple' ou d'une chose. L'essence et les énergies sont pour ainsi dire les deux modalités de l'Existence personnelle absolue qui se donne sans se dissoudre et se distance sans se refuser...L'énergie n'est pas rayonnement impersonnel subsistant de soi. Elle est comme l'expansion de la Trinité dont elle traduit *ad extra* la mystérieuse altérité dans l'unité...L'énergie est une – puisqu'elle est la vie du Dieu un – mais multiforme dans ses manifestations. Les Noms divins – qui constituent autant d'énergies – sont incalculables et Dieu, sans se diviser, 'se multiplie' pour entrer réellement dans le temps, s'adapter à chaque destin personnel, animer toute la diversité du monde créée».

² Bishop Auxentios, *The Iconic and Symbolic in Orthodox Iconography*, in «Internet» 2004, http://www.orthodoxinfo.com/general/orth_icon.aspx: «There is a special quality to the iconic in Orthodox theology that further distinguishes it from the symbolic. In the classical use of symbols, as the apologists for the Holy Images understood them, the transcendence of God is forever protected. In iconic knowledge of God, however, there is a sense in which one genuinely touches the transcendent without violating its unknowability and transcendent essence. We have noted that St. Theodore the Studite turned to the hypostatic nature of Christ within the Trinity to explain how, in the same way that hypostatically Christ was human, He also participated beyond hypostasis consubstantially in the transcendence of the Godhead, thus showing that icons can hypostatically remain images and yet participate in the holiness of their prototypes. Especially in later writers, such as St. Gregory Palamas, the fourteenth-century Archbishop of Thessalonica, we see this distinction in more elaborate and complex apophatic terms. He posits that, though the essence of God is wholly inviolable, yet His divine energies are knowable, to some extent, in the spiritual or noetic mind and (contrary to gross distortions of this Father's writings by some scholars), by integration into that spiritual mind, to the discursive intellect. (We will but note parenthetically that Palamas' thought, equally misrepresented by some contemporary scholars as "innovative" and novel, is actually wholly Patristic and reflective of an essence-energies distinction that is as old as St. Gregory Nyssa, if not older. It can, indeed, be derived by Christological theology itself.) Since, as we explained in our discussion of apophatic theology, the divine energies are not separate from and inferior to the divine essence, in some sense—and we must be cautious in what we say, according to the Church Fathers—we approach the transcendent itself. Couched in Palamite terms, we can say that the iconic has a true (though limited) relationship to the essence of the prototype, if simply because the hypostatic union of image and prototype also participates in the reality or essence of the prototype, just as divine energies derive from and contain within them characteristics of the divine essence. Again, this must be approached with great caution, as St. Theodore the Studite himself warns in his proscription against mistaking shadow for reality, but the concept is one implicit and present in every use of the iconic in Orthodox theological thought».

³ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, pp. 166–167: «Inconnu dans son essence, Dieu s'est pourtant révélé comme Père, Fils et Esprit-Saint le Fils est devenu homme et l'Esprit est descendu sur l'Église. Le Dieu chrétien n'est pas le «Dieu inconnu», vénéré par les philosophes, mais un Dieu vivant qui se révèle et qui agit. C'est là le sens de la doctrine orthodoxe sur les *énergies* ou actions divines, distinctes de l'essence inconnaissable, telle qu'elle fut formulée par saint Grégoire Palamas au XIVe siècle ¹. L'Ancien Testament relate déjà l'action divine continue dans l'histoire du peuple élu, mais la révélation chrétienne nous conduit à une plénitude le Fils de Dieu «s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!» (*Ph.* II, 7–8.) Dorénavant, les actes divins n'atteignent pas seulement l'homme de l'extérieur, mais leur Source même est dans la nature humaine, déifiée en Jésus-Christ. Il ne s'agit plus désormais de se borner à reconnaître la transcendance et l'omnipotence de Dieu, il s'agit aussi d'accepter le salut qu'il nous accorde, d'assimiler la vie divine qu'il nous a donnée; c'est là ce que les Pères appellent la «déification»: «Dieu est devenu homme, pour que nous devenions Dieu» ². Cette déification s'accomplit par notre agrégation au Corps du Christ, mais aussi par l'onction que l'Esprit pose sur chacun de nous, en tant que personne; l'économie de l'Esprit Saint consiste précisément à nous faire tous communier, au long des siècles d'histoire qui s'étendent de l'Ascension à la Parousie, dans une seule et même humanité déifiée de Jésus-Christ ³: «Dieu a envoyé dans nos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, Père!» (*Gal.* IV, 6)».

(¹ Voir notre *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, éd. du Seuil, 1959, et *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Coll. «Maîtres spirituels», Paris, éd. du Seuil, 1959. / ² SAINT ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De l'incarnation du Verbe*, 54, *Patrologie grecque*, vol. XXV, col. 192 B, trad. P.–Th. CAMELOT, dans la coll. *Sources chrétiennes*, 18, Paris, 1946, p. 312. / ³ Voir les excellentes pages d'O. CLEMENT sur l'économie de l'Esprit dans *Transfigurer le temps. — Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1959.)

⁴ Hierotheos (Metropolitan of Nafpaktos), *Orthodox Spirituality. 1. DEFINING ORTHODOX SPIRITUALITY*, in «Internet» 2010, http://www.pelagia.org/htm/b15.en.orthodox_spirituality.01.htm#top: «In the teaching of the Apostle Paul the spiritual man is clearly distinguished from the man of the soul. Spiritual is the man who has the energy of the Holy Spirit within. Whereas the man of the soul is he who has body and soul but has not acquired the Holy Spirit, which gives life to the soul. "But the natural man receiveth not the things of the Spirit of God: for they are foolishness unto him: neither can he know them, because they are spiritually discerned. But he that is spiritual judgeth all things, yet he himself is judged of no man" (1 Cor. 2, 14–15)».

‘perfezione’ spirituale. Ecco il taglio esperienziale della teologia orientale (cfr supra, nella parte I sulla metodologia teologica orientale). Si dirà che “la concezione delle energie divine è il fondamento ultimo della cosmologia ortodossa”¹. Si sa quanto la Riforma d’occidente, con la sua visuale sulla insuperabile separazione tra l’umano e la trascendenza divina, ha osteggiato quest’approccio sulla divinizzazione dell’oriente cristiano². Nella sua risposta per chiarire il prospetto orientale, si vuole talvolta incentrare l’operato della divinizzazione in chiave prevalentemente soteriologia e dunque più schiettamente cristocentrica³. Tale cristocentrismo

¹ O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris 1985, tr. it. di S. Manna, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 44: «La concezione delle energie divine è il fondamento ultimo della cosmologia ortodossa...che si presenta per noi, dopo l’incarnazione, come una cosmologia ecclesiale del corpo glorioso. Il Dio pantodýnamos penetra l’universo della sua onnipresenza non solo causale, ma ‘diafanica’. La ‘bellezza che circonda l’essenza’, ‘il fiume della divinità’, le irradiazioni luminose della Trinità si comunicano dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo, si radicano nel segreto degli esseri e delle cose, trasformano l’universo in ‘rovetto ardente’».

² W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 156: «Man’s nature is so far from being capable of any participation in and union with the divine nature that the term divinization, when applied to man, sounds like blasphemy to a Reformed Christian. For this reason Calvinism, more than Lutheranism, has difficulties in christology when confronted with the teaching of the twofold nature of Christ as propounded by the early Christian councils and the Fathers of the Church. In Reformed theology it is not nature but sin that is contrasted to grace. Man’s nature remained unchanged even after original sin, even after the redemption by Christ—in the sense that by original sin man did not lose supernatural grace; nor is he by faith and baptism adorned anew by infused supernatural grace. In Christ the faithful are united with God and with one another not by supernatural grace but by faith in God’s grace (in the sense of unmerited loving kindness and favor) and by his forgiveness stemming from the all sufficient salvific work of Christ. Man’s sin and guilt are contrasted with God’s grace and forgiveness, which in no way depend on any work of man but exclusively on the work and merit of Christ».

³ C. Fragapane, *SALVATION BY CHRIST. A Response to Credenda / Agenda on Orthodoxy’s Teaching of Theosis and the Doctrine of Salvation*, in “Internet” 1999, http://www.orthodoxinfo.com/inquirers/frag_salv.htm, screen page 1: «Part of a continuing series in response to the Protestant Reformed publication *Credenda / Agenda* What does the Orthodox Church intend to convey when it speaks of “deification” or “divinization” (from the Greek words *theosis* or *theopoiē*-‘to make divine’)? Because such terminology is used by groups that espouse non-orthodox teachings, such as Mormonism, qualification is necessary to avoid the possibility of misunderstanding. The Orthodox doctrine of *theosis* neither impugns Trinitarian doctrine, nor entails a loss of humanity. Robert M. Bowman, Jr., a Protestant, explains: “In keeping with monotheism, the Eastern Orthodox do not teach that men literally become “gods” (which would be polytheism). Rather, as did many of the church fathers, they teach that men are “deified” in the sense that the Holy Spirit dwells within Christian believers and transforms them into the image of God in Christ, eventually endowing them in the resurrection with immortality and God’s perfect moral character” [1; see also *Note-β*]. Historically, the word *theosis* was employed both in pre-Christian Greek antiquity, and also in pagan quarters existing contemporaneously with the early Christian Church, as F.W. Norris notes: “The use of *theosis* was daring. Non-Christians employed it to speak of pagan gods deifying creatures. The philosophers Iamblichus and Proclus, the poet Callimachus and the dreaded Julian the Apostate had used *theosis* in that way. It was not first a Christian word nor always employed by only Christians after they made it central. From within his deep contemplative life and from previous Church Tradition the Theologian picked it up, cleaned it up and filled it up with Christian sense. He and his fellow theologians took it captive and used it to speak about Christian realities” [2]. So the Church Fathers were careful to contrast their views with those of pagan thinkers who spoke in similar language (see *Note-C*). For example, St. Athanasius, who, as we shall see, testifies to *theosis* on innumerable occasions in his writings, notes that “We are as God by imitation, not by nature” [3]; and “Albeit we cannot become like God in essence, yet by progress in virtue imitate God” [4]. Jaroslav Pelikan, Church historian, Sterling Professor Emeritus of History at Yale University and recent convert to Orthodoxy, explains that: “All of this Christian language about a humanity made divine was a part of a total Cappadocian system in which the Classical religion of deified men and women and of anthropomorphic gods and goddesses was described as ‘the superstition of polytheism’ and as the error of those mere mortals who had ‘turned aside the honor of God to themselves.’ Therefore, the Cappadocians insisted that it was as essential for *theosis* as it was for the incarnation itself not to be viewed as analogous to Classical theories about the promotion of human beings to divine rank, and in that sense not to be defined by natural theology at all; on such errors they pronounced their ‘Anathema!’” [5]. Despite all of this, however, Douglas Jones, in the Volume 6 No. 5 issue of *Credenda / Agenda*, unambiguously rejects the Eastern Orthodox incorporation of *theosis* into its understanding of salvation, arguing that: “by making Neoplatonism central to their doctrine of salvation, they come into direct conflict with apostolic warnings against mixing pagan and Christian thought (Col. 2:8).” He outlines his reasons for believing that elements of Hellenic philosophy has caused Orthodoxy to apostatize from the Christian Faith in the *Non Est* article “Salvation by Plotinus” (hereafter SBP), but also touches on it in the *Thema* piece “Eastern Heterodoxy” (hereafter EH). This paper will focus on the claims made in SBP, with particular attention given to the historic Christian witness to *theosis* and its relationship to grace and justification by faith. According to the thesis of SBP, it is the understanding of salvation as coming from the sacrifice of Christ on the Cross that has been compromised by *theosis*, and to this charge we shall soon turn in detail. A good bit of the problem in SBP is that Jones translates the Orthodox emphasis on *theosis* and the transfigured life into a harmful neglect of the saving work of Christ on the Cross. This is reminiscent of the popular misconception that the Eastern Church is the Church of the Transfiguration and Resurrection; exalting the divinity of Christ, whereas Western Christianity is the Church of the Cross; exalting His humanity. Historically speaking, it is possible that this notion has been fueled by the fact that it was in the Christian East where the conflict with the fourth century Arian heresy, which denied the full divinity of Christ, was waged. Orthodox Christian opposition, culminating in the First Oecumenical Synod (325), was to leave an indelible imprint upon Eastern Christian consciousness. We can see why, then, to this day Christ is often referred to in the Divine Liturgy as “Christ our God.” But it must not be forgotten that it was also in the Christian East where Synods assembled (fifth through seventh centuries) to set forth orthodox doctrine concerning the full humanity of Christ; insisting on a true human nature, soul and will. Moreover, when one carefully sifts through the Eastern spiritual tradition, much more balance than often

lascia poi aperta la chiave sull'operato dallo Spirito Santo nella Sua priorità da Dio nel Suo mistero (vedere supra, le parti sulla cristologia e pneumatologia orientali). Facendo risalire tutto alla volontà salvifica di Dio, più che al Suo intento trasfigurativi ultimo, si arriva certo –in occidente– a superare le distinzioni tra 'natura' e soprannatura' ¹, ma si dovrà anche restringere la volontà divina della trasfigurazione ultima di tutto e di tutti in una chiave di 'appartenenza cristiana anonima' o 'cristianesimo anonimo' come lo fa la più aperta teologia occidentale recente ². Con questa tangenziale, invece di una "theôsis" si potrebbe arrivare ad una "christôsis".

L'essenza e l'energheia sono i due poli esistenziali della realtà personale di Dio: l'alterità e il dono di Sé ³. La pienezza del dono di vita nuova si chiama "divinizzazione" ⁴: scopo sostanziale della iniziativa compassionevole di Dio verso di noi. La dottrina della "theôsis" di San Gregorio Palamas viene riconosciuta e questo Padre della Chiesa venerato nella memoria della Chiesa ucraina unita, malgrado tentativi di far sparire questa memoria dal suo calendario ⁵. La divinizzazione –in oriente– trova la sua radice nella visuale cristologica, particolarmente nella

supposed between the Cross and the Resurrection is found to exist. To be certain, Orthodoxy is absolutely clear that our salvation is secured for us on Calvary, as Fr. Georges Florovsky, eminent priest, theologian and scholar rightly notes: "Salvation is completed on Golgotha, not on Tabor, and the Cross of Jesus was foretold even on Tabor (Cf. Luke 9:31)." Indeed, "the Tabor light which surrounds the risen Christ in His glorious victory over death, i.e., in His saving resurrection, is the light which enters the world by way of the cross, and no other way" [6]. As we shall see later, the liturgical service books employed in Orthodox worship are packed with references to the redemptive work of Christ on Calvary. Most Western Christians are accustomed to catechisms, and while they do not play as great a role in Orthodoxy, they nonetheless exist, and easily provide corroboration of this. For example, in *A New Style Catechism on the Eastern Orthodox Faith for Adults*, after quoting 1 John 2:2–"He is the expiation of our sins, and not for ours only but for the sins of the whole world"–it states: "The Sacrifice of Christ is offered because of His love for mankind. He replaced the penalties of man, and by His Sacrifice reconciled man with God. Man's finite mind cannot comprehend the 'economy' of this God-saving deed, which remains a mystery of the ages in that the highest penalty was imposed on the Innocent One instead of the guilty" [7]. Moreover, Orthodoxy, in discussions of redemption, in fact employs many other salvific metaphors besides *theosis*, and in doing so follows an eclectic approach that, as we shall see later, one finds operative in the early Church. Evangelical Professor and scholar Daniel Clendenin offers some much needed corrective to the distorted picture given in SBP: "*Theosis* and other biblical metaphors for the work of Christ need not be understood as contradicting one another. There is no reason that they cannot be seen as complementary. The East emphasizes the crucial idea of mystical union and divine transformation, while the West tends to stress the believer's juridical standing before a holy God. Both conceptions, and others beside, find biblical support and deserve full theological expression" [8]. It will be shown in this essay that themes of *theosis* and justification not only are not mutually exclusive, but in fact flow one from the other».

[1] Bowman, Jr., Robert M., "Ye Are Gods? Orthodox and Heretical Views on the Deification Of Man". *Christian Research Journal*, Winter/Spring 1987 (18). / [2] Norris, F.W., "Deification: Consensual and Cogent". *Scottish Journal of Theology*, 49, No. 4, 1996. / [3] St. Athanasius, Orat 3.20. / [4] St. Athanasius, *Ad Afros* 7 / [5] Pelikan, Jaroslav, *Christianity and Classical Culture*. Yale University Press, 1993, p. 318. / [6] Allen, Joseph J. (ed.), *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*. St. Vladimir's Seminary Press, 1981, p. 162. / [7] Mastrantonis, George, *A New-Style Catechism on the Eastern Orthodox Faith for Adults*. The OLOGOS Mission, 1969, p. 90. / [8] Clendenin, Daniel, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*. Baker Books, 1994, p. 159.)

¹ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, pp. 245–246: «L'uomo naturale, dunque, in sé non esiste, ma rimane solo una possibilità astratta, che evidenzia la gratuità del dono della Grazia. Di fatto e storicamente, in forza della volontà salvifica universale, ogni uomo ha una vocazione soprannaturale; ogni uomo, anche chi non conosce o rifiuta la rivelazione cristiana, non è mai semplicemente un "uomo naturale", ma è sempre soggetto all'attiva volontà salvifica universale, che determina la situazione fondamentale dell'uomo, finalizza il dinamismo della sua spiritualità verso il fine soprannaturale in Dio e costituisce pertanto l'elemento più intimo del suo essere».

² K. Rahner, *La Grazia come centro dell'esistenza umana*, (intervista) Roma 1974, p. 245: «La grazia, gli aiuti soprannaturali e le realtà che sulla base della grazia esistono nella vita umana, si concepivano, per lo meno una volta, come realtà particolari e in qualche modo regionale, che possono mancare anche completamente nel peccatore o nel non-credente. Invece la mia convinzione teologica fondamentale [...] è che quel che noi denoniniamo grazia è sì ovviamente una realtà che viene data da Dio in un rapporto dialogicamente libero ed è quindi indebita e soprannaturale. Ma per me la grazia è contemporaneamente una realtà che è *data sempre* e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana – fatta di conoscenza e di libertà –, nel modo dell'offerta, nel modo dell'accettazione o del rifiuto, cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendentale della sua essenza. Di qui deriva quel che io chiamo "cristianesimo anonimo", di qui deriva pure che io non vedo alcuna religione, di qualunque tipo essa sia, in cui non sia presente anche la grazia di Dio, benché forse in una maniera oppressa e depravata. Di qui deriva quel che ho denominato il momento trascendentale della rivelazione storica».

³ O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris 1985, (tr. it. di S. Manna, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989), p. 43. «L'essenza e l'energheia non sono parti di Dio, ma due modi della sua esistenza; i due poli esistenziali della sua realtà personale: la realtà inoggettivabile e il dono totale di ciò che Egli è. La comunicazione dell'energia divina costituisce così il contenuto ontologico di una comunicazione personale».

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 54–56.

⁵ I. Lubachivsky, *Lettre pastorale "Sur l'unité des Saintes Eglises"*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2100, p. 777.

sottolineatura così caratteristica sulla divinità di Cristo nella dinamica stessa dell'Incarnazione ¹. Cristo è 'Medico' e 'medicina'. Ma, come abbiamo visto nella introduzione e nella parte cristologia, l'Incarnazione va ben al di là –nella prospettiva orientale– dell'intervento o della priorità soteriologica. Dio non interviene principalmente per risanare la situazione 'ereditaria' del peccato, ma per curare l'umanità in vista del traguardo ultimo: la trasfigurazione di tutto il creato e dell'umanità nella Sua vita gloriosa. La terapia divina è una terapia escatologica, una via che prepara alla compenetrazione divino-umana piena. La praxis sacramentale è come una 'mistura' del divino e dell'umano, "mzag" secondo i Padri siriaci, come il medico mescola gli ingredienti di una medicina per risanare la persona da risanare ². La Chiesa è innanzitutto una 'terapia' divina, o si dirà –persino– un "ospedale" divino per l'umanità ³. Il rimedio 'agisce' là dove l'organismo non

¹ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for *content*, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially *to the divinity of Christ*, may be regarded as a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (*theosis*) of man—another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the pasche of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church. The strong emphasis laid on the incarnation and on the divinity of Christ is still sometimes regarded as a shortcoming in the Orthodox Church. It is probably forgotten that this emphasis (which is fortunately now supported by dialectical theology) is derived directly from the early Church, even from the apostles, who worshipped Jesus as their Lord and God.¹ Not only in the East but throughout the whole early Catholic Church, especially from the time of the Arian controversy, the divinity of Christ has been emphasized».

(¹ A. Seeberg, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, 1891. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900, p. 96. Cfr J. Gross, *La divinisation des chrétiens d'après les Pères de l'Eglise. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.)

² V. Guroian, *SALVATION: Divine Therapy*, in «Theology Today» Oct6ber 2004, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3664/is_200410/ai_n9453167: «The Syrian church fathers used the word mzag to describe the "mixing" or "mingling" of human and divine natures in Christ. St Ephrem the Syrian writes: "Glorious is the Wise One Who allied and joined Divinity with humanity/ . . . He mingled the natures like pigments and an image came into being of the God-man." (1) In common speech, mzag describes a physician combining and stirring together two or more substances to produce a medicinal remedy. According to this meaning, Christ is both physician and medicine. As medicine of life, he is poison for Satan, but antidote for human sin and mortality. After he returns to his Father in heaven, Christ makes himself available to us through the sacraments of baptism and the Eucharist. In his poem East Coker, T. S. Eliot (1888–1965) translates the therapeutic image of salvation into a metaphor of "the dying nurse" whose medicine for "our sickness" is "the dripping blood" and "bloody flesh." (2) The Byzantine mystical writer Nicholas Cabasilas (b. c.1322) deepens this theme of the sacraments as the medicine of life in his classic work, *The Life in Christ*: Many are the remedies which down through the ages have been devised for this sick race. [Nevertheless], it was Christ's death alone which was able to bring true life and health. For this reason, to be born by this new birth and live the blessed life and be disposed to health, and as far as lies in man, to confess the faith and take on oneself the passion and die the death of Christ, is nothing less than to drink of this medicine. . . . Since the Savior had no trace of any disease for which He needed a remedy to heal Him, the power of the [eucharistic] cup is applied to us and slays the sin that is in us. (3)».

((1) Hymns on the Nativity," in Ephrem the Syrian: Hymns, trans. Kathleen E. McVey (New York/Mahwah: Paulist, 1989), 119 (hymn 8). / (2) "East Coker" (no. 2 of "Four Quartets"), IV, 11, 7, 10, 21, 22 (written in 1940). Available online at <http://www.tristan.icom43.net/quartets/coker.html> (23 Mar. 2004). / (3) Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974), 94, 59.)

³ B. Williams – St. Barnabas Project, *Spirituality In The Eastern Orthodox Tradition*, in «Internet» 2007, http://business.scu.edu/ISOL/eastern_orthodox_tradition.pdf: «The overarching understanding within Eastern Christian spirituality is that humans are spiritually ill, need to be healed, and that the place in which this spiritual healing takes place is in the Church. "The Orthodox Church is a Hospital, an infirmary of the soul. This does not mean that the Church disregards other domains of pastoral activity, since she aims at the whole of man, consisting of both body and soul. She cares indeed for the physical, economic and social problems as well; yet the main weight of her pastoral service is put on the soul's therapy, for when man's soul is cured then many other intractable problems are solved." 2 ... The Biblical model is the parable of the Good Samaritan, wherein the Samaritan represents Christ who cured the wounded man and led him to the Inn, that is to the "Hospital" which is the Church. In the understanding of the Eastern spiritual fathers, it is evident that Christ is presented as the Healer, the physician who cures human's maladies, and the Church is presented as the true Hospital. 3 ... We are called to enter into the Church's therapeutic process, and in fact to take an active role in healing ourselves. In the Christian life, in the hospital of the Church, we begin to experience eternal life; we do not simply expect the life to come, we enter into it now. The Kingdom of God is communion with God, and it begins here and now. The depth of our participation in it is a function of our spiritual healing. The process has three stages: purification, illumination and communion (or *theosis*). Purification is centered in repentance, a disregard of physical things, discipline of the flesh through fasting and prayer, avoidance of those things which excite the passions, remorse for past events and shedding of tears, and purification of the *nous*. It is the classic definition of the ascetic life. It is not a way of life or a life style that requires isolation in a monastery. On the contrary, most believers in the early centuries were working class people as they are now, and this is an undertaking prescribed for all».

(1 Vlachos, Hierotheos; *Orthodox Spirituality*; Birth of the Theotokos Monastery, Levadia, Greece; 1994; p. 40. / 2 *ibid*, p. 40.) etiam in Hierotheos (Metropolitan of Nafpaktos), *Orthodox Spirituality. 1. DEFINING ORTHODOX SPIRITUALITY*, in «Internet» 2010, http://www.pelagia.org/htm/b15.en.orthodox_spirituality.01.htm#top.

ha saputo 'reagire' ... Perciò, ogni metodo sarà un 'lasciar agire' più che approntarsi a 'reagire'! Non si tratta soltanto di 'togliere il male' ma di 'ridare piena salute' corrispondente ai scopi stessi dell'avventura umana in Dio. Inevitabilmente, se si guarda alla colpa delle origini come ad una malattia, paralisi, avvelenamento, ferita... dello spirito e dell'anima, il percorso cristiano sarà quello di un 'risanamento' o di una 'rigenerazione' o ancora di una ricostituzione del creato a monte della colpa stessa (come confermano Ambrogio (Milano) ed Ireneo (Lione), dalla loro formazione ispirata ai Padri dell'oriente ¹. La divinizzazione implica una dimensione mistico-ascetica tipica dell'oriente: il senso escatologico della transitorietà non solo del 'bene' ma anche del 'male', il che non significa per niente apatia ed indifferenza verso il mondo (cfr infra) ².

Dall'uso della parola energia nell'intento aristotelico, si indica quella sorgente divina che 'produce' la capacità di essere assunti nel divino - di essere divinizzati ³. Non si tratta di una 'forza impersonale' che viene irradiata o che fuoriesce da Dio: si tratta invece dell'opera diretta e personale dello Spirito Santo nella autocomunicazione di Dio (cfr supra) ⁴. Ovviamente, le energie

¹ V. Guroian, *SALVATION: Divine Therapy*, in «Theology Today» Oct6ber 2004, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3664/is_200410/ai_n9453167: «Many of the early Christian commentators use this story to introduce the theme of the Great Physician, who redeems us in both body and soul. For example, St Ambrose of Milan (c.339-97) writes: "Alongside of healing the wounds of body and mind, he also forgives the sins of the spirit, removes the weakness of the flesh, and thus he heals the whole person. It is a great thing to forgive people's sins—who can forgive sins, but God alone? For God also forgives through those to whom he has given the power of forgiveness. Yet it is far more divine to give resurrection to bodies, since the Lord himself is the resurrection." (1) The power to heal is the other side of the power to forgive. In the gospels, this dual power of healing and forgiveness is a proleptic sign of the great restoration (apokatastasis), when our broken bodies will be made whole, our sickened souls cured, and death abolished forever (Rev 21:4). "By raising some and healing others," observes St Irenaeus of Lyons (c. 130-C.200), "the Lord . . . prefigures eternal things by temporal things, and shows" that he has the power "to extend both healing and life to His handiwork," so that we might also believe "His words concerning . . . [the] resurrection" that is yet to come. (2)»

((1) Ambrose, "Exposition of the Gospel of Luke 5:12-13," cited in *Ancient Christian Commentary*, vol. 3: New Testament-Luke, ed. Arthur A. Just Jr. (Downers Grove, IL: Intervarsity, 2003), 92-3. / (2) Irenaeus, *Against the Heresies* 5.13.1, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 539.)

² P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «Another of the main characteristics of the Orthodox Church is its strong emphasis on the transitoriness of the things of this world in face of eternity, and its vital preservation of the original eschatological hope of the early Christians. This, together with its emphasis on the deification of man in Christ, imparts an ascetic and mystical colour to its piety.¹ But this indisputable fact provides no justification for regarding this feature of Orthodoxy as tantamount to an apathetic, quietistic indifference to the affairs of this world, including science and culture, as many non-Orthodox people do, nor for misinterpreting it as the main reason for the Orthodox Church's lack of active social concern (von Harnack, Kattenbusch, Beth, Steffes, etc.).»

(¹ See S. Zankov, *Das Orthodoxe Christentum*, p. 111. A. Kartaschov in *The Church of God*, ed. E. L. Mascall, 1934, p. 197 ff.)

³ B. M. Mariano, *Introduzione. Leggere oggi un bizantino*, in G. Palamas, *Omelie. Abbassò i cieli e discese*, Magnano (BI) 1999, p. 11: «*Enérgeia*, già dalla filosofia aristotelica, indica la traduzione in atto, l'attualizzazione di quanto è possibile fare; il termine ricorre con la medesima accezione anche in san Paolo: "Dio agisce nei confronti di chi crede *katà tèn enérgeian toù kratous* (con l'energia della sua potenza)" (Ef 1,19) ¹. Nella teologia palamita le energie divine² sono quelle forze soprannaturali "operanti" in modo che l'uomo possa essere deificato nella contemplazione del "volto visibile di Dio" ³, non certo il suo volto invisibile, "superiore a ogni manifestazione e a ogni visione"

⁴. L'energia è il modo attraverso il quale la natura divina esteriorizza la propria esistenza, pur rimanendo trascendente; questo atto di esteriorizzazione è personale e trinitario. L'essenza divina è designata da Palamas come causa o "origine" delle energie, che le sono, in certo senso, inferiori perché Dio rimane trascendente alla propria rivelazione. L'energia non è mai una cosa, ma sempre un atto personale e personalizzato di Dio, che incontra *un'ékstasis* della persona umana; infatti ogni vera conoscenza di Dio presuppone un'"uscita da sé" della persona umana, che le permette di accedere alla vita divina trinitaria. Gli apostoli uscirono dalla loro terra e dal loro quotidiano per salire sul Tabor».

((1) Il lessico di Gregorio Palamas abbonda di termini quali *eeergein* ("produrre") ed *enérgeia* (forza produttrice") riferiti all'opera di Dio nei confronti dell'uomo. / (2) Per maggiore chiarezza seguiamo, sintetizzandola, la voce "Palama," di J. Meyendorff in *Dictionnaire de Spiritualité* XII, 1/2, coli. 98-99, Paris 1984. / (3) *Om* 11, 8. / (4) *Ibid.*)

⁴ B. Mondin, *Nuovi teologi contemporanei*, Roma 1978, p. 113: «a) La grazia come autocomunicazione di Dio. - Celebre è, nella teologia cattolica la questione se la grazia sia un dono creato o increato. La tesi più comune afferma che è un dono creato, che dispone l'uomo a ricevere il dono increato, Dio stesso. Karl Rahner contesta la validità di questa tesi. Partendo dalla sacra Scrittura e in modo particolare dalla teologia paolina, fa vedere come lo *pneuma àgion*, principio della nostra santificazione, anche se non designa sempre in san Paolo la terza Persona della Trinità non significa in primo luogo una forza impersonale comunicata all'uomo o una qualità permanente della sua santità. Lo *Pneuma* è in san Paolo "una grandezza unitaria, nella quale lo Spirito personale trinitario di Dio è l'elemento centrale e fondamentale da cui si devono derivare tutte le altre sfumature di questo concetto". La santificazione dell'uomo è anzitutto una comunicazione di questo Spirito personale, cioè, in termini scolastici, *donum increatum*, mentre ogni grazia creata ne è l'effetto. La possibilità di tale comunicazione risulta

divine non sono 'emanazioni' –nel senso neo-platonico– del divino stesso ¹. Si tratta di una operatività divina che assume l'umano in se. Non si tratta di una capacità mentale o razionale della persona umana.

IL COINVOLGIMENTO DELLA LIBERA INIZIATIVA IN VISTA DELLA DIVINIZZAZIONE DELL'UMANITÀ

Di fronte a quanto si prevede come articolazione dell'impegno, nella tradizione di comunione romana, l'angolatura orientale cristiana potrebbe sembrare ispirata allo 'spontaneismo'. La priorità della libertà di ogni persona di fronte alle energie divine fa sì che, dalla razionalità dell'essere umano e dall'immagine di Dio nella persona, l'operatività recepita o il rifiuto di esse rimane ineludibile nella relazionalità divino-umana ². Nello Spirito Santo Dio si offre a garanzia che niente sarà intrapreso a favore dell'umanità senza il libero consenso di ogni persona umana ³. Nello Spirito la 'luce' diventa 'fuoco' capace di rendere incandescente la 'freddezza' della nostra coscienza ("psuchos" implicando questa freddezza) ⁴. D'altra parte, se si avverte come fede

già dalla incarnazione. Nell'unione ipostatica abbiamo infatti senza dubbio una comunicazione formalmente personale, anzi la seconda Persona divina si comunica all'umanità assunta con una causalità formale, pur restando ad essa assolutamente trascendente ed operando in essa senza subirne alcun effetto».

¹ B. M. Mariano, *Introduzione. Leggere oggi un bizantino*, in G. Palamas, *Omelie. Abbassò i cieli e discese*, Magnano (BI) 1999, p. 11: «Le energie divine non devono essere pensate — secondo la concezione neoplatonica — come emanazioni o intermediari tra il Creatore e le creature: le energie increate sono nettamente distinte dall'essenza trascendente di Dio, e operano la "deificazione" del fedele nell'immediatezza dell'esperienza mistica: quella della comunione alla vita divina, resa accessibile nel cristiano attraverso lo Spirito. La dottrina palamita delle "energie divine" fu causa della controversia che vide contrapporsi a Palamas i rappresentanti dell'occidente cristiano, e principalmente Barlaam il Calabro, che pretendevano di chiudere entro categorie razionali l'esperienza dell'incontro tra l'amore personale di Dio per le sue creature e la risposta "estatica" dell'uomo a questo amore divino».

² J. L. Bosch, *Address by Leandro Bosch, Plenary on the Assembly theme*, Document n° PLEN 06.4, in «Internet» 2008, <http://www.wcc-assembly.info/en/theme-issues/assembly-documents/2-plenary-presentations/assembly-theme/leandro-bosch-presentation.html>:

«Transformation at the level of persons. We are by nature at the level of rational beings, humankind, created in the image and likeness of God. Transformation at this level takes place within parameters different from those of the foregoing level – although it also includes them – owing to the peculiar conditions and ontological structure belonging to persons and their consequent perfectibility. Consequently, since human beings are endowed with reason, they are also necessarily endowed with freedom, free will (5). Since they are beings with the possibility of change, human beings change, not only in their bodies (as do those beings not endowed with reason) but also as a result of the choices that they make by virtue of their freedom. Although humans cannot extricate themselves from participating in the uncreated energies relevant to their existence and life, since these lie outside the sphere of their freedom, they are able to resist those energies that produce wisdom and divinization (6), since they have a direct effect on their rationality and not only on them as living beings. Thus, human beings, as free beings endowed with reason, change or are transformed positively or negatively according to the choices that they make. They can take the direction leading nowhere, and thus disappear, or they can take the direction leading to the Creator and be divinized, become divine by grace through drawing on the uncreated energies. At this point, we need to concentrate our attention on the word used by the Fathers, 'synergia', which will help us to understand this process of positive transformation, from 'einaï' (being) to 'eu einaï' (well being). There must thus be constant collaboration – 'synergia' – between the human and the divine. The initial stage in this collaboration is acceptance of the divine invitation, and from then on a consequent coexistence of human freedom and will with the divine. In that way, human beings, and with them all created beings, begin to conquer the upward path, the mountain that Moses had to climb to reach the presence of God, knowledge of God (teognosia), and participation in God (metoche), according to the Eastern mystical literature, passing through the various stages involved in aspiring to the life above. This upward movement is also called 'ascesis' (1), spiritual exercise, since in it human beings exert themselves to experience the divine, and thus in their whole being become formed in the divine image».

((1) The word 'ascesis' must in no way be understood as referring to or applicable to an exclusively monastic setting. 'Ascesis' is not only a product of monastic life. Ascesis is the way to be followed by all Christians in the pursuit of divinization, of union with their Creator and Perfecter. 'Ascesis' is simply life in the Spirit, which does not have to be lived in a monastery or in the desert, but in all places and forms, where and how the Spirit itself guides them.)

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp 30–31: «Dieu a honoré l'homme en lui conférant la liberté», c'est pourquoi «l'Esprit n'engendre aucune volonté qui lui résiste. Il ne transforme par divinisation que celle qui le veut», dit saint Maxime. L'angoisse que l'esprit humain peut ressentir vient de l'arbitraire toujours possible et qui le guette; car il peut refuser la vie, dire non à l'existence. L'homme est suspendu à chaque instant entre l'être qu'il a la vocation de réaliser, et le retour au néant d'où il est tiré; c'est le grand et le noble risque de toute existence et la suprême tension de l'espérance: «La puissance divine étant capable d'inventer un espoir là où il n'y a plus d'espoir et une voie dans l'impossible», dit magnifiquement saint Grégoire de Nysse. L'impossible est cette tension entre le normatif de l'image de Dieu et le réel déchu».

⁴ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 384: «En d'autres termes, de même que l'Esprit, lorsqu'il resplendit du Fils vers le Père, apporte au Père la splendeur du Fils, Il nous fait resplendir comme des fils, Il nous embrase de joie et d'amour pour le Père. Unifiée avec l'Esprit, l'âme devient transparente, elle voit le Fils et le Père,

soprattutto la totalità gratuita, fondamentale condivisa da tutti, si potrà lasciare ad ognuno nella sua particolarità il compito di esprimerne aspetti e dimensioni, secondo le necessità o sensibilità proprie. L'iniziativa apostolica sorge dalla molteplicità dei doni, non considerati come dei 'concetti particolari' o delle 'strutture particolari' da affermare o istituire, ma delle flessibili modalità di presenza come apertura multiforme alla pienezza misteriosa della divinizzazione in Dio. La diversità dei doni non serve a creare tante piccole frontiere dove si è acquistati un proprio raggio di azione, ma di spostare in ogni esperienza i 'confini' ancora troppo ristretti, per rendere l'universo umano intero trasparente alla divinizzazione di somiglianza divina. La specificità cristiana appare non tanto nel gioco della mente o della volontà che sottomette, ma bensì nella passione di cogliere ciò che si cela "dietro i fenomeni"... Così lo evocherà N. Kazantzakis ¹. La 'vocazione' vissuta dal sogno di Pasternak raggiunge, a modo suo, quella sete già espressa: "che non sprofondino nella malinconia gli spazi", che "non soffra in solitudine la terra" ². I fenomeni esistono, con i loro meccanismi, ma spetta al cristiano di scovare dietro questo funzionamento più o meno efficace e di suscitare dentro di esso una apertura tale da non rinchiudere tutto nella malinconia di una solitudine senza attese e speranza. L'iniziativa laicale è meno una 'azione' quanto una 'ispirazione', meno una tattica quanto una scommessa. E anche se la situazione data non è ideale e se i risultati non sono tangibili, l'importante rimane questo inarrestabile 'soffio' che penetra e trascina dal di dentro, che trasfigura e divinizza a lunga scadenza il cammino umano grazie alla iniziativa sempre rinnovata dei credenti, dei battezzati, nella infinita diversità dei doni ricevuti.

CAPITOLO I

LA PIENEZZA DI GRATUITÀ NEL DONO E LA VIA DELLA DIVINIZZAZIONE CHE CI FA PORTATORI DELLE ENERGIE NELLO SPIRITO



THE GRACIOUS FULLNESS OF GOD'S GIFT TRACING THE WAY TO DIVINISATION AS BEARERS OF THE DIVINE ENERGIES IN THE HOLY SPIRIT

Nella tradizione orientale, la conversione non è un punto di partenza per la progressiva trasformazione della vita, grazie a tutto ciò che viene predisposto dalla praxis ecclesiale. La

elle fait rayonner Dieu autour d'elle. Même avant l'Incarnation, le Saint-Esprit rayonnait du Verbe. Toutefois c'est en Christ que se réalise le plein retour du Saint-Esprit dans l'être humain ¹».

(¹ Ainsi les Pères soulignent-ils l'importance de l'Eglise, l'humanité-en-Christ, dans le développement de leur théologie du Saint-Esprit: "La création est sanctifiée par l'Eglise corps du Christ et l'Esprit en elle est le Sanctificateur. L'Esprit 'sanctifie' en ce sens qu'il crée une communion entre Dieu et l'humanité-en-Christ". (Saint Basile le Grand - Lettre 159, 2; P.G. 32: 621 AB). - "L'Eglise est la nouvelle création en Dieu... En Christ Dieu ne crée pas une seconde fois à partir de la terre. Au commencement Il créa l'homme en communiquant son Souffle à de la poussière. Aujourd'hui Il crée à partir de son Corps. Il nous recrée en versant son sang dans le coeur des fidèles de sorte que sa Vie jaillit en nous. Au commencement Il créa par son Souffle. Maintenant Il nous communique sa Vie": (Nicolas Cabasilas - La Vie en Christ IV P.G. 150 617B) "Par l'action de l'Esprit dans l'Eglise, la nature est une réalité toute neuve, véritable, dynamique, animée par une force lumineuse, spermatique, que Dieu a introduite en elle à travers son Fils Unique, Parole faite chair humaine". (Saint Grégoire de Nysse - In Hexam. 1.77 D; P.G. 44: 72-73).)

¹ N. Kazantzakis, *Ascetica*, Reggio Emilia 1982, p. 51.

² B. Pasternak, *Doktor Zivago*, Milano 1970, p. 641.

conversione è 'tutto': capovolgimento completo che va poi scoperto nelle sue svariate implicazioni (perciò non si parlerà di evangelizzazione se non per chi non avesse mai sentito l'annuncio evangelico). Questo 'tutto' è una sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta ¹. Tutto viene dato, non tutto è conoscibile; la totalità supera la coscienza che ne abbiamo (perciò chi invocherà una 'ignoranza' cristiana, magari presso altre tradizioni cristiane, per 'ri-evangelizzare' non sfuggirà al sospetto di proselitismo). Ciò che la dottrina formula, la mistica lo intuisce e sperimenta oltre ogni espressione. La vita cristiana non è una questione di allineamento della natura secondo la soprannatura, ma di compenetrazione dell'umano col divino. Il capovolgimento della conversione non è soltanto una rinuncia al peccato ed al male, ma è la trasfigurazione della persona nel 'crollo' della compattezza umana per risorgere come illuminazione divina. Sia il 'peccatore' sia l'innocente vivono questo rovesciamento di prospettive. L'annientamento kenotico non è un 'castigo' per l'orgoglio, ma è una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino in noi. Dostoevskij ha saputo illustrare –nei suoi romanzi 'teologici'– questa necessità di conversione totale, nell'esperienza dello scioglimento della propria personalità, sia per l'assassino Raskol'nikov, sia per il 'santo' starets Zossima, sia per l'innocente discepolo Alëša ². La 'kenosis' o l'"uničizenie" di svuotamento radicale per permettere la piena divinizzazione farà parte della stessa esperienza storica di vita ecclesiale russa ortodossa ³. Avvertire il massimo nella divinizzazione non è possibile senza questo radicale scioglimento dell'individuo. Qualsiasi approccio o disponibilità spirituale dovrà poggiare sul continuo 'convertirsi rendendosi indifeso' di fronte alla penetrazione divina. Non si tratta di combattere l'umano (sia nel 'male', sia nelle sue doti che vengono 'sacrificate'), ma di fare spazio per l'iniziativa divina totale.

L'attuazione del progetto di divinizzazione della persona umana inizia con l'atto stesso della creazione, ma tutta la vita della persona umana è un pellegrinaggio verso la somiglianza, l'immagine è comune a tutti, la somiglianza implica la pienezza della vita in Dio, la deificazione. A partire dall'immagine, la persona sviluppa la somiglianza con una vita conforme al progetto di Dio ⁴, l'immagine raggiunge la sua perfezione quando la natura umana diviene simile a Dio, la somiglianza, è il frutto del reciproco dono della grazia divina e della libertà umana. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ⁵. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ⁶. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato. La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ⁷. Pertanto, la

¹ Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 5.

² Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980, T. I / Torino 1981.

³ A. Joos, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica», 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *Pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità cristiana, ortodossa russa, nel millenario della evangelizzazione e nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta*, in «Studia patavina», 1988 n° 1, pp. 1–151 (vedere il cap. II dei vari studi).

⁴ Cf. B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, pp. 373–414.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, T. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 141 / p. 207.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.

⁷ Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 134–140.

'visione' avrà una importanza particolare nell'essere penetrati dall'intuito della pienezza divina. Sarà un via di svuotamento. Si proporrà la 'visione' come rimedio. Ciò si attuerà sia come 'visione-ascolto' liturgico, sia come 'visione contemplazione' iconica. Perciò, ogni metodo sarà un 'lasciar agire' più che approntarsi a 'reagire'! Questa 'visione' è un linguaggio non logico ¹. Esso permette di superare la separazione razionalmente cristallizzata tra 'sensibile' e 'non sensibile' ². La visione si allaccia all'ascolto liturgico grazie alla 'drammatizzazione' audiovisiva dello svolgimento ecclesiale e cosmico della gestualità celebrativa ³. Si capisce allora perché l'oriente cristiano non si fidi delle strutturazioni mentali o volontaristiche come garanzia di un itinerario sicuro verso Dio nella conversione. Dalla drammatizzazione liturgica, esso si muoverà facilmente verso la contemplazione lirica. Eppure, allo stesso tempo non emerge un disprezzo per l'umano come si nota talvolta a ponente. Anzi, nella prospettiva di divinizzazione si apre una fiducia quasi senza riserve per l'umanità.

1° LE ENERGIE DIVINE E LA PERSONALIZZAZIONE DEL DONO

In oriente si parla di "divinizzazione" come itinerario complessivo di vita cristiana nella sua pienezza ⁴. La grazia viene considerata nella sua dimensione di totalità ispirativa ed animatrice nel dono operante: 'energia' divina ⁵ che permetterà la 'sinergia' divino-umana. Lo Spirito stesso 'deifica' ricreando, non come nella prima creazione 'dalla polvere', ma in Cristo 'dal sangue' ⁶. Le tradizioni del levante non partiranno da ciò che lo Spirito opera in noi, ma da ciò che come Spirito Santo si attua in Dio. Anzi, si discernerà nello sbilanciamento cristocentrico occidentale (fino al 'cristomonismo') un rischio di ipertrofia causato dal noto 'filioquismo' ⁷. Considerando le persone divine come delle 'relazioni' (Dio-Trinità) all'interno dentro dell'unica essenza divina (Dio-Essenza-unica), sarà inevitabile -per l'occidente- di considerare le energie divine piuttosto in senso modale, dall'unica Fonte divina nella processione relazionale 'ab utroque' (a Patre Filioque) nella quale le persone si distinguono ⁸. Da questa visuale, l'occidente cristiano trarrà a lungo le

¹ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 140.

² Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 142.

³ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 168.

⁴ Cfr il modo occidentale di equiparare la divinizzazione orientale con l'intento greco antico o delle religioni misteriche: in B. Sesboué, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, Paris 1988, p. 199.

⁵ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 223: «Si la théologie de la grâce n'a jamais fait l'objet dans l'Orient chrétien d'une controverse à l'intérieur de l'Église, si cette théologie, préexistante à toute explication rationnelle, n'a guère constitué de vocabulaire technique, c'est qu'elle peut difficilement être définie en concepts, pensée analytiquement. La *charis* gresque s'offre d'abord à la croyance comme un seul bloc aurifère, impossible à morceler. Rien ici des coupes verticales (prévenante, déterminante, adjuvante, concomitante) ou horizontales (suffisante, efficace, etc.) qui forment en Occident une véritable science dont les subtilités défient parfois l'entendement. En Orient, elle se présente sous l'aspect global d'une grâce, vivifiante par essence, ce qui veut dire sanctifiante, elle-même génératrice d'innombrables charismes, véritable *noëton manna* (manne pour l'esprit). Énergie infuse créée, la grâce reste toujours l'apport personnel du Donateur, de l'Esprit vivifiant. Apport par lequel s'accomplit notre participation personnelle à la Sagesse incorruptible, dans la multiplicité infinie des dons, qui sont autant de grâces distinctes individuelles ¹».

(¹ Le premier qui partisan convaincu de la liberté humaine, précise le concept théologique de la grâce, base de son christocentrisme, fut Origène. Cf. *La jeunesse d'Origène*, de R. Cadiou, et *Le Alysterion d'Origène*, de H. v. Balthasar, précité. Origène affirme que "Dieu jamais n'abandonne une âme et que "le secours de Dieu manque à qui fait défaut à Dieu". A comparer avec la déclaration du Concile de Trente (n. 804): "Dieu n'abandonne pas les justes avant d'être abandonné par eux." Et voici la définition origéniste: *Gratia ergo est quidquid habet is qui non fuit et est accipiens, ab eo qui semper est.* (Rom. C., 10, 31). Quant aux charismes propres, ils ne sont pas toujours des *gratiae gratis datae* et, d'autre part, ne se différencient pas des *dons* du Saint-Esprit, que l'Ecole a spécifiés avec la précision que l'on sait. Déjà d'après saint Basile, le nombre scripturaire 7 (Isaïe) ne serait que le signe d'une "plénitude charismatique", ou l'ensemble des fruits pauliniens de l'Esprit.)

⁶ Cfr N. Cabasilas, *Sulla vita in Cristo*, (IV), in P. G., V. 150, col. 617.

⁷ Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 342.

⁸ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 168: «Cet aspect de la pensée des Pères orientaux les distinguait — sans toujours les opposer à eux — de leurs frères latins qui préféraient concevoir Dieu d'abord comme une Essence unique, puis seulement

implicazioni di questo modo di comprendere la relazione: un legame nel quale ci si distingue e ci si stacca. Ogni relazione sembra 'togliere' qualcosa alla compattezza dell'unità centrale, unica e sostanziale. Si diventa 'relativo' l'uno all'altro e l'unità sarà messa in pericolo. Molte disquisizioni sulla 'relatività' messo in stretta connessione con la relazionalità, da qualche orientamento dell'autorità romana si chiariscono su questo sottofondo. Per ovviare a questo rischio di sgretolare l'unità dai legami relazionali estrinseci, si vorrà ritrovare e garantire la compattezza con una centralizzazione di strutture nella massima garanzia che esse danno. La via verso il giuridismo strutturale è aperta... Le conseguenze ecclesiologiche vanno dall'esagerato istituzionalismo fino all'autoritarismo ¹. Sarà il soffocamento dell'intento personale a favore di una schematizzazione globale alla quale tutti si sottomettono. Lo Spirito –invece– opera diversamente nelle energie divine. La sua 'economia' farà di ogni persona una espressione specifica nella quale si riabozza l'immagine di Dio aldilà di ogni 'dimenticanza', risvegliando la potenzialità di attuare la piena somiglianza di Dio in ciascuno ². Per dare ad ognuno le sue piene possibilità e capacità di collaborazione con Dio, superando ogni limite della 'polvere' e del 'sangue', lo Spirito tace su se stesso, si annienta nella sua 'kenosis' ³. Lo Spirito Santo e il 'tra' del 'Noi' trinitario: colui che vive

comme Trinité ¹. Plus tard, ces deux tendances divergentes aboutirent à deux théologies de la Trinité: dans la théologie latine, les personnes divines furent considérées comme de simplex relations internes de l'unique essence; c'est ainsi que, l'existence même de l'Esprit étant déterminée par ses «oppositions de relation» avec le Père et le Fils, la doctrine du *Filioque* — ou procession de l'Esprit à partir du Fils — devint une nécessité dogmatique, puisque l'Esprit ne pouvait être distinct du Fils, s'il n'en procédait pas ². Quant aux Orientaux, ils demeurèrent fidèles à l'ancien personalisme des Pères la doctrine du *Filioque* leur apparut, selon l'expression de Photius, comme un «semi-sabellianisme» ³. Consubstantiel au Père et au Fils, parce que procédant du Père — unique Source de la Dété — l'Esprit possède une existence et une fonction personnelles dans la vie interne de Dieu et dans l'économie du salut il accomplit l'unité du genre humain dans le Corps du Christ, mais il donne aussi à cette unité un caractère personnel, donc diversifié. C'est par une prière à l'Esprit-Saint que débentent tous les offices liturgiques de l'Église orthodoxe et c'est par son invocation que s'accomplit le mystère eucharistique».

(¹ Cf. à ce sujet Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1,433; G. L. Prestige, *God in patristic thought*, p. 242 sq. / ² Deux débats sur le *Filioque* entre théologiens catholiques et orthodoxes ont été récemment publiés dans *The Eastern Churches Quarterly*, vol. VII, 1948, Supplementary issue, et dans *Russie et Chétiété*, 1950, n° 3-4, 1950. / ³ *Mystagogie*, 9, *Patrologie grecque*, vol. CII, col. 289 A B; le sabellianisme est une hérésie datant du II siècle et attribuée à un certain Sabellius qui enseignait que les personnes divines n'étaient que des –modes– ou des aspects d'un Dieu unique.)

¹ O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris 1961, p. 50.

² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 224-225: «La figure, à la fois voilée et révélatrice du Saint-Esprit se trouve intégrée à la place qui lui revient dans l'économie salvifique ¹. Il est substantiellement présent au fond de notre être, lieu de son inhabitation primordiale ² et de l'insertion de toutes les grâces subséquentes. Et là, n'apparaît dans tout l'éclat d'une fulgurante immanence, là Il réimprime, sur la cire raffermie, le sceau effacé jadis. Ainsi le Saint-Esprit, image du Fils et de Lui inséparable, marque à nouveau l'homme à l'effigie de son archétype; archétype que l'anthropos a uni, plus étroitement que jamais, à la race adamite en l'échange mystique des natures. C'est toujours par l'Esprit que nous adhérons aux états du Verbe, qui nous Le transmet. Et ceci s'applique aussi bien à la communication médicale, somatique (sacrements) qu'à celle, immédiate ou pneumatique, qui se fait à l'intérieur des âmes. Les deux expressions, se référant à des séries d'interventions parallèles, sont de Cyrille et se complètent ³».

(¹ Déjà Origène assigne (dans son *Traité des Principes*) au Saint Esprit ce rôle d'introducteur et de psychopompe; mission "économique", qui incombe au Pneuma, appelé à faire naître dans les âmes chrétiennes, enfantées par le Rédempteur, l'image-similitude idéale. Toute la pneumatologie patristique se noue là. / ² Après tant d'autres, Cyrille, appuyé à l'Écriture, insiste sur la présence de l'Esprit dans le "Centre" (l'Urgrund, d'Eckhart et des Rhénans), présence qui rendait l'âme d'Adam déformée. Si le péché d'origine nous a privés de cette gratia paradisi, n'oublions pas que, d'après toute notre tradition, ladite privation n'est jamais pénalité. Pour tous les mystiques byzantins, qui pourtant ne transigent pas sur la transcendance divine, l'homme reste <participant> en puissance. Tous reconnaissent que la Lumière est toujours là, seul l'œil terni ne l'aperçoit plus. D'où la nécessité de la voie purgative, naturelle en même temps que charismatique, l'antinomie n'étant qu'apparente. Origène exprimait ainsi la permanence du fait divin intérieur: <L'arrivée de Dieu n'est pas un changement de lieu, mais l'apparition de Celui qui n'était pas vu auparavant> (Ps. C., 117, 27)». / ³ Il y a ici concordance parfaite, vu l'unité de la puissance de sanctification (*dynamis agiastikè*) sur laquelle repose la pneumatologie patristique. C'est pourquoi la mystique rituelle rejoint chez les Pères l'autre, toutes deux étant le sacré de la nature humaine. Cf. nos articles sur *La grâce déifiante des sacrements chez Nicolas Cabasilas*, dans la Rev. Sc. philos. et théol., 1936/37, et *L'initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, ibid., 1935. L'Esprit, la Lumière qui féconde, imprime toujours son sceau sur les *res*, comme sur les âmes.)

³ Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 165: «Le Saint-Esprit se communique aux personnes, marquant chaque membre de l'Église d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent dans chaque personne. Comment ? Cela demeure un mystère – le mystère de l'exinanition, de la κένωσις du Saint-Esprit venant dans le monde. Si dans la κένωσις du Fils la personne nous est apparue tandis que la divinité demeurait cachée sous "la figure de l'esclave", le Saint-Esprit, dans son avènement, manifeste la nature commune de la Trinité, mais laisse sa personne dissimulée sous la divinité. Il reste non révélé, caché pour ainsi dire par le don, afin que ce don qu'il communique soit pleinement nôtre, approprié à nos personnes. Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans l'un de ses hymnes, glorifie le Saint-Esprit qui s'unit mystérieusement à nous, en nous conférant la plénitude divine: "Je Te rends grâce de ce que Toi,

per collegare, scomparendo –per modo di dire– nella piena compenetrazione della vita divina, 'Umiltà' per eccellenza dell'essere radicalmente 'passaggio' ¹. Egli è la trasparenza di Dio a se stesso e verso l'umanità, senza pretese né pressioni... In modo più complessivo, questa visuale personalizzante discerne nello Spirito Colui che 'agisce' nelle energie divine: dalla creazione come creatore fino al traguardo ultimo come trasfiguratore ultimo, divinizzando ogni persona consenziente nella propria libertà ². Le energie divine sono come fuoco interiore in ognuno per 'muoversi', per avere voglia di cogliere ed intuire l'offerta divina (questo è 'l'eros' dell'"agapè" da Dio) ³. Lo Spirito non 'aggiunge' e non 'sostituisce', non corregge e non aggiusta soltanto. Lo Spirito non 'appare' e non 'preme'. Nello Spirito Santo, Dio non infrange la libertà umana, ma la libertà umana non riesce neanche a soffocare Dio ⁴. Egli 'precede' e rende possibile.

LE ENERGIE DIVINE E LA SPIRALE DIVINIZZANTE IN SENO A TUTTO IL CREATO

Etre divin au-dessus de tous les êtres, Tu Te sois fait un seul esprit avec moi – sans confusion, sans altération – et que Tu devins pour moi tout en tout: la nourriture ineffable, distribuée gratuitement, qui se déverse des lèvres de mon âme, qui coule abondamment de la source de mon cœur; le vêtement resplendissant qui me couvre et me protège et qui consume les démons; la purification qui me lave de toute souillure par ces saintes et perpétuelles larmes que Ta présence accorde à ceux que Tu visites. Je Te rends grâce de T'être révélé à moi, comme le jour sans crépuscule, comme le soleil sans déclin, ô Toi qui n'a pas de lieu où Te cacher; car jamais Tu ne T'es dérobé, jamais Tu n'as dédaigné personne et c'est nous, au contraire, qui nous cachons ne voulant pas aller vers Toi" ¹».

(¹ *Introductzon aux hymnes de l'Amour divin*, P. G., t. 120, col. 509 (Trad. latine); trad. fr. *Vie spirit.*, XXVII, 2, 1^o mai 1931, p. 202.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 224 / pp. 175: «Mais la Troisième hypostase est l'Amour hypostatique, et en même temps privé de toute ipséité, Elle a, comme les deux premières hypostases, dans sa vie hypostatique, sa propre kénose, qui consiste justement comme en une *suppression de soi*: par sa procession du Père sur le Fils, elle se perd elle-même, elle n'est plus que la copule, que le pont vivant d'amour entre le Père et le Fils, qu'un *Entre* hypostatique. Mais dans cette kénose, la Troisième hypostase se trouve et se possède comme la Vie des deux autres hypostases, comme l'Amour des Autres et comme Leur Consolation, qui, devient donc à elle-même sa propre Consolation. Bref, de même que la naissance a son côté passif et son côté actif, de même la procession est un "acte" actif et passif: il y a spiration et procession, épuisement hypostatique et invention de soi, kénose et glorification».

² J. L. Bosch, *Address by Leandro Bosch, Plenary on the Assembly theme*, Document n° PLEN 06.4, in «Internet» 2008, <http://www.wcc-assembly.info/en/theme-issues/assembly-documents/2-plenary-presentations/assembly-theme/leandro-bosch-presentation.html>: «The Holy Spirit is the creator of the universe, governs creation, makes all creatures divine, is the foremost guide of existence, life, wisdom and sanctification, the Paraclete, who proceeds from the Father and rests upon the Son, and through the Son indwells the whole of creation. By the Holy Spirit all is created, receives being, is sustained and sanctified (1). It is the Holy Spirit who carries forward the process of transformation, jointly with the Father and the Son, in each one of the historical divinely indwelt stages referred to above: creation, redemption, parousia. There is however more: the Holy Spirit's action, like that of the Father and the Son, is constantly present in this ongoing ascent of humanity from the human condition towards divinity, becoming firstly human to enable humankind to attain divinization by grace».

((1) John of Damascus, 'De Fide Orthodoxa'.)

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 225: «On sait que la Bible et à sa suite les Pères se sont beaucoup servis des images du feu et de ses propriétés pour traduire les données surnaturelles du mystère chrétien. Nous n'avons pas l'intention de faire ici un panorama biblique et patristique concernant le symbolisme religieux du feu, d'ailleurs si riche et si intéressant. Disons simplement qu'à la suite de la Bible les auteurs syriens considèrent le feu comme un élément purificateur ouvrant à la créature l'accès au monde divin, à la vie divine et à l'immortalité bienheureuse. En détruisant ce qu'il y a en elle de mortel, de faible, de charnel et d'impur il vivifie ce qui est immortel. Pour ces auteurs dire que l'Esprit est un Feu caché entourant le prêtre et s'emparant des oblats c'est donc viser l'oeuvre de vie et d'immortalité opérée par l'Esprit dans l'eucharistie. En effet, en s'emparant des oblats, qui représentent le Christ immolé, mort et mis au tombeau, l'Esprit les fait passer de ce monde au Dieu-Trine dans l'immortalité glorieuse. Il détruit ce qu'il y a de mortel et de faible en eux. Ainsi les oblats, tout en gardant leur être, deviennent transparents à l'Esprit, comme le feu incandescent (comparaison de Denys Bar-Salibi). Ils deviennent capables de détruire la mort de ceux qui les reçoivent et de leur conférer l'immortalité en les insérant dans la dynamique du mystère pascal»; cfr P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 51.

⁴ Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 153: «L'incarnation du Verbe est un mystère plus grand, plus profond que celui de la création du monde; pourtant l'oeuvre du Christ se réalise en rapport avec le contingent, comme une action divine accomplie en conséquence du péché d'Adam. Conséquence préexistante, volonté divine du salut qui précédait la volonté humaine de la chute, ce "mystère caché avant tous les siècles en Dieu" se révélant dans l'histoire comme le mystère de la Croix du Christ, n'est pas, à proprement parler, occasionnel, dans la mesure où la liberté humaine était impliquée dans l'idée de la création. C'est pourquoi cette liberté n'a pu briser l'univers conçu par Dieu: elle se trouva incluse dans un autre plan existentiel, plus vaste, ouvert par la croix et la résurrection. Une nouvelle réalité entre dans le monde, un corps plus parfait que le monde – l'Église, fondée sur une double économie divine: l'oeuvre du Christ et l'oeuvre du Saint-Esprit, deux personnes de la Trinité envoyées dans le monde. Les deux oeuvres sont à la base de l'Eglise, les deux sont nécessaires pour que nous puissions atteindre l'union avec Dieu».

Non si può limitare l'operatività delle energie divine alla sola 'razionalità' degli esseri umani. Tutto il creato è coinvolto in questa azione divina ¹. La via delle energie divine ed ulteriormente dell'esicasmo non corrisponde per niente alla nostalgia per una scarna spiritualizzazione nel senso di una dematerializzazione ².

2° DALLA CREAZIONE, LA TERAPIA DIVINA NEL PERCORSO SACRAMENTALE

Nel mondo che ancora non riesce ad insiemizzare ciò che si è estrapolato, il sacramento non "sacralizza" ma anticipa misteriosamente una trasfigurazione che scioglie l'estraneità del creato ³. Essendo rivelativo del divino, la via sacramentale –come la rivelazione dell'Amore di Dio stessa– è un processo "kenotico": dalla kenosis trinitaria a quella vissuta dall'umanità che accoglie l'iniziativa divina ⁴. Con i sacramenti dell'iniziazione scaturisce un'esistenza nuova in Cristo che porta a impostare in modo nuovo tutte le relazioni. La triplice immersione del rito bizantino richiama i tre giorni di Cristo nel sepolcro e le tre persone della Trinità: "l'acqua si richiude sull'iniziato come

¹ J. L. Bosch, *Address by Leandro Bosch, Plenary on the Assembly theme*, Document n° PLEN 06.4, in «Internet» 2008, <http://www.wcc-assembly.info/en/theme-issues/assembly-documents/2-plenary-presentations/assembly-theme/leandro-bosch-presentation.html>: «Thus the whole creation – both the part of it endowed with reason and the part not – shares in the divine energies and each one of them evolves, or undergoes positive change, according to the ontological structure and form of existence proper to each of them, and consequently in accord with its capacity to receive (1). It is highly important to be clear that this transformation, or mutation, takes place both in beings not endowed and those endowed with reason, who share in the divine energies by virtue of being or being alive, or both, since there exists a structure of being that determines this development: they are beings created out of nothing, ex nihilo, i.e. by change. Thus, of necessity, they must mutate, or be transformed (2)».

((1) [Greek!]. / (2) John of Damascus, 'De Fide Orthodoxa'.)

² J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 173: «Parfois, les premiers docteurs de l'hésychasme, et notamment Evagre le Pontique (+ vers 400), un grand ascète de formation néoplatonicienne et origéniste, eurent tendance à concevoir la prière comme un moyen de se dématérialiser et de rejoindre le monde intellectuel, comme «la plus haute intellection de l'intelligence», connue me ascension de «l'immatériel vers l'Immatériel». C'était, en partie, une simple question de vocabulaire; les Pères ont eu à cœur d'exprimer les grandes vérités chrétiennes dans langue de leur temps et cette langue était celle de l'Hellénisme. Mais parfois aussi l'esprit grec prenait le dessus sur la doctrine biblique elle-même, notamment dans le domaine de l'anthropologie»; *ibidem*: «La prière chrétienne qu'Évagre concevait comme une dématérialisation et qu'il décrivait sans référence aucune au Christ, Dieu incarné, doit donc nécessairement mettre *L'homme entier* face à face avec Dieu. Progressivement, la tradition ecclésiastique dut corriger la déviation origéniste et évagrienne. Elle le fit grâce à un auteur inconnu qui, au V^e siècle, se cachait sous le pseudonyme de saint Macaire d'Égypte, et grâce à une multitude d'autres docteurs spirituels».

³ Ph. Sherrard, *The Sacrament*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p.135: «What distinguishes the sacrament, makes it unique and set apart, is not that all creation is not intrinsically sacramental and divine (for unless all creation were intrinsically sacramental and divine there could be no sacrament at all): what, therefore, distinguishes and makes necessary the sacrament is not this, not creation's impotence or non-sacredness, but its divided state, its state of 'duality', its estrangement and alienation from its intrinsic nature. For in the sacrament this divided, estranged and alienated state of creation is transcended, and its essential and intrinsic nature is revealed. To use familiar terms, the Divinity lies in all creatures in potentiality, ἐν δυνάμει; if this Divinity were not 'immanent' in all creatures, there could be no sacrament; could, indeed, be no creatures; at the same time, this intrinsically divine nature of creatures does not itself create a sacrament, for a sacrament implies a transfiguration of its object: in the sacrament, that is, the divine, immanent and potential in the creature, becomes active, ἐν ἐνεργείᾳ; is realized and revealed. The sacrament is the to anticipatory realization of the transfiguration, or the regeneration of all creation. In it creation is delivered from its divided and alienated state, and is established in its trans- or post-fallen state in the kingdom of God».

⁴ Ph. Sherrard, *The Sacrament*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p.136: «The sacrament is God's revelation of Himself to Himself in His creatures. Thus, in the sacrament it is always God who acts: the individual (the 'I' or 'ego') 'does nothing', is 'empty' in kenotic self-sacrifice. In this sense the sacrament is the only true theurgy, a free 'breaking in' of divine energy into cosmic life. As such, nothing can be equal to it and nothing can make it superfluous or replace it, for, simply, nothing can equal, make superfluous, or replace the Divinity. It is because of this that no one can dispense with the sacrament (except in so far as he or she can dispense with God – i.e. cease to exist). The sacrament is God's supreme and original gift to man, to all creation, unique and universal. It is the original *Fiat Lux*. That is why man, or any other creature, cannot possess or create the sacrament, whatever state of being he or it may occupy, for no man or any other creature, of however exalted a state, can possess or create God. Man, or any other creature, can only receive the sacrament, just as he or it can only receive God; though fully to understand what this sacramental giving and receiving implies is impossible for him who does not first realize that no one can give or receive anything, not even the most supreme gift of God, which he does not give to, or receive from, himself».

una tomba e perché la tomba divenga matrice occorre l'intervento dello Spirito Santo. Lo Spirito donato 'dall'alto' fa nascere 'di nuovo' l'uomo, rivestendo di luce germinale, ma ben reale, tutto il suo essere, il suo cuore, il suo intelletto, il suo desiderio, tutte le sue facoltà, i suoi stessi sensi"¹. Il battesimo è inseparabile dagli altri sacramenti, anche l'Ordine sacro, la distinzione ministeriale, la funzione di pastore del vescovo, il suo ministero d'insegnamento, il potere di costituire l'assemblea e i fedeli in comunità eucaristiche, ma anche la dignità del popolo colturgo e responsabile della verità si comprende all'interno della dignità battesimale. La cresima, nella Chiesa ortodossa, segue immediatamente il battesimo, lo completa, dona la forza dello Spirito, per realizzare in modo unico e personale il nuovo essere ricevuto nel battesimo. Il dono dello Spirito è dato alla persona che si realizza nella Chiesa, dove viene sostenuta anche dal punto di vista umano nel suo percorso verso la piena maturità, dove individua e sviluppa i suoi carismi e realizza la sua consustanzialità eucaristica con tutti gli altri. La vita dello spirito sarà la graduale presa di coscienza della grazia battesimale come coscienza che trasforma tutto l'uomo fino alla progressiva trasformazione, al passaggio da immagine a somiglianza: "L'uomo, incorporato al Cristo dal battesimo, diviene immagine di Dio. Ma egli deve rendere questa immagine perfettamente rassomigliante inventando sotto il soffio o il fuoco dello Spirito un modo personale, quindi incomparabile, di essere in Cristo"². Colui che è confermato non è soltanto *laikós*, membro del popolo di Dio, ma 'pneumatoforo', chiamato ad esprimere il suo sacerdozio regale e la dimensione profetica secondo la propria personalità e capacità creativa, segno della inesauribile bellezza e ricchezza della creazione. Nella Chiesa orientale si sottolinea principalmente l'importanza dell'ascolto, della cura e della guarigione, per adattare alla singola persona il perdono di Cristo. Chi esercita questo ministero congiunge carisma funzionale e carisma personale, la conoscenza delle scienze umane e l'empatia cristiana³. Il sacramento dell'unzione dei malati si inserisce in un contesto di ricerca e di problematizzazione dell'esperienza del dolore. Si distingue la malattia dell'anima, del corpo, il male personale e cosmico. La risposta che offre la Chiesa ortodossa è una intensa preghiera per la guarigione dell'anima e del corpo, la Chiesa è vicina a chi soffre lo accompagna nella sua lotta contro il male che deve essere affrontato in un'ottica di superamento. Con il matrimonio si intende far durare l'amore, dargli profondità e creare una famiglia. Con molta finezza psicologica Clément ricorda che nell'amore passionale non si scopre la personalità dell'altro, ma solo il mistero della vita, e non è poco. Anche un amore vissuto al di fuori degli schemi sociali ed ecclesiastici può essere grande e profondo⁴. Gli educatori devono far scoprire la dimensione propriamente religiosa e spirituale dell'amore umano. "Avvicinarsi ai giovani coi toni del giudizio riguardo alla sessualità, nella prospettiva del proibito e del permesso, quando essi non sanno bene se credono o no in Dio, non è soltanto una cosa assurda, ma addirittura un crimine. Di fatto, significa allontanarli per molto tempo da Dio, da Cristo, dalla Chiesa. Il primo obiettivo da perseguire è quello dell'evangelizzazione"⁵. Il sacramento del matrimonio introduce

¹ Ph. Sherrard, *The Sacrament*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 101.

² O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, op. cit., p. 37.

³ Cf. B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Edizioni Devoniene Bologna, Bologna 2005.

⁴ O. Clément, *Mémoires d'espérance*, Paris 2003, p. 79 : «Récemment, un garçon est venu me voir pour me dire: 'Je voulais vous remercier parce que vous avez écrit, dans un de vos livres, que souvent l'amour humain vécu en dehors de tout consentement social ou ecclésiastique peut être un amour grand et profond. Pour moi, cela a été quelque chose d'essentiel. J'ai découvert petit à petit la profondeur spirituelle de l'amour et c'est ainsi que je suis entré dans la foi, puis, par la foi, dans le mystère sacramental». Cf. idem, *Teologia e poesia del corpo*, Casale Monferrato (LA) 1997, p. 96 : «Ci sono però anche casi in cui dei giovani (e anche alcuni meno giovani) che nulla sanno di Dio come fonte della vita, né della Chiesa come apertura sul suo mistero, si amano con un trasporto, un'ingenuità, una purezza autentica, in cui la sessualità non gode di alcuna autonomia, laddove al contrario, in certi adulti feriti dalla promiscuità, animati da un odio sordo, e tuttavia debitamente sposati civilmente e in Chiesa, la stessa sessualità può oggettivarsi nel modo più sinistro, e diventare *porneia*».

⁵ O. Clément, *Teologia e poesia del corpo*, Casale Monferrato (LA) 1997, p. 94.

la coppia nel mistero della Trinità ¹, comunica una forza misteriosa che la sostiene nei momenti difficili, nell'amore divino-umano fiorisce il pentimento, il perdono, la fiducia e la fedeltà. L'ascesi della vita nuziale comporta l'interiorizzazione dell'ostacolo, il rifiuto di oggettivare l'eros, il compimento e il superamento dell'amore umano in un servizio comune ². La Chiesa propone di integrare poco a poco l'immensità della vita in un vero incontro, il sacramento aiuta così a ritrovare il volto autentico dell'altro: "un uomo e una donna che mettono le radici della vita in Cristo, debbono scoprire il loro amore, debbono rinnovarlo, dargli per ciascuno il volto dell'altro, e per entrambi i volti dei loro figli, ma non debbono inventarlo: esso esisteva prima di loro, li ha guidati uno verso l'altro, è l'amore di Dio e della terra, di Dio e dell'umanità, del Cristo e della sua chiesa" ³.

3° RACCOGLIERE NELLA GRAZIA COMBATTENDO EROICAMENTE O ESSERE MISTICAMENTE ILLUMINATI?

La santità, nella interpretazione ufficiale occidentale, a molto a che fare con 'l'eroismo'. Qualcuno direbbe che 'ogni civiltà o religione ha i suoi eroi'. Ma si sa che la categoria dell'eroe è assai diversa dalla specificità cristiana e cristica. Fino a che punto sia che sarebbe la somma trasparenza evangelica (cioè la santità) dovrebbe avere come criterio di autenticità ciò che è soltanto 'comune a tutte le civiltà'? Come mai ci si affiderebbe all'eroicità quando, nella stessa sensibilità 'agostiniana' ci si affida così poco all'umano?

Nell'oriente cristiano, la grazia non sorge dai 'meriti' e non è fonte di 'azioni meritevoli' ⁴. La scelta monastica non è una palestra di eroico combattimento 'per se stessi' (la propria salvezza ecc.), ma una scuola di disponibilità nella e per la comunità credente ⁵. Lo scopo non è la 'ferrea disciplina' ma la 'flessibile recettività' che può diventare assistenza ed illuminazione a servizio del popolo ecclesiale ⁶. L'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) sarà la via della interiore trasfigurazione ⁷. Tale sarà la maturazione della tradizione russa ortodossa riguardo ai 'conoscitori delle anime', o padri nello spirito, o "startsy" ⁸. La metodologia dei 'starcy' è solo la 'cardiognosia' o l'aiuto offerto a 'vedere in ognuno dal di dentro' ⁹. Essi non impongono niente, non 'dirigono' ma fanno l'esperienza dando l'esempio. La loro mediazione è una assistenza per ricomporre la persona nella sua totalità ¹⁰. Se ci si fida di ogni persona umana in questa prospettiva, non è la stessa cosa per 'l'eroe' (magari ecclesiale). Si parla della tentazione

¹ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 73: «Il matrimonio è casto attraverso l'integrazione dell'eros nell'incontro di due persone che, trascinate dalla comunione ecclesiale, fanno della polarità delle loro nature il linguaggio del loro amore e si offrono reciprocamente il mondo».

² Cf. O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, pp. 74-75.

³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, pp. 73-74.

⁴ Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1946, pp. 194-195.

⁵ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 182.

⁶ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 192-193.

⁷ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 198-199.

⁸ D. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 200, 300; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX secolo*, Milano 1978, p. 280.

⁹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 442 / pp. 501-502.

dell'eroismo ¹, o di una vita costruita a spese degli altri ². Emergendo nello stile 'eroico' si distrugge la quotidianità per inserire la persona nel formalismo di una teatralità ³. La stessa rivoluzione russa insegnerà quanto sia prezioso il superamento di questo tipo di insidiosa vanità ⁴. Così viene superato una angolatura sempre aggressiva sulla santità evangelica. Quale sarà, allora, il tipo di risposta radicale all'invito evangelico? La tradizione e la sensibilità cristiana russa ce lo dice: si tratta di vivere il vangelo fino in fondo passando dalla 'non resistenza' (al male ed al bene) –indifesi come lo fu Cristo portato come un agnello al macello ⁵– per vivere la totale gratuità del 'sacrificio inutile' dove scompare addirittura la scappatoia dei 'meriti' ⁶. Dostoevskij saprà evocare l'apparente contraddizione tra questa radicalità interiore e l'ambiguità di ogni esperienza cristiana. Evitando l'inflessibilità del ferreo volontarismo e la tentazione di singolarizzazione 'eroica' nel farsi 'vittima' esemplare, si salverà la Chiesa nella sua insiemità di "sobornost". In questa santità di non resistenza evangelica appare l'impronta particolarissima della 'umilene' o dell'intenerimento vissuto dalla Madre di Dio ⁷: accoglienza totalmente umana ma inizio di una 'maternità divina' ⁸. In questo si trova la fonte 'storica' della divinizzazione in via di compimento.

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 21 / pp. 80–81.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 443 / p. 502.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 444 / p. 503.

⁴ Т. Горицева, *Nous chrétiens d'Union soviétique*, Paris 1989, 121–122.

⁵ И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 21 / pp. 27–34.

⁶ L. R. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 101–102; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, München 1951, S. 69, 85.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 456 / pp. 417–418.

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 176.