

Gregorio Palamàs (1296-1359), *Discorsi dimostrativi, Difesa da Barlaam e Acindino, Discorso sui santi esicasti*

Nato a Costantinopoli da una famiglia al servizio dell'Imperatore, dopo brillanti studi decise a vent'anni di abbandonare la carriera politica che si prospettava e di ritirarsi come monaco sul monte Athos. Lì, dopo anni dedicati in vari servizi, divenne insegnante della «preghiera del cuore» o «esicasmo» (che era stata tra l'altro raccomandata da Giovanni Climaco). Nel 1326, in seguito alla minaccia di un'invasione turca, si trasferì a Tessalonica, dove venne ordinato prete e fondò una piccola comunità di eremiti. Nel 1347 Palamàs venne nominato infine vescovo di Tessalonica. La sua attività teologica è in gran parte legata alla polemica contro Barlaam, un monaco di origine calabrese che sosteneva posizioni razionaliste (i filosofi avrebbero conosciuto Dio meglio dei contemplativi) e in generale sosteneva posizioni filo-latine (per esempio, la processione dello Spirito santo anche dal Figlio). Riallacciandosi alla tradizione teologica greca, Palamàs replica interpretando unitariamente le teorie dell'avversario come sviluppate dall'incapacità di distinguere l'essenza di Dio, inconoscibile all'uomo, e i suoi atti increati, tramite i quali l'uomo nella preghiera fa esperienza di lui, divinizzandosi realmente. Anche la processione dello Spirito dal Figlio deriva secondo Palamàs dall'incapacità di concepire un atto increato realmente distinto da Dio. Tali idee vengono sostenute in numerose opere: *Discorsi dimostrativi in favore dei santi esicasti* o *Triadi*, numerose *Omellerie*, *Trattato sulla vita spirituale*. Benché non accettata universalmente, la teoria degli atti divini viene spesso considerata uno degli aspetti più caratteristici della successiva spiritualità e teologia ortodossa.

Difesa da Barlaam e Acindino

II. Sugli atti divini

G 1. Argomento. Chi, per sfrontatezza, avesse tanta audacia da schierarsi contro le parole dei santi Padri sarebbe certamente molto lontano dalla sicura teologia dei cristiani. E se a lui non sembrano venerabili e ammirevoli le affermazioni del loro insegnamento, le sue a noi come possono sembrare anche soltanto un po' accettabili? E a partire da che cosa sarà degno di fede lui, che non segue i santi fedeli? Invece, mentre egli è disposto a rivolgere le sue parole contro la verità affermata dai Padri come contro una regola retta e inflessibile, noi, con Dio, guidati da questa regola, e servendocene coerentemente come d'un criterio che non si può stravolgere, confuteremo, per quanto potremo, l'accusa rivolta contro di noi e quanti ci accusano invano d'essere caduti in molti modi fuori dalla retta via, proprio richiamandoci ad essa.

H 2. In Dio le contraddizioni si conciliano. Ora, «la teologia trasmette alcuni contenuti in modo unitario, altri in modo distinto: e non è opportuno distinguere quelli unitari, né confondere quelli distinti» [Dionigi, *Nomi divini*, 2,2]. Ma chi, contrapponendo questi contenuti l'uno all'altro, tenta anche d'annullarli a vicenda, e a quanti con rispetto della religione opinano e dicono che Dio è uno contrappone la sua variabilissima distinzione, mentre invece con quanti chiamano in causa le distinzioni di Dio s'appella alla sua unità e indistinzione, e così ritiene di confutarli come politeisti, costui, dunque, sappia che si serve dei termini dello Spirito contro lo Spirito, come i Greci si servivano della creazione contro il creatore, e che più d'ogni altro è «chi manca di conoscenza» [1Cor. 15,34], come s'esprime l'Apostolo di Dio, per il fatto di non avere mai inteso che gli attributi negativi in Dio non sono mai contrari a quelli positivi. Infatti Dio è sia ente sia non ente, sia dovunque sia in nessun luogo, sia nominato in molti modi sia innominabile, sia sempre in movimento sia immobile, sia semplicemente tutte le cose sia nessuna di tutte le cose: infatti le proprietà che sembrano reciprocamente contraddittorie, che per natura s'escludono a vicenda e che rifiutano ogni accoppiamento, in Dio si conciliano, si collegano e si dimostrano vere una con l'altra. Perciò in effetti il divino è sia uno sia non uno, entrambe le cose in modo rispettoso della religione, e ciascuna di esse in molti e differenti modi.

I 3. Il Dio uno è distinto nelle ipostasi e negli atti. Infatti Dio è non uno anche per trascendenza, in quanto è superiore all'uno e anzi determina l'uno stesso. Ma è pure come distinto: difatti il Dio uno si distingue in tre ipostasi perfette; in realtà il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono persone distinte

della deità una, senza che fra di esse s'introduca nessuna contrapposizione o assolutamente nessuna comunanza. Inoltre è distinta anche l'esistenza perfetta, inalterabile e a noi conforme di Gesù. In effetti il Dio uno, adorato in tre ipostasi e in una sola essenza, si distingue senza parti e senza poter essere diviso in parti anche in differenti atti: infatti «si dice pure che Dio si moltiplica», secondo il divino Massimo, «in quanto si rende molteplice, con le progressioni provvidenziali, nella decisione di produrre ciascun ente» [*Scoli nei Nomi divini*]. E, secondo l'Apostolo, «ad uno è data una parola di sapienza attraverso lo Spirito, ad un altro invece una parola di conoscenza, secondo lo stesso Spirito, ad un altro la fede e ad un altro ancora sono dati i carismi delle guarigioni, nello stesso Spirito» [1Cor. 12,8-9]. E perciò, secondo il grande Dionigi,

distinzione divina è anche la progressione conveniente alla bontà, in quanto atto, poiché l'unità divina per bontà si moltiplica e si rende molteplice sovraunitariamente, e sono unitarie nella distinzione divina le donazioni irrelate, le vivificazioni e le sapientificazioni. Sono distinte poi, in questa progressione conveniente, alla bontà, le modalità della teurgia umana di Gesù: infatti con queste il Padre e lo Spirito non ebbero in comune nulla in nessun modo, se non per consenso e per filantropia; e tutte le cose che compì operando in quanto Dio [*Nomi divini*, 2,5].

Se dunque «noi vogliamo assolutamente unire e distinguere con la parola le cose divine come le cose divine stesse sono unite e distinte», bisogna che confessiamo pure che una cosa è l'essenza e un'altra l'ipostasi ovvero persona in Dio, benché Dio sia uno, adorato in un'essenza e tre ipostasi. E che una cosa è l'essenza e un'altra la progressione, in quanto atto o volontà in Dio, benché Dio sia uno, in quanto agente e dotato di volontà. Ma, come chi disse «dotato di volontà» mostrò che egli ha una volontà, così chi aggiunse «agente» rivelò anche che ha un atto. E se si dice che l'agente non partecipa d'un atto, è chiaro che si pensa che è non agente, ma gli si concede d'essere agente solo come nel vuoto suono del termine: «infatti non è possibile agire», dice, «senza un atto naturale, come non lo è nemmeno esistere a prescindere da un'essenza e da una natura» [*Massimo, Opuscoli*].

J 4. La natura e l'atto. Quindi, come quando noi, sentendo il Figlio dire «io e il Padre siamo uno» [Gv. 10,30], non confondiamo le ipostasi, ma riconduciamo all'unità dell'essenza anche l'inseparabilità del Figlio da quelle viscere paterne — infatti sappiamo pure che una cosa sola sono l'essenza e la Trinità prima dei secoli, santa e adorata per tutte le cose create, e che Dio per essenza è una monade indivisibile, mentre è una Trinità per le ipostasi —, così pure, quando diciamo che una cosa sola sono l'essenza e l'atto di Dio, non eliminiamo la progressione divina, non misconosciamo all'atto la sua natura agente e non stacciamo queste due cose una dall'altra. Infatti, anche se in una natura semplice e incorporea l'essenza e l'atto ricevono la stessa definizione, tuttavia sia l'una sia l'altro hanno le loro immobili e rispettive proprietà, e l'una resta essenza e l'altro atto. E anche il Figlio riceve la stessa definizione del Padre, dal momento che ogni generazione fa compiere a chi è generato lo stesso di chi lo genera, e tuttavia il Figlio rimane Figlio, non trasformato in Padre dalla loro identità e dall'identica loro definizione secondo natura. E tuttavia chi pensa correttamente non per questo potrebbe intendere una definizione come il limite; ma soltanto i nomi: infatti il divino è per essenza illimitato. Ma poiché accade anche che l'essenza e l'atto differiscano a vicenda, neppure in questo caso ricevono la stessa definizione: «e non per questo la semplicità di Dio è danneggiata» [*Contro Eunomio*], come altrove scrive ancora lo stesso grande Basilio. E infatti anche Cirillo, sapiente sulle cose divine, dice che «il generare è proprio dell'essenza divina, mentre il fare lo è dell'atto, mentre la natura e l'atto non sono lo stesso» [*Tesoro sulla santa Trinità*].

K 5. L'essenza e l'atto. Non per questo quindi diciamo che l'essenza e l'atto divino sono la stessa cosa, anche se ciò che viene significato con ciascuno di questi termini è da tutti i punti di vista una cosa sola, ma che hanno solo la stessa definizione, come s'è detto, anche per la soprannaturale immancabilità e inseparabilità dell'atto, ma solo di quello di Dio: egli solo infatti è sempre ineffabilmente e inalterabilmente agente. E non perché l'atto non sarebbe dall'essenza, ma perché Dio, avendo tutte le sue proprietà comprensivamente e in modo unitario, mette in atto ciascuna di

esse senza divisione in parti, ed egli solo, per il fatto d'essere sempre prossimo a sé stesso e di non separarsi mai da sé stesso a causa della progressione in ciascun atto, è tutto intero e solo lui significato come privo di parti fra le cose divisibili in parti. Se poi la scienza e l'intelletto sono lo stesso, anche se questo esiste per primo in potenza, in quanto è venuto ad essere in atto e ha il pensare correttamente e veramente come un qualcosa d'acquisito, quanto più questo sarà vero quando si tratta di Dio, al quale nulla di nuovo può venire ad essere o venire a mancare in nessun modo. L'intelletto quindi è lo stesso che la scienza. Tuttavia le scienze sono molte e molti sono anche gli oggetti di scienza, mentre l'intelletto che si dedica a tutte queste attività è solo uno. Ed esso è causa di ciascuna delle scienze, ma queste non lo sono di esso. E nella scienza l'intelletto relativo agli oggetti di scienza è partecipato da coloro che imparano, mentre per essenza esso è impartecipabile e non trasferibile. Vedi di nuovo come sono differenti? Se la scienza e l'intelletto sono e non sono una cosa sola, l'essenza e l'atto come potrebbero essere e non essere la stessa cosa quando si tratta di Dio, in cui, a causa della sua soprannaturalità, anche i contrari, secondo i Padri, depongono la loro reciproca lotta?

L 6. *Essenza e atto non formano un composto.* Ma che l'essenza e l'atto siano una cosa sola e la stessa sembra pure a quanti ci contraddicono, anche se neppure questo con sicurezza. Infatti così ammettono che l'essenza e l'atto divini sono una cosa sola, ma solo in quanto i due termini avrebbero la stessa potenza, e questo allo scopo di non dire che per loro vi siano molti dèi o un Dio composto, pur essendo comunque uno, anche se a partire da proprietà differenti. Eppure nessuna cosa può mai essere composta con il proprio atto: in effetti nemmeno un raggio è un composto a causa del fatto che illumina. Quindi quanti dicono che essenza e atto sono due denominazioni per un solo significato ingannano coloro che li ascoltano, in quanto, ritenendo che in Dio ci sia tanto essenza quanto atto, essi non pensano che nell'una e nell'altro sia lo stesso perché è entrambe le cose, e mostrano invece che è del tutto uno, anche se attraverso più nomi, sicché Dio, nei loro ragionamenti, è un'essenza priva d'atto o un atto senza essenza, non per eccesso, ma per omissione. Se infatti essenza e atto fossero del tutto indifferenti, o l'una o l'altro sarebbe solo il vuoto suono d'un nome, perché avrebbe il suo significato privo d'un proprio intendimento, e perciò essi finiscono per usarlo come quanti parlano di Dio al modo di Sabellio: come infatti questi diceva che l'essenza avrebbe tre nomi, perché riconduceva ad essa le ipostasi in modo errato, così costoro dicono che l'essenza ha due nomi, perché eliminano gli atti naturali che sono relativi ad essa. Ma soprattutto rendono vuoto il termine «atto», perché, a proposito della natura divina, lo usano con due intendimenti diversi. E affermano che in Dio vi è un solo atto e una sola potenza increata, proprio in quanto sarebbero la stessa cosa che l'essenza di Dio, senza differenza da essa, mentre abbassano a creazione tutti gli altri.

M 7. *L'atto, il molteplice e l'uno.* Invece noi abbiamo imparato dai Padri che tutti gli atti di Dio sono increati, a meno che non si dica che la loro attuazione, vale a dire il loro effetto compiuto, è un atto solo per omonimia. E quando diciamo che in Dio c'è solo un atto, intendiamo che esso li include unitariamente tutti. Secondo i Padri, infatti, come il sole con lo stesso raggio illumina, riscalda, spinge verso l'alto, fa crescere e produce la vita, così pure Dio attua tutte le cose attraverso un solo atto. Perciò come tu, se hai detto, a proposito del sole, che l'atto più inclusivo ha messo in atto anche gli altri, in effetti ti sei riferito a tutti, mentre, se hai sei riferito di nuovo a quell'uno, così accade anche a Perciò troverai che lo stesso atto divino e increato a volte è presentato come uno e a volte come molteplice: «la carne del Signore», dice, «s'arricchì degli atti divini a causa della purissima unione con la Parola, mentre la Parola mostrava attraverso di essa il proprio atto» [Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, 3,17]. Vedi che lo stesso atto è molti e uno? Quindi come potrebbe differire a partire dal fatto d'essere creato e increato?

N 8. *L'essenza e l'atto sono indivisibili.* E non intendiamo l'unità dell'essenza e dell'atto in quanto essi lo produrrebbero con la stessa significazione, ma a partire dalla loro inseparabilità, perché è proprio grazie a ciascun atto che Dio è conosciuto intero, solo e sempre senza parti; ed è appunto

per questo che il divino non si manifesta come un composto, ma come semplice, stando a quanto dice il Damasceno, sapiente su questi problemi:

affinché il divino non sia un composto, cosa che sarebbe di un'estrema empietà, bisogna pensare che ciascuna delle affermazioni su Dio non significa che cosa egli è per essenza, ma mostra o che cosa non è, o una relazione, o qualcosa che consegue alla natura divina, o un atto [*La fede ortodossa*, 1,8].

Infatti il nome di Dio è il nome d'un atto, «per il fatto che corre e accompagna tutte le cose, o che le brucia, cioè le accende» [ivi], oppure perché tutte le vede:

infatti Dio, con la sua intellezione atemporale, vedeva tutte le cose anche prima che venissero ad essere; e vedeva ciascuna di esse nel suo intendimento dotato di volontà e atemporale, il quale interviene, quand'è il momento di predeterminare, come predeterminazione, immagine e modello [ps.-Cirillo di Alessandria, *La trinità*, 11].

Quindi ciò che viene ad essere è creato, mentre la predeterminazione, la volontà divina, e la prescienza sono dall'eternità con l'essenza di Dio, sia senza principio, sia increati: e nessuna di queste cose è l'essenza di Dio, come s'è detto prima. E anzi c'è tanta distanza fra queste cose e l'essenza di Dio che anche Basilio il grande, nelle sue *Confutazioni*, dice che la prescienza di Dio attorno ad una certa cosa non ha principio, anche se ciò ch'è preconosciuto va incontro ad una fine [ps.-Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, 4]. Ed è per questo che anche a quanti ci contraddicono sembra, anche se non ne sono sicuri, che l'atto increato di Dio sia la stessa cosa che l'essenza di Dio, mentre vietano del tutto d'affermare che non sono la stessa cosa. Perciò abbiamo dovuto dimostrare chiaramente anche che non sono la stessa cosa.

O 9. *Il sovraessenziale è nominabile nell'atto.* Tuttavia sono increate e senza principio non solo la prescienza e la volizione, che sono atti naturali di Dio, e non essenze, ma anche tutte le proprietà che seguono la natura divina, le quali sono insieme ad essa e non sono nature, sono senza principio e non producono in essa nessuna composizione, come hai sentito prima. Inoltre, «l'essenza sovraessenziale di Dio è senza nome, perché è inesprimibile e oltrepassa tutta la significazione prodotta con la voce, mentre vi è un nome per ciascun atto» [Gregorio di Nissa, *Sulla divinità del Figlio e dello Spirito santo*]. Perciò anche quando non riusciamo a trovare un nome appropriato per questa sovraessenzialità, la nominiamo a partire dagli atti. Inoltre, non si potrebbe mai dire natura naturale o essenza essenziale; invece gli atti di Dio dai santi vengono chiamati naturali ed essenziali; infatti «tutte le proprietà che ha Dio», dice il divino Massimo, «egli le ha per natura e non sono acquisite» [*Interpretazione del Padre nostro*]. E ancora: «se si eliminano la volontà naturale e l'atto essenziale, non vi sarà più né Dio né uomo» [*Volume dogmatico a Marino*]; ed è sicuramente anche per questo che tentano di confutarci quanti ci accusano di diteismo, a causa della natura increata ed essenziale dell'atto divino, come se fossimo caduti in un terribile ateismo, mentre proprio loro sono colpevoli di questo.

P 10. *Attorno alla sovraessenzialità.* Ma i Padri dicono che gli atti sono anche proprietà naturali. Infatti noi confessiamo che Cristo, come dice il teologo di Damasco, abbia, corrispondentemente alle sue due nature, «le duplici proprietà naturali delle due nature stesse; e due volizioni naturali, quella divina e quella umana; e due atti naturali, quello divino e quello umano; e due autorità naturali, quella divina e quella umana; e sapienza e conoscenza divina e umana» [*Libretto sulla retta opinione*]. Non per questo le proprietà naturali sono nature, come non lo sono neppure quelle ipostatiche, e queste, che sono molte attorno a ciascuna ipostasi, non possono certo essere dette ipostasi. Inoltre l'atto è dall'essenza, ma certo non l'essenza dall'atto. L'una è causa, l'altro causato; l'una è di per sé autipostatica, mentre l'altro è anipostatico: infatti tutti gli atti sono attorno a questa sovraessenzialità. E ciò che eventualmente viene affermato attorno a Dio, dice il divino Gregorio di Nissa, sia dall'uso umano sia dalla sacra Scrittura, significa solo una delle proprietà che sono attorno alla sovraessenzialità. E questa stessa è ciò attorno a cui sono tutte le proprietà, non solo quelle sottoposte al tempo, ma anche quelle intese in Dio al di sopra dei secoli e in modo a lui

conveniente, a proposito delle quali, «sullo Spirito, non m'accada mai di dire che qualcosa sia acquisito» [*Discorso contro Macedoniano*], dice il grande Atanasio. E ancora: «su Dio diciamo "ente", "Dio", "sovraessenziale", "infinito", e gli altri attributi simili a questi, alcuni dei quali manifestano le proprietà che noi contempliamo attorno a lui, mentre nessuno di essi mostra la sua essenza e la sua natura». Inoltre «Dio è impartecipabile per essenza, mentre per la grazia e per l'atto deificante, ch'è detto anche gloria di Dio, egli è partecipato e visto da quanti ne sono degni».

Q 11. Il raggio teurgico. Ma chi osasse dichiarare creato quest'atto sarebbe confutato dal grande Basilio, il quale dice: «è chiamato Figlio della luce e partecipa della gloria eterna» [*Lo Spirito Santo*, 15]. E ancora: «vi è una gloria di Dio che gli è naturale, come la luce è gloria del sole, ma ve n'è anche una all'esterno» [ivi]. Perciò anche Gregorio, che ha preso il nome dalla teologia, elencando i godimenti futuri, dice: «la contemplazione della gloria, sia dell'altra, sia di quella dall'alto» [Massimo, *Ambigua*]. E il grande Atanasio dice: «i santi non vedevano l'essenza di Dio, ma la sua gloria» [*Questioni ad Antioco*], quella che sul monte videro ineffabilmente anche gli apostoli: infatti anche lui chiama naturale questa gloria di Dio. E Damasceno, sapiente sulle cose divine, la chiama «raggio naturale della deità» [*Omelia per la Trasfigurazione*]. Inoltre è empio pensare che l'essenza una di Dio sia mai diventata anche dei santi, e Massimo, grande nelle cose divine, parla dell'«atto uno di Dio e dei divinizzati», e indica che esso è la divinizzazione: «infatti anche i giusti splenderanno come splendette il Signore sul monte, apparendo come altri soli per la partecipazione di quel raggio divinamente operante» [*Ambigua*].