

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

FACOLTÀ DI SACRA TEOLOGIA

**LA DOTTRINA DELLE ENERGIE INCREATE
E LA RIVELAZIONE TRINITARIA**

**Una introduzione alla teologia neopatristica
di V. Losskij**

Elaborato per il Corso 10735

Prof. Lubomir Zak

Studente: Massimiliano Palma (720439)

Anno Accademico 2015-2016

INDICE

Introduzione	3
1. La teologia mistica e l'apofatismo: una breve introduzione a due concetti chiave	
della teologia della Chiesa d'Oriente	5
1.1 La teologia della Chiesa d'Oriente come teologia mistica	5
1.2 L'apofatismo come metodo della teologia orientale	8
2. La Rivelazione e le energie increate	11
2.1 L'economia trinitaria e le energie increate	11
2.2 La dimensione antinomica della Rivelazione	13
3. La dottrina delle energie increate	16
3.1 Il riferimento biblico e lo sviluppo teologico	16
3.2 La triplice distinzione ousia-ipostasi-energie e la <i>theosis</i>	19
Conclusione	23
Bibliografia	26

Introduzione

Vladimir Losskij (1903-1958) è stato un esponente della teologia ortodossa neopatristica¹. Con il saggio “*Teologia mistica della Chiesa d’Oriente*”², pubblicato a Parigi nel 1944, egli cerca di «*tracciare la linea di un’epistemologia teologica più fedele, nei suoi principi e nei suoi intenti, alla patristica greca e alla tradizione ortodossa bizantina*»³. Grazie agli studi accademici sotto la guida di E. Gilson, egli si avvicinò alla mistica occidentale, approfondendo, in particolare, il pensiero di Maister Eckhart. Ciò determinò in lui «*la necessità di riappropriarsi del cuore vivo della tradizione orientale, per mostrare che la mistica appartiene all’essenza della teologia cristiana, e che in essa è racchiuso il segreto del suo futuro*»⁴. È per questo che, per il Nostro, ogni vera teologia deve essere connotata come mistica, in quanto ha lo scopo di manifestare il mistero divino⁵: la volontà di Dio-Trinità di far partecipare l’uomo della vita divina intratrinitaria, attraverso un processo che conduce alla deificazione, o *theosis*, dottrina teologica centrale nella riflessione patristica. Infatti, «*la costante preoccupazione della Chiesa di salvaguardare la possibilità per i cristiani di raggiungere la pienezza dell’unione mistica*»⁶ è stata la causa delle lotte dogmatiche, trinitarie prima e cristologiche poi, durante tutto il millennio della Chiesa indivisa. La Chiesa, durante i primi secoli, ha dovuto fronteggiare e respingere dottrine che, tentando di razionalizzare il mistero della rivelazione, mettevano in serio pericolo la verità della deificazione dell’uomo: arianesimo, nestorianesimo, apollinarismo, monofisismo, monotelismo e, infine, il movimento iconoclasta. Dal 325 al 787 i Concili della Chiesa hanno contrastato ogni tipo di riduzionismo teologico, dovuto al tentativo di ellenizzazione del cristianesimo, per garantire, attraverso le definizioni dogmatiche, la verità del *mysterium salutis*: la salvezza di ogni uomo è la relazione con la persona di Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, cioè la partecipazione, attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo, alla vita divina. Questo dinamismo è regolato dall’“economia” di Dio, dalla sua rivelazione *ad extra*: il Dio inconoscibile e impartecipabile (*Deus absconditus*) “diviene” storicamente conoscibile e partecipabile (*Deus revelatus*). La conoscenza del *Deus revelatus* si realizza mediante la teologia catafatica e l’avvicinamento al *Deus absconditus*

¹ Cf. G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, 52-54.

² V. LOSSKIJ, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris, Aubier, 1944. Tr. it. *Teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967. D’ora in avanti *TMCO*.

³ G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo*, 53.

⁴ *Ivi*, 53.

⁵ Scrive a tal proposito V. Losskij: «Il dogma che esprime una verità rivelata e ci appare come un mistero insondabile, dev’essere da noi vissuto in un processo, nel corso del quale occorrerà che noi, anziché assimilare il mistero al nostro modo d’intendere, attendiamo a un mutamento profondo, a una trasformazione interiore del nostro spirito, al fine di divenire adatti all’esperienza mistica», *TMCO*, 4.

⁶ *Ibidem*, 5.

tramite la teologia apofatica, due vie che riflettono un unico movimento dialogico e agapico. La rivelazione, “*adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio*” (Ef 3,9), ha la sua origine nella Trinità e, per questo, una struttura antinomica. Il movimento discendente della manifestazione di Dio-Trinità (*katabasis*) e il movimento ascendente dell’uomo (*anabasis*) nello Spirito Santo, si attuano intorno a due poli dell’economia: la *kenosi* del Figlio di Dio e la *theosis*, l’unione con Dio-Trinità in un incontro personale. Infatti, secondo l’adagio patristico, «*Dio si è fatto uomo affinché l’uomo potesse diventare Dio*»⁷. In questo quadro concettuale si inserisce la dottrina delle energie increate: distinte dalla essenza e dalle ipostasi divine, sono la grazia di Dio che, procedendo dalla volontà unica del Dio-Trinità, rende possibile la partecipazione alla natura divina, «*senza che la nostra essenza divenga per questo l’essenza di Dio*»⁸.

Il presente elaborato ha lo scopo di presentare la dottrina delle energie increate, uno dei temi che V. Losskij, nel suo studio, definisce «*indispensabili per comprendere la spiritualità orientale, i dogmi che costituiscono la base della mistica*. Per introdurre il tema di questo studio, nel primo capitolo esporremo, sinteticamente, due concetti chiave che connotano teologia orientale: dapprima, la relazione tra l’esperienza spirituale, la teologia mistica, e l’ambito della fede ecclesiale, la teologia dogmatica; successivamente, l’apofatismo, come via teologica privilegiata della teologia mistica. A ciò seguirà, nel secondo capitolo, la presentazione della dottrina delle energie increate nell’ambito della rivelazione: il Dio inconoscibile si rende conoscibile nell’economia trinitaria, e ciò caratterizza la struttura antinomica della rivelazione. Infine, il terzo capitolo verterà su una esposizione, sintetica, della dottrina delle energie increate: dapprima esamineremo il riferimento biblico e lo sviluppo teologico per giungere, quindi, grazie alla riflessione teologica di Gregorio Palamas, al dogma della triplice distinzione ousia-ipostasi-energie. Quanto presentato, sarà funzionale ad approfondire la dottrina delle energie increate, verità dogmatica della Chiesa d’Oriente, elaborata a partire dalla tradizione patristica, al fine di rendere ragione della promessa della deificazione dell’uomo, il cui fondamento è la rivelazione trinitaria del Dio inconoscibile.

Dato lo scopo per cui questo elaborato è scritto, esso non può essere in alcun modo esaustivo, data la vastità della bibliografia inerente all’argomento e la profondità speculativa di un tema teologico caratteristico della Chiesa d’Oriente.

⁷ Scrive V. Losskij: «Queste potenti parole che troviamo per la prima volta in sant’Ireneo ritornano in sant’Atanasio, in san Gregorio di Nazianzo, in san Gregorio di Nissa». V. LOSSKIJ, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, 137.

⁸ K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999, 218.

1. La teologia mistica e l'apofatismo: una breve introduzione a due concetti chiave della teologia della Chiesa d'Oriente

In questo capitolo tratteremo di due elementi teologici chiave che V. Losskij espone nei primi capitoli del suo studio. Data la profondità speculativa di questi temi dottrinali, cercheremo di evidenziare quegli elementi teologici inerenti all'argomento oggetto di questo elaborato. Il primo paragrafo avrà come tema la connotazione mistica della riflessione teologica della tradizione orientale e la sua importanza per una corretta ermeneutica di tutto il sistema speculativo dell'Oriente in generale, della riflessione teologica di V. Losskij in particolare. Nel secondo paragrafo, esporremo le caratteristiche della teologia apofatica e catafatica, evidenziando l'importanza della complementarità tra le due vie teologiche, in quanto due momenti di un unico cammino nella conoscenza di Dio-Trinità, denominato teologia dialettica.

1.1 La teologia della Chiesa d'Oriente come teologia mistica

All'inizio di questo paragrafo, seguendo l'impostazione dello studio di V. Losskij, è necessario chiarire che cosa si intenda con l'espressione "teologia mistica": per la Chiesa d'Oriente, «non c'è distinzione netta tra teologia e mistica, tra il dominio della fede comune e quello dell'esperienza personale»⁹. Poiché, infatti, la spiritualità orientale è intimamente connessa con la tradizione dogmatica, l'espressione teologia mistica indica «la spiritualità che è espressione di una posizione dottrinale»¹⁰. Si tratta, in sintesi, dell'esperienza intima che l'uomo vive della verità che è Cristo, Verbo incarnato, il quale, rivelando il Dio-Trinità ha mostrato la verità dell'uomo all'uomo¹¹: la sua origine trinitaria e il suo fine, la deificazione, la partecipazione alla vita divina¹². A tal proposito sottolinea J. Meyendorff:

«Sia che si tratti del dogma trinitario o cristologico, sia che si consideri l'ecclesiologia o la dottrina dei sacramenti, la corrente principale della teologia bizantina rivela la medesima visione dell'uomo chiamato a "conoscere" Dio, a "partecipare" alla sua vita, ad essere "salvato"

⁹ *TMCO*, 9. Per un confronto con il concetto di teologia in Occidente, si veda P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente secondo V. Losskij*, in P. CODA – C. HENNECKE (ed.), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 343-345.

¹⁰ *TMCO*, 3.

¹¹ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo «*Gaudium et spes*», 21 novembre 1964, 22, in *AAS* 58 (1966), 110.

¹² Cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, 42.

non semplicemente attraverso un'azione estrinseca di Dio, o attraverso la conoscenza razionale di proposizioni di fede, ma mediante la "deificazione", cioè "divenendo Dio"¹³.

Da quanto detto, appare evidente come fede ecclesiale ed esperienza della verità dogmatica non siano separate:

«L'una è impossibile senza l'altra: se l'esperienza mistica significa mettere personalmente in valore il contenuto della fede comune, la teologia è l'espressione, per l'utile comune, di ciò che può essere sperimentato da ciascuno»¹⁴.

Senza la prima, si cadrebbe nell'astrazione; senza la seconda, nel soggettivismo. Tuttavia, V. Losskij sottolinea che, nella Chiesa d'Oriente, «la mistica è [...] considerata qui come la perfezione, il vertice di ogni teologia, come teologia per eccellenza»¹⁵. Cerchiamo di evidenziare alcuni elementi teologici per esplicitare questo assunto. Innanzitutto, rileviamo che, al contrario della gnosi,

«dove la conoscenza costituisce il fine dello gnostico, la teologia è sempre, in ultimo luogo, uno strumento, un insieme di conoscenze che devono servire ad un fine che sorpassa ogni conoscenza. Questo fine ultimo è l'unione con Dio, o deificazione, la *theosis* dei Padri greci»¹⁶.

Se, dunque, la teologia è un mezzo mediante il quale giungere alla *theosis*, occorre tuttavia specificare il contenuto di questa conoscenza. Essa non è elevazione dell'intelletto dell'individuo verso l'Uno, ma attrazione dialogica: alla Trinità che si rivela, l'uomo risponde accogliendo il mistero di un incontro personale. Recuperando il pensiero dei Padri, l'Autore rileva la coincidenza della teologia trinitaria e della teologia mistica: infatti, secondo Evagrio Pontico,

«conoscere il mistero della Trinità nella sua pienezza significa entrare nell'unione perfetta con Dio, raggiungere la deificazione dell'essere umano, entrare, cioè, nella vita divina, nella vita stessa della Santa Trinità»¹⁷.

La Trinità è, per V. Losskij e per la tradizione orientale, la sorgente di tutta la riflessione teologica¹⁸, in quanto è il «mistero primordiale della rivelazione»¹⁹, la «sorgente di ogni rivelazione e di ogni essere»²⁰, il «fondamento e fine supremo della teologia»²¹. Per questo, la

¹³ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Genova 1984, 9.

¹⁴ *TMCO*, 4.

¹⁵ *Ibidem*, 5.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ *Ibidem*, 61.

¹⁸ Cf. Y. SPITERIS, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive*, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 51.

¹⁹ *TMCO*, 40.

²⁰ *Ibidem*, 60.

²¹ *Ibidem*, 61.

teologia mistica è la teologia per eccellenza: riflessione su Dio-Trinità ed esperienza di Dio sono congiunte dai dogmi trinitario e cristologico, i quali sono la definizione di una verità di fede che, custodita dalla Chiesa, è donata all'uomo, affinché questi possa vivere, nel “già e non ancora”, la deificazione.

La teologia mistica, poiché connotata per un verso dal valore dogmatico della rivelazione e per l'altro dalla *theosis*, è in grado di armonizzare tra loro la dimensione ecclesiale e antropologica. Questa dinamica della deificazione dell'essere umano, la *theosis*, si fonda da una parte sulla rivelazione trinitaria – di cui si occupa la teologia – e, dall'altra, sulla libera risposta dell'uomo: questa esperienza che egli fa di Dio – la teologia mistica – si manifesta in un cammino di conoscenza, mediante il quale la natura creata si modifica, attraverso la *metanoia*, e progredisce fino a realizzare una comunione sempre più intima della persona umana con il Dio-Trinità²².

Sono due i poli verso cui tende la teologia della Chiesa d'Oriente: la conoscenza sia dei misteri divini rivelati (teologia propriamente detta), sia della realtà di Dio in quanto inconoscibile (teologia mistica). Rileviamo, qui, una delle differenze tra la teologia ortodossa e la teologia latina: è proprio la tensione verso la conoscenza del Dio inconoscibile che caratterizza la teologia della Chiesa d'Oriente:

«Sarà proprio questa inconoscibilità a determinare nel contesto della teologia ortodossa il prevalere della cosiddetta via negationis rispetto alla maggiormente percorsa in Occidente via affirmationis»²³.

Ciò comporta la necessità di un adeguato “metodo teologico” che orienti alla conoscenza di Dio-Trinità. La teologia dialettica o, come la definisce V. Losskij, “metodo correlativo”, sarà l'argomento del prossimo paragrafo, il cui scopo è quello di esporre la dottrina sull'apofatismo, uno dei temi teologici della Chiesa d'Oriente che V. Losskij ritiene centrale per la riflessione teologica²⁴.

²² Cf. *Ibidem*, 61.

²³ P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente*, 346.

²⁴ Cf. A. ZANI, *Editoriale*, in K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, 7-8.

1.2 L'apofatismo come metodo della teologia orientale

La teologia dialettica si occupa della questione della conoscibilità di Dio. Secondo gli *scritti aeropagitici*, Dionigi «distingue due vie teologiche possibili: una procede per affermazioni (teologia catafatica o positiva), l'altra per negazioni (teologia apofatica o negativa)»²⁵. Si tratta dunque di un metodo teologico, che V. Losskij definisce “metodo correlativo”, il cui oggetto è, come abbiamo detto, la conoscibilità di Dio. Di seguito, esporremo brevemente quanto V. Losskij scrive nel suo studio, partendo dall'apofatismo, poiché è il primo tema dottrinale di cui V. Losskij si occupa nel suo trattato²⁶.

I Padri che hanno elaborato il patrimonio dottrinale comune della Chiesa indivisa hanno formulato un linguaggio filosofico-teologico, propriamente cristiano, senza che ciò significasse una riduzione del mistero rivelato²⁷. Essi, infatti, «hanno saputo trattenere il loro pensiero sulla soglia del mistero, non sostituendo Dio con gli idoli di Dio»²⁸. Infatti, di fronte al mistero trinitario,

«il pensiero deve spostarsi senza posa, deve correre ora all'Uno, ora ai Tre, ritornare all'unità; deve oscillare tra i due termini dell'antinomia per raggiungere la contemplazione del riposo sovrano della monade trina»²⁹.

È per questo, continua V. Losskij, che «i dogmi della Chiesa si presentano perciò spesso alla ragione umana sotto forma di antinomie, tanto più insolubili quanto più sublime è il mistero che esse esprimono»³⁰. La dimensione antinomica del dogma è funzione della unione con Dio, per raggiungere la quale è necessario riconoscere i limiti della ragione e aprirsi alla libertà dell'incontro personale con Dio: infatti, sottolinea V. Losskij,

«non si tratta di sopprimere l'antinomia adattando il dogma al nostro intendimento, ma di cambiare il nostro spirito, affinché possiamo pervenire alla contemplazione della realtà che si rivela a noi, elevandoci verso Dio, unendoci a Lui in misura più o meno grande»³¹.

Proprio per questo, nella tradizione orientale la teologia ha un carattere reale: il fine della teologia mistica non è l'adeguamento del pensiero ad un contenuto astratto ma è la contemplazione, la relazione personale con il Dio-Trinità e, quindi, la partecipazione alla vita

²⁵ *TMCO*, 21.

²⁶ Cf. il II capitolo del *TMCO*, “Le tenebre divine”, 19-38.

²⁷ Si veda, a tal proposito, la chiara sintesi di V. Losskij sulla questione dell'elaborazione del linguaggio trinitario, *Ibidem*, 44-49.

²⁸ *Ibidem*, 37.

²⁹ *Ibidem*, 41.

³⁰ *Ibidem*, 9.

³¹ *Ibidem*, 38.

divina³². Se, come scrive V. Losskij, «il dogma trinitario è la croce del pensiero umano»³³, è necessario che il linguaggio teologico si adatti alla verità della rivelazione: ecco perché, osserva V. Losskij «nei concetti del pensiero ellenistico è stato introdotto l'apofatismo cristiano, che trasforma la speculazione razionale in contemplazione del mistero della Trinità»³⁴. L'apofatismo, infatti,

«è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio»³⁵.

L'apofatismo, precisa inoltre V. Losskij, «costituisce il carattere intrinseco di tutta la tradizione teologica della Chiesa d'Oriente»³⁶.

Questo linguaggio, tuttavia, non indica la fine della possibilità di “parlare di/su Dio” e, neanche, un sistema linguistico che costringe ad un pensiero ricorsivo. L'apofatismo è, per la Chiesa orientale, la via che conduce alla luce divina come luogo dell'unione con Dio:

«La via apofatica o teologia mistica [...] ha come oggetto Dio in quanto assolutamente inconoscibile. [...] Dio non si presenta come oggetto, poiché non si tratta di conoscenza, ma di unione. La teologia negativa è dunque una via all'unione con Dio, la cui natura resta per noi inconoscibile»³⁷.

In quanto metodo (*meta-odos*), la teologia apofatica ha un carattere ascendente: è il cammino dell'uomo verso l'unione con Dio. Questa esperienza della trascendenza è ciò che la tradizione orientale chiama *teologia mistica*. Riportiamo quanto scrive V. Losskij:

«La speculazione cede il posto alla contemplazione, la conoscenza si cancella sempre più dinanzi all'esperienza, perché eliminando i concetti che incatenano lo spirito, l'apofatismo apre ad ogni grado della teologia positiva orizzonti illimitati di contemplazione»³⁸.

L'altra via, quella catafatica, ha come oggetto i nomi divini, cioè le teofanie o manifestazioni di Dio nella creazione³⁹, e procede per affermazioni. Definita anche “teologia dei nomi divini”, che si trovano manifestati nelle creature, è una via che discende verso di noi, una scala di “teofanie” o manifestazioni di Dio nella creazione»⁴⁰. Pur trattandosi di una «via imperfetta»⁴¹, V. Losskij sottolinea che questa imperfezione è funzionale alla via negativa:

³² La teologia, scrive V. Losskij, «non sarà mai una teologia astratta, operante mediante concetti, ma una teologia contemplativa, che innalza gli spiriti verso realtà che superano l'intendimento». *Ibidem*, 9.

³³ *Ibidem*, 60.

³⁴ *Ibidem*, 45.

³⁵ *Ibidem*, 34.

³⁶ *Ibidem*, 22.

³⁷ *Ibidem*, 24.

³⁸ *Ibidem*, 37.

³⁹ Cf. *Ibidem*, 24-34.

⁴⁰ *Ibidem*, 34.

⁴¹ *Ibidem*, 21.

«La scala della teologia catafatica, che ci rivela i nomi divini tratti soprattutto dalle Sacre Scritture, è una serie di gradini che devono servire di sostegno alla contemplazione. Non si tratta di conoscenze razionali che noi formuliamo, di concetti che forniscono alle nostre facoltà di intendimento una scienza positiva sulla natura divina, ma piuttosto di immagini o di idee atte a dirigerci e a modellare le nostre facoltà in vista della contemplazione di ciò che sorpassa ogni intendimento»⁴².

In sintesi, possiamo affermare quanto segue: il soggetto agente di entrambe le vie è il Dio-Trinità, in quanto è all'origine della rivelazione. Da un lato, abbiamo la via catafatica, che ha come oggetto le manifestazioni di Dio *ad extra*, i suoi nomi o attributi divini, e per questo utilizza un linguaggio affermativo in un percorso speculativo discendente il cui intento è definire chi è Dio. Dall'altro, la via apofatica, che ha come termine ultimo Dio *ad intra*, la sua natura inaccessibile: in un percorso ascendente, si caratterizza per l'uso di un linguaggio che, procedendo per negazioni, fa approdare alla *docta ignorantia*, «l'unica forma di conoscenza possibile dell'inconoscibilità radicale del Dio-Trinità»⁴³. Possiamo cogliere in modo più chiaro la profonda relazione esistente tra la teologia mistica e la teologia propriamente detta: si tratta di una relazione profondamente dinamica, come osserva P. Evdokimov: «l'interazione dei due fiat, e l'incontro dell'amore discendente di Dio (*katabasis*) con l'amore ascendente dell'uomo (*anabasis*)»⁴⁴. Poiché, dunque, il *Deus revelatus* è il *Deus absconditus*, queste due vie sono connesse tra loro:

«Si può dire che si tratta di un'unica via seguita in due direzioni opposte: Dio discende verso di noi nelle sue "energie" che lo manifestano, noi saliamo verso di lui nelle "unioni" in cui Egli rimane inconoscibile per natura»⁴⁵.

Per questo nella Chiesa d'Oriente non ha alcun senso separare queste due vie, se non a discapito della intelligenza e della libertà dell'uomo, infine della *theosis*. Per approfondire ancora di più il tema che stiamo trattando, nel prossimo paragrafo ci occuperemo della rivelazione come il *locus theologicus* che, essendo manifestazione *ad extra* della Trinità, è un riflesso trinitario e, per questo, ha una struttura antinomica, caratteristica che rende possibile l'incontro tra il Dio-Trinità e l'uomo.

⁴² *Ibidem*, 35.

⁴³ P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente*, 347.

⁴⁴ P.N. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1966², 154.

⁴⁵ *TMCO*, 34.

2. La Rivelazione e le energie increate

In questo capitolo tratteremo della relazione tra la rivelazione, nella sua dimensione economico-salvifica, e le energie increate, evidenziando, successivamente, alcune caratteristiche della manifestazione di Dio-Trinità *ad extra*, in particolare, la sua struttura antinomica.

2.1 L'economia trinitaria e le energie increate

La manifestazione *ad extra* di Dio-Trinità è un atto libero della volontà divina, mediante il quale Egli si rivela nel creato, non avendo, però, alcuna necessità di farlo⁴⁶. La relazione causa-effetto, in Dio, è solo quella relativa alle “relazioni di origine”, dalle quali deriva la *taxis* intratrinitaria: il Padre è l'Ingenerato, il Figlio è il Generato e lo Spirito Santo è Colui che procede dal Padre.

Scrive V. Losskij:

«Non vi è dipendenza della Trinità nei confronti dell'essere creato, non vi è determinazione di ciò che viene chiamato “processione eterna delle persone divine” nell'atto della creazione. Le creature potrebbero non esistere, Dio sarebbe egualmente Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo, perché la creazione è un atto di volontà, la “processione delle persone” è un atto “secondo natura”»⁴⁷.

Quale relazione esiste tra la processione *ad intra* e la «processione manifestatrice»? Secondo V. Losskij «la causalità del Padre, che stabilisce le tre ipostasi nella loro diversità assoluta e senza che si possa tra esse fissare un ordine qualsiasi, va attentamente distinta dalla sua rivelazione o manifestazione»⁴⁸. Secondo una distinzione che V. Losskij riprende dai Padri, occorre distinguere tra la teologia, che ha come oggetto gli insegnamenti sull'Essere divino in se stesso, sulla Santa Trinità (*ad intra*), e l'Economia, la quale riguarda le manifestazioni

⁴⁶ Confrontando la teologia orientale con la teologia occidentale, V. Losskij afferma: «Ciò che la teologia occidentale indica col nome di soprannaturale significa per l'Oriente l'increato, le energie divine ineffabilmente distinte dall'essenza di Dio. La differenza consiste nel fatto che la concezione occidentale della grazia implica l'idea di causalità, la grazia si presenta come un effetto della Causa divina, come nell'atto della creazione; mentre per la teologia orientale è una processione naturale, le energie, irradiazione eterno dell'essenza divina. È soltanto nella creazione che Dio agisce come causa, producendo un nuovo soggetto chiamato a partecipare alla pienezza divina, conservandolo, salvandolo, accordandogli la grazia, guidandolo verso il suo fine ultimo. Nelle energie Egli è, Egli esiste, Egli si manifesta eternamente. È un modo di essere divino al quale noi accediamo ricevendo la grazia». *Ibidem*, 81.

⁴⁷ *Ibidem*, 40.

⁴⁸ V. LOSSKIJ, *Conoscere Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 35. D'ora in avanti *CD*.

esterne di Dio, la Trinità conosciuta nei suoi rapporti con il creato⁴⁹. A questo punto, occorre chiedersi: in che modo Dio agisce *ad extra*? In che modo si fa conoscere? Afferma V. Losskij: «Nella creazione la Trinità consustanziale si fa conoscere per mezzo delle sue energie naturali»⁵⁰. Le energie manifestano il procedere di Dio all'esterno, permettendo così all'uomo di conoscere il Dio-Trinità nella creazione. Non è una dottrina, questa, che vuole razionalizzare il mistero della Trinità ma è un modo di esistenza di Dio, è un atto dell'unica volontà dei Tre. In quanto operazioni originate da un atto di volontà del Dio-Trinità, esse configurano la creazione e la rivelazione⁵¹. Precisa V. Losskij:

«L'atto di creazione stabilisce un rapporto delle energie divine con ciò che non è Dio. È una limitazione, una determinazione (prorismos) dell'irradiazione infinito ed eterno di Dio che diviene la causa dell'essere finito e contingente. Le energie non producono il mondo creato per il fatto stesso che esse esistono, per il fatto che sono le processioni naturali dell'essenza; altrimenti, o il mondo sarebbe infinito ed eterno come Dio, oppure le energie non sarebbero che manifestazioni limitate e temporali di Dio. Le energie divine in se stesse non sono dunque rapporti di Dio con l'essere creato, ma entrano in rapporto con ciò che non è Dio, per volontà di Dio portano il mondo all'esistenza. [...] Questa volontà ha creato tutto mediante le energie affinché l'essere creato acceda liberamente alla unione con Dio nelle medesime energie»⁵².

Ecco perché, sottolinea ancora il Nostro,

«la presenza di Dio nelle sue energie va intesa nel suo significato realistico. Non si tratta di una presenza operativa della causa nei suoi effetti: le energie non sono gli effetti della Causa divina, come le creature; esse non sono create, prodotte dal nulla, ma fluiscono eternamente dall'essenza una della Trinità. Sono il traboccare della natura divina che non può limitarsi, che è più della sua essenza. Si può dire che le energie indicano un modo d'esistenza della Trinità al di fuori della sua essenza inaccessibile»⁵³.

Le energie increate rendono possibile l'economia, nella quale il Dio-Trinità, fuoriuscendo da sé, rivela se stesso. Secondo la definizione di V. Losskij,

«la teologia bizantina denomina "energie" i nomi divini: il vocabolo si addice bene all'eterno irradiarsi della natura divina, ed evoca a noi, meglio che gli attributi della teologia scolastica, le forze viventi, lo sgorgare e profondersi della gloria divina»⁵⁴.

⁴⁹ *TMCO*, 64-65. Precisa V. Losskij: «Si potrebbe dire, adoperando un termine usuale, che le energie sono gli attributi di Dio; tuttavia, questi attributi dinamici e concreti non hanno nulla in comune con gli attributi-concetti applicati a Dio dalla teologia astratta e sterile dei manuali. Le energie rivelano i nomi innumerevoli di Dio, secondo l'insegnamento dell'Areopagita: Sapienza, Vita, Potenza, Giustizia, Amore, Essere, Dio, e una infinità di altri nomi che rimangono per noi sconosciuti, perché il mondo non può conoscere la pienezza della manifestazione divina che si rivela nelle energie». *Ibidem*, 73

⁵⁰ *Ibidem*, 65.

⁵¹ P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente*, 221.

⁵² *TMCO*, 81-82.

⁵³ *Ibidem*, 67.

⁵⁴ *CD*, 36-37.

L'attribuzione di increate alle energie deriva dalla necessità di garantire 1) la *theosis*, 2) l'unità della sostanza di Dio e 3) il suo essere increata e, infine, 4) la comunione dei santi⁵⁵. Ciò fa sì che la relazione Dio-Trinità – creato – uomo sia intensamente dinamica e fondata su due principi: la continuità e la distinzione tra la vita di Dio in sé e la vita di Dio in noi. Questa realtà è sintetizzata nell'espressione "economia della salvezza", «dove Dio diventa dono di vita vivificante per quelli che si lasciano trasformare dalla sua azione divinizzante»⁵⁶. Se, dunque, noi conosciamo Dio per rivelazione, ne partecipiamo mediante le energie increate.

Un ultimo punto è da sottolineare. Le energie increate non derivano da una ipostasi ma dall'unica volontà divina, poiché esse «sono comuni alle tre Persone divine, perché ricevono la loro origine dall'essenza divina comune alle Tre persone»⁵⁷. Nello stesso tempo, però, l'economia è manifestazione trinitaria. Ciò significa che le energie increate, nell'economia, sono legate alla missione, del Figlio e dello Spirito Santo ma sono distinte dall'ousia divina e dalle ipostasi trinitarie. Poiché le energie increate si riferiscono alla relazione tra la Trinità e il creato, è necessario pensare ad un'altra distinzione in Dio che differisce da quella dell'essenza e delle persone: «nel loro distinguersi dall'ousia, [le energie increate] si connotano come le modalità concrete attraverso cui il Dio-Trinità si rende partecipabile»⁵⁸.

2.2 La dimensione antinomica della Rivelazione

Il contenuto dogmatico della rivelazione, il cui fondamento è cristologico-trinitario, è la manifestazione *ad extra* di Dio-Trinità. Cerchiamo ora di indicare, brevemente, alcuni elementi che caratterizzano la rivelazione e che sono inerenti al nostro lavoro. Afferma V. Losskij: la rivelazione è «il processo attraverso cui il Dio-Trinità manifesta ad extra se stesso in una presenza vivente»⁵⁹. Innanzitutto, (1) la rivelazione «è necessaria», per l'uomo, poiché la natura di Dio è inconoscibile⁶⁰: questa «è come il mare dell'essenza, indeterminato e infinito, che si estende al di là di ogni nozione del tempo e della natura»⁶¹. Ciò significa che, scrive V. Losskij, «se tentiamo di pensare Dio in sé, siamo ridotti al silenzio, perché né il pensiero né la parola possono imprigionare l'infinito in concetti che, per definire, limitano»⁶².

⁵⁵ Cf. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996, 98-100.

⁵⁶ *Ibidem*, 102.

⁵⁷ *Ibidem*, 105.

⁵⁸ P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente*, 338.

⁵⁹ *Ibidem*, 336.

⁶⁰ Cf. *CD*, 14.

⁶¹ *TMCO*, 31.

⁶² *CD*, 13.

Tuttavia, il Dio inconoscibile si è rivelato nel Verbo incarnato, *fons et culmen* della rivelazione:

«con l'incarnazione [...] una persona unisce in sé la natura trascendente, inconoscibile, della divinità alla natura umana. [...] In Cristo la trascendenza si fa immanente e dà la possibilità di parlare di Dio. [...] Questa unione senza mescolanza della divinità e della umanità in una sola persona esclude un'apofasi metafisica, la quale farebbe sparire la Trinità per perdersi nell'impersonale: essa al contrario serve a dare pieno rilievo alla rivelazione come incontro, come comunione»⁶³.

Inoltre, (2) la rivelazione ha una dimensione personale (ipostatica): rivelandosi il Padre nel Figlio attraverso lo Spirito Santo, «Dio è conosciuto nella rivelazione come in un rapporto personale. La rivelazione è sempre rivelazione a qualcuno: essa è fatta di rapporti che si succedono a formare una storia»⁶⁴. Infatti, il cristianesimo non ha per oggetto concetti astratti, ma «la comunione col Dio vivente»⁶⁵. Un'altra caratteristica della Rivelazione, (3) è la sua dimensione misterica: il Dio inconoscibile manifesta la sua volontà di dialogare con l'uomo elevandolo ad essere il Suo "Tu". Questo mistero evidenzia il paradosso cristiano: Dio «nella sua stessa natura è inconoscibile, egli "non è". Ma egli è quel Dio al quale io dico: "Tu", e che mi chiama, che si rivela Dio persona, il Vivente»⁶⁶. Infine, (4) proprio perché il Dio che si rivela è il Dio inconoscibile, la rivelazione ha una dimensione antinomica. Infatti, come scrive V. Losskij, «nell'immanenza della rivelazione Dio si manifesta trascendente alla creazione»⁶⁷. Nonostante questa radicale alterità del Dio-Trinità rispetto al creato, l'ortodossia attribuisce a «questo stesso Dio-Trinità una reale volontà di manifestarsi ad extra»⁶⁸, volontà che si manifesta come un'«economia» i cui due momenti significativi sono la creazione dell'uomo e del cosmo e la deificazione, realizzata mediante le missioni del Figlio e dello Spirito. Se il Padre non viene personalmente nel mondo,

«il Figlio e lo Spirito appaiono attraverso l'evangelo come due persone divine inviate nel mondo, una per unirsi alla nostra natura e rigenerarla, l'altra per vivificare la nostra libertà personale»⁶⁹.

Spiega J. Meyendorff:

«Questa theosis dell'uomo nella teologia [...] è una nuova espressione della vita "in Cristo" e nella "comunione dello Spirito santo" secondo la dottrina neotestamentaria»⁷⁰. In sintesi, «Dio sarebbe totalmente inaccessibile e al tempo stesso realmente comunicabile agli esseri creati»⁷¹.

⁶³ CD, 17.

⁶⁴ *Ibidem*, 12.

⁶⁵ TMCO, 37,

⁶⁶ CD, 14.

⁶⁷ *Ibidem*, 12.

⁶⁸ P. BERNARDI, *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente*, 338.

⁶⁹ CD, 23.

L'espressione "accessibilità della natura inaccessibile" denota il carattere antinomico della rivelazione, riflesso del dogma trinitario, «dogma antinomico per eccellenza»⁷².

Occorre, tuttavia, eliminare un possibile equivoco che derivi da una non corretta ermeneutica del mistero di Dio e della dimensione antinomica della rivelazione. Abbiamo detto che la rivelazione ha forma antinomica: in quanto mistero, essa «scava un abisso tra la Verità che essa annunzia e le verità che possono trovarsi nella speculazione filosofica»⁷³. Se per il pensiero filosofico l'inconoscibilità di Dio causa la resa della ragione di fronte al mistero, dalla quale derivano la gnosi o l'agnosticismo o la via estatica intesa come spersonalizzazione e ritorno all'Uno, nella riflessione teologica

«inconoscibilità non significa agnosticismo o rifiuto di conoscere Dio. Tuttavia questa conoscenza si effettuerà sempre sulla via che si propone non la conoscenza ma l'unione, la deificazione»⁷⁴.

Poiché, però, «la coscienza dell'inconoscibilità della natura divina equivale ad un'esperienza, a un incontro con il Dio personale della Rivelazione»⁷⁵, il credente non si ferma di fronte al mistero ma, in un percorso di conversione del pensiero (*metanoia*), considera la conoscenza di Dio non come un possesso (speculazione) ma come una unione con Lui (contemplazione). Questa, come afferma V. Losskij, «è un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo»⁷⁶.

Quanto affermato in questo capitolo, fa nascere alcuni quesiti: se la conoscenza implica la comunicabilità da parte di Dio, come può l'Essere divino, inconoscibile, comunicare con l'uomo affinché questi possa conoscerLo e, quindi, entrare in relazione con Lui? O meglio, qual è la modalità di questa comunicazione? Come può l'uomo giungere alla deificazione?

⁷⁰ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 9.

⁷¹ *TMCO*, 62.

⁷² *Ibidem*, 38.

⁷³ *Ibidem*, 44.

⁷⁴ *Ibidem*, 38.

⁷⁵ *Ibidem*, 30.

⁷⁶ *Ibidem*, 34.

3. La dottrina delle energie increate

La dottrina delle energie increate⁷⁷ ha avuto uno sviluppo che ha seguito, storicamente e teologicamente, quello dei dogmi trinitari e cristologici. Questa dottrina appartiene al patrimonio comune della Chiesa indivisa. Tuttavia, nel corso dei secoli, e soprattutto a causa dello scisma del 1054 e degli sviluppi della teologia scolastica⁷⁸. Successivamente, con la sintesi teologica di Gregorio Palamas e la definizione dogmatica della distinzione essenza divina-energie, avvenuta durante i concili del XIV secolo, è divenuta patrimonio teologico della Chiesa d'Oriente, «tradizione propria della Chiesa d'Oriente, strettamente legata al dogma trinitario»⁷⁹. In questo capitolo esporremo, brevemente, la dottrina delle energie increate e la sua importanza dottrinale per la *theosis*.

3.1 Il riferimento biblico e lo sviluppo teologico

La dottrina delle energie increate è profondamente biblica⁸⁰. La Sacra Scrittura presenta due verità in apparente contrasto tra loro. Da una parte, infatti, Mosè testimonia nel racconto della teofania del Sinai del carattere inaccessibile della natura divina. Soprattutto nell'AT, troviamo passi in cui al desiderio profondo dell'uomo di vedere il volto di Dio (Cf. *Sal* 26), si contrappone l'impossibilità di poterlo vedere pienamente (Cf. *Es* 33,20). A Mosè, e attraverso di lui a tutto il popolo, è rivelato solo il nome di Colui che ha liberato gli israeliti dalla schiavitù dell'Egitto: Jhwh, "Io sono colui che sarò", nome che, comunque, indica la relazione particolare, perché personale, di Dio con il suo popolo in una dinamica reale, concreta, perché storica⁸¹.

⁷⁷ Cf. il cap. IV della *TMCO*, 61-82.

⁷⁸ Cf. P.N. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, 131, dove l'autore sottolinea, nella nota 1, che «a partire dal XII secolo la teologia latina sostituisce alla teologia della theosis la teologia della filiazione e della grazia».

⁷⁹ *TMCO*, 64.

⁸⁰ Scrive V. Losskij sul paradosso biblico della conoscenza di Dio: «La Bibbia evoca spesso la gloria fiammeggiante e tuonante che fa conoscere Dio fuori di se stesso pur nascondendolo entro la profusione di luce». *CD*, 36.

⁸¹ Soprattutto nell'AT, troviamo passi in cui al desiderio profondo dell'uomo di vedere il volto di Dio (Cf. *Sal* 26) si contrappone l'impossibilità per lui di poterlo vedere pienamente (Cf. *Es* 33,20). A Mosè, e attraverso di lui a tutto il popolo, è rivelato il nome di Colui che ha liberato gli israeliti dalla schiavitù dell'Egitto: Jhwh, "Io sono colui che sarò", nome che indica la relazione particolare, perché personale, di Dio con il suo popolo in una dinamica reale, concreta, perché storica. Tuttavia, proprio questa pericope «indica con maggiore precisione quale sia l'unica presenza di Jhwh alla quale ogni persona ha accesso. La richiesta di Mosè di poter vedere la gloria di Jhwh riceve una triplice risposta: [...] Jhwh proclamerà il proprio nome [...] e fa conoscere la propria decisione di concedere grazia e misericordia come egli stesso, nella sua libertà, vuole. I doni di Jhwh, la proclamazione del proprio nome e la sua libera decisione di concederli, si accompagnano alla vista della sola sua schiena e corrispondono alla visione del volto di Dio, che a nessun uomo è concesso vedere». H. SIMIAN-YOFRE, "pānīm", in J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (a cura di), *Grande lessico dell'AT*, VII, Paideia, Brescia 2002, col. 202.

Dall'altra, nel NT, leggiamo: «*Divinae consortes naturae*», «partecipi della natura divina» (2Pt 2,4). V. Losskij cerca di definire il senso di questa espressione di Pietro, che sembra essere in contrasto con l'incomunicabilità dell'Essere divino, testimoniata sia dalla Scrittura che dalla Tradizione. Infatti, sebbene negli scritti patristici sia presente questa attestazione del carattere inaccessibile della natura divina, in essi troviamo anche l'affermazione che Dio si comunica, si dona nell'esperienza per essere realmente raggiunto nell'unione. L'espressione di Pietro, secondo Gregorio Palamas, «ha un carattere antinomico che l'apparenta al dogma trinitario»⁸². La chiave per una corretta ermeneutica della dottrina delle energie increate è, dunque, il mistero della rivelazione *ad extra* del Dio-Trinità: posto che la natura divina rimane totalmente inaccessibile, e che non si tratta di una unione secondo l'essenza (naturale), né secondo le ipostasi (ipostatica)⁸³, tuttavia «la promessa divina non può essere un'illusione»⁸⁴.

Se la Bibbia è il riferimento originario di questa dottrina, essa è stata sviluppata nei primi secoli nell'ambito delle dispute dogmatiche. Ritorniamo qui brevemente alla definizione di teologia, che abbiamo già affrontato nel I capitolo. Secondo V. Losskij, la teologia «indicava [per i Padri] molto spesso il mistero della Trinità rivelato alla Chiesa»⁸⁵. La teologia, dunque, non ha come fine la conoscenza, come nella prospettiva gnostica, ma l'unione con Dio, laddove la speculazione diviene contemplazione. Infatti, per usare un'altra espressione di V. Losskij,

«il cristianesimo non è una scuola filosofica che speculi su concetti astratti, ma è anzitutto una comunione col Dio vivente. [...] I Padri hanno saputo trattenere il loro pensiero sulla soglia del mistero, non sostituendo Dio con gli idoli di Dio»⁸⁶.

Riportiamo di seguito la spiegazione sintetica di V. Losskij sul modo in cui la patristica ha rielaborato un linguaggio che rispettasse il mistero e la dimensione antinomica della Trinità sia *ad intra* sia *ad extra*:

«Il trionfo del pensiero cristiano sta nell'aver elaborato durante i primi quattro secoli – specialmente nel IV, il secolo “trinitario” per eccellenza – una definizione che permette di far intravedere ai pagani la pienezza della Trinità: e questo non razionalizzando il cristianesimo, ma cristianizzando la ragione. La filosofia fu trasformata in contemplazione, il pensiero fu compenetrato di mistero, un mistero che non è un segreto da nascondere, ma una luce inesauribile»⁸⁷.

Una delle motivazioni della riflessione patristica era «la costante preoccupazione della

⁸² Cit. in *TMCO*, 63.

⁸³ Cf. *Ivi*.

⁸⁴ *Ibidem*, 64.

⁸⁵ *Ibidem*, 61.

⁸⁶ *Ibidem*, 37.

⁸⁷ *CD*, 21-22.

Chiesa di salvaguardare la possibilità per i cristiani di raggiungere la pienezza dell'unione mistica»⁸⁸, argomento principale delle lotte dogmatiche, trinitarie prima e cristologiche poi, durante tutto il millennio della Chiesa indivisa. Secondo la prospettiva teologica di V. Losskij, nelle dispute teologiche da Nicea (325) a Nicea II (787), la Chiesa

«proclama contro gli ariani il dogma della Trinità consustanziale, poiché è il Verbo, è il Logos ad aprirci la via verso l'unione con la divinità: se il Verbo incarnato non è della medesima sostanza del Padre, se Egli non è vero Dio, la nostra deificazione è impossibile. La Chiesa condanna il nestorianesimo, per abbattere il muro con il quale si è voluto separare, nel Cristo stesso, l'uomo da Dio. Essa si leva contro l'apollinarismo e il monofisismo, per affermare che, avendo il Verbo assunto la pienezza della vera natura umana, la nostra natura intera deve entrare in unione con Dio. Essa combatte i monoteliti, perché al di fuori dell'unione delle due volontà, la divina e l'umana, la deificazione sarebbe irraggiungibile: "Dio ha creato l'uomo mediante la sua volontà, ma Egli non può salvarlo senza il concorso della volontà umana". La Chiesa trionfa nella lotta per le immagini, affermando la possibilità di esprimere le realtà divine nella materia, simbolo e pegno della nostra santificazione»⁸⁹.

Proprio perché le dottrine teologiche elaborate nel corso dei primi secoli erano finalizzate a difendere l'unione con Dio, sono da ritenersi «la base della spiritualità cristiana». Ecco perché, dal punto di vista dogmatico, la dottrina della *theosis* è strettamente legata alla dottrina delle energie increate. A riprova di ciò, riportiamo la sintesi di V. Losskij:

«La dottrina delle energie abbozzata nella discussione contro Eunomio da san Basilio e da san Gregorio Niseno, sviluppata da Dionigi come una nozione dinamica degli attributi divini, rafforzata dell'energetismo cristologico di Massimo e di Giovanni Damasceno, ha servito da base dottrinale ai teologi bizantini del XIV secolo che hanno difeso la possibilità di una comunione immediata con Dio, pur negando la gnosi dell'essenza divina»⁹⁰.

La dottrina delle energie increate fu definita dogma della Chiesa orientale nei concili del XIV secolo⁹¹. Riportiamo, per chiarire in modo sintetico il percorso dottrinale, quanto scrive V. Losskij:

«La distinzione tra l'ousia e le energie o operazioni, com'è affermata dai concili del XIV secolo, è l'espressione dogmatica della tradizione relativa agli attributi conoscibili di Dio che abbiamo trovato nei Cappadoci, e più tardi nella sua dottrina sulle unioni e sulle distinzioni divine, sulle

⁸⁸ *Ibidem*, 5.

⁸⁹ *Ibidem*, 6.

⁹⁰ V. LOSSKIJ, *La visione di Dio*, Il Mulino, Bologna 1967, 400. D'ora in avanti *VD*.

⁹¹ Per un confronto con la teologia occidentale, riportiamo quanto scrive V. Losskij: «Nel XIV secolo la questione della visione beatifica si pose in Oriente e in Occidente in modo indipendente e in contesti dottrinali molto diversi. A Bisanzio fu posta in occasione delle dispute sulla distinzione reale tra l'essenza e le energie divine. I Concili di Costantinopoli del 1341, del 1351 e del 1368 affermarono, tra gli altri, che Dio rimane assolutamente inaccessibile quanto alla sua essenza che non può essere oggetto di conoscenza o di visione, neppure per i beati e per gli angeli, ai quali l'essere divino si rivela e diviene conoscibile nelle sue energie increate e deificanti. A Roma, o piuttosto ad Avignone, la questione della visione beatifica si è posta in modo del tutto diverso. Si trattava semplicemente di sapere se gli eletti potevano godere della visione dell'essenza divina dopo la morte e prima del giudizio finale, o se questa felicità era riservata allo stato finale di beatitudine, dopo la risurrezione». V. LOSSKIJ, *La visione di Dio*, Il Mulino, Bologna 1967, 248. Sul confronto tra la visione di Dio nella tradizione dei Padri e nella scolastica e la difficoltà di una corretta interpretazione dei Padri, si veda *VD*, 249-254

virtù (dynameis) o raggi della tenebra divina, la distinzione dei quali dall'essenza dà luogo a due vie teologiche: la via affermativa e la via negativa; l'una rivela Dio, l'altra conduce all'unione nell'ignoranza. Infine, abbiamo visto in san Massimo e in san Giovanni Damasceno la stessa dottrina energetica applicata alla cristologia e, in particolare, alla comunicazione della gloria divina alla natura umana di Cristo, nell'unità ipostatica del Verbo incarnato»⁹².

In sintesi, è l'idea stessa della deificazione personale e universale che la Chiesa difende combattendo contro gli attacchi delle eresie: si tratta di rendere ragione dell'assioma patristico "Dio si è fatto uomo perché gli uomini possano divenire dei", verità che ha la sua origine nella rivelazione *ad extra* di Dio-Trinità, economia nella quale la missione del Figlio e la missione dello Spirito manifestano la volontà salvifica della Trinità. L'accesso al *mysterium salutis* e alla deificazione è reso possibile dalle energie increate. Per questo, nel prossimo paragrafo, ci occuperemo della relazione tra questa dottrina e l'economia trinitaria.

3.2 La triplice distinzione ousia-ipostasi-energie e la *theosis*

Colui che sviluppò la dottrina della distinzione reale tra la essenza divina, incomunicabile, e le Sue divine energie, comunicabili, fu G. Palamas. Egli «cercò di sistematizzare la dottrina tradizionale della divinizzazione reale di tutto l'uomo, salvando nello stesso tempo il rigido apofatismo che esigeva non solo l'assoluta inconoscibilità di Dio in sé, ma anche la sua incomunicabilità»⁹³. Causa di ciò fu il confronto con la dottrina del filosofo Barlaam, il quale, a causa della sua concezione platonizzante e intellettualistica della vita spirituale, considerava l'esperienza esicasta della visione della luce un puro simbolo, al contrario di G. Palamas secondo il quale «la luce che hanno visto i monaci esicasti era la stessa che circondava Cristo sul monte Tabor»⁹⁴. Due aspetti caratterizzano la riflessione di G. Palamas sulla deificazione: il primo, cristologico-ecclesiologico, che considera la «deificazione [come] un aspetto dell'ecclesiologia e della cristologia»⁹⁵, poiché si fonda sull'unione ipostatica e sull'appartenenza al "corpo di Cristo" come condizione necessaria perché l'uomo sia divinizzato; il secondo, pneumatologico, secondo il quale nella deificazione dell'uomo «lo Spirito agisce in modo immediato ed efficace, rendendolo un altro Cristo»⁹⁶.

Riportiamo quanto scrive G. Palamas:

⁹² *Ibidem*, 389-390.

⁹³ Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 74.

⁹⁴ M. STAVROU, *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, in P. BAUD – M. EGGER (a cura di), *Le ricchezze dell'Oriente cristiano. Teologia spiritualità arte*, Paoline, Milano 2004, 61.

⁹⁵ Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 78.

⁹⁶ *Ibidem*, 83.

«La natura divina dev'essere detta al tempo stesso impartecipabile e, in un certo senso, partecipabile; noi perveniamo alla partecipazione della natura di Dio, e tuttavia essa rimane totalmente inaccessibile. Dobbiamo affermare le due cose ad un tempo e conservare la loro antinomia come criterio della pietà»⁹⁷.

La dottrina della distinzione tra l'ousia divina e le energie increate fu definita dogmaticamente nei concili, tenuti a Costantinopoli, del 1341, del 1351 e del 1368. La dottrina palamita non fu che il punto di arrivo di una riflessione teologica quasi millenaria. Secondo V. Losskij, infatti, il dogma della distinzione, in Dio, tra essenza ed energie,

«è l'espressione dogmatica della tradizione relativa agli attributi conoscibili di Dio che abbiamo trovato nei Cappadoci, e più tardi in Dionigi nella sua dottrina sulle unioni e sulle distinzioni divini, sulle virtù o raggi della tenebra divina, la distinzione dei quali dall'essenza dà luogo a due vie teologiche: la via affermativa e la via negativa; l'una rivela Dio, l'altra conduce all'unione nell'ignoranza. Infine, abbiamo visto in san Massimo e in san Giovanni Damasceno la stessa dottrina energetica applicata alla cristologia e, in particolare, alla comunicazione della gloria divina alla natura umana di Cristo, nell'unità ipostatica del Verbo incarnato»⁹⁸.

Non solo la teologia, ma anche il linguaggio risenti dell'eredità patristica, come osserva M. Stavrou:

«La terminologia essenza-energie, utilizzata da Palamas per esprimere il rapporto tra indivisibile e divisibile in Dio, veniva preso in prestito dai Padri della Chiesa del tempo dei Concili ecumenici. Si trattava di una ripresa della dottrina trinitaria dell'essenza divina una (formulata nel IV secolo) e di un prolungamento di quella delle energie divine, elaborata da Padri eminenti come Cirillo d'Alessandria e Massimo il Confessore durante le controversie cristologiche dal V al VII secolo, poi sfociate nel VI Concilio ecumenico (692) che riconosceva in Cristo la presenza di due energie legate alle sue due nature: l'energia umana e l'energia divina»⁹⁹.

Sappiamo dalla teologia trinitaria che nella Trinità Immanente sono presenti due distinzioni: una, tra l'essenza e le ipostasi; l'altra che riguarda le ipostasi: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. A questo punto, però, riprendendo la Tradizione, V. Losskij afferma che

«occorre confessare un'altra distinzione ineffabile in Dio diversa da quella dell'essenza e delle persone, una distinzione secondo la quale Egli sarebbe totalmente inaccessibile e accessibile allo stesso tempo sotto rapporti diversi»¹⁰⁰. Si tratta della distinzione tra «l'essenza di Dio, inaccessibile/incomunicabile, e le energie o operazioni divine, forze naturali e inseparabili dall'essenza nelle quali Dio procede all'estero, si manifesta, si comunica, si dà»¹⁰¹.

Per quanto riguarda l'affermazione dogmatica, V. Losskij afferma che è stata la «necessità di stabilire un fondamento dogmatico dell'unione con Dio che ha spinto la Chiesa d'Oriente a

⁹⁷ Cit. in *VD*, 388.

⁹⁸ *Ibidem*, 390.

⁹⁹ M. STAVROU, *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, 63.

¹⁰⁰ *TMCO*, 64.

¹⁰¹ *Ibidem*, 64.

formulare il suo insegnamento sulla distinzione reale tra l'essenza e le energie divine»¹⁰². Esiste dunque una triplice distinzione in Dio: la natura una e le ipostasi, le tre ipostasi e le energie increate. Queste distinzioni reali, sottolinea Losskij, non introducono alcuna composizione in Dio¹⁰³. Le energie increate «additano il mistero di Dio, assolutamente uno quanto alla natura, assolutamente trino quanto alle persone»¹⁰⁴. Inoltre, «queste distinzioni antinomiche sono dettate dalla preoccupazione religiosa di salvaguardare il mistero, pur esprimendo i dati della Rivelazione nel dogma»¹⁰⁵. Le energie increate sono, dunque, distinte dall'*ousia* ma non sono separate da essa.

Inoltre, nella «processione manifestatrice» Dio non è diminuito nelle sue energie ma è totalmente presente in esse: anche in questa dottrina rileviamo una struttura antinomica, poiché «le energie con la loro processione indicano una distinzione ineffabile – esse non sono Dio nella sua essenza – e, al tempo stesso, essendo inseparabili dall'essenza, testimoniano dell'essere semplice di Dio»¹⁰⁶. Precisa a tal proposito J. Meyendorff:

«la triplice distinzione – essenza, ipostasi, energia – non è una divisione dell'essere di Dio; essa riflette la vita misteriosa di “Colui che è” – trascendente, tri-personale e presente alla sua creazione»¹⁰⁷.

La dottrina delle energie increate e il dogma della distinzione tra *ousia*-ipostasi-energie ha il suo motivo teologico nella *theosis*, centro della riflessione teologica dei Padri. Per evitare sia l'agnosticismo sia la dottrina neoplatonica della fusione, spersonalizzante, dell'uomo con l'Uno, era necessario un sistema dogmatico in grado di garantire la deificazione nel rispetto del mistero trinitario e dell'uomo in quanto “immagine di Dio”. Per questo, come afferma V. Losskij,

«la distinzione tra l'essenza e l'energia, lungi dall'essere una separazione, una divisione di Dio in due parti, il comunicabile e l'incomunicabile, è un postulato teologico che s'impone se si vuole mantenere il carattere reale e non soltanto metaforico della nostra deificazione, senza abolire tuttavia l'essere creato nell'essenza divina»¹⁰⁸.

Le energie increate sono l'espressione nel creato della volontà salvifica di Dio che, in sé, rimane inconoscibile. Per questo, come afferma Y. Spiteris riprendendo J. Meyendorff,

¹⁰² *Ibidem*, 64.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, 72.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 80.

¹⁰⁵ *Ivi*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 70.

¹⁰⁷ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 227.

¹⁰⁸ *VD*, 398.

«l'essenza e le energie rappresentano i poli antinomici dell'Inconoscibile che si fa conoscere, dell'Uno che si moltiplica senza perdere la sua semplicità, dell'unica essenza che fa partecipe le creature della propria esistenza»¹⁰⁹.

Questo significa che, se da una parte la deificazione dell'uomo è reale, dall'altra le energie sono eterne e increate, rimanendo così Dio sempre trascendente rispetto alla sua stessa rivelazione: il Verbo incarnato è la «linea di confine» tra l'inconoscibilità di Dio e la pienezza della sua rivelazione, l'«immagine del Dio invisibile» alla cui somiglianza l'uomo è chiamato a conformarsi, mediante la sua libertà, per poter «partecipare della natura divina». Le energie increate, procedenti *ad extra* dalla relazione agapica intratrinitaria, sono la *dynamis* della deificazione dell'uomo, dell'intero creato così come di tutta la storia della salvezza:

«Nelle creature, esseri prodotti dal nulla per volontà divina, limitati e mutevoli, le energie infinite ed eterne riposano, facendo risplendere in ogni cosa la magnificenza di Dio, apparendo anche, al di fuori di tutto, come la luce divina che il mondo creato non può contenere. È la luce inaccessibile in cui Dio abita, come dice san Paolo (Cf. 1Tm 6,16) [...], è la gloria nella quale Dio appariva ai giusti dell'Antico Testamento, è la luce eterna che ha penetrato l'umanità di Cristo e ha reso visibile agli apostoli la sua divinità al momento della Trasfigurazione, è la grazia increata e deificante, retaggio dei santi della Chiesa che vivono nell'unione con Dio; è, infine, il regno di Dio in cui i giusti risplenderanno a loro volta come il sole»¹¹⁰.

La trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor è il «paradigma di tutte le teofanie»,

«applicazione – scrive V. Losskij – della dottrina energetica alla cristologia: la natura divina rimane inaccessibile in sé, ma la sua energia, la sua gloria eterna penetrano la natura creata, si comunicano ad essa. Nell'unione ipostatica l'umanità del Cristo partecipa della gloria divina e ci fa vedere Dio»¹¹¹.

Nel Verbo incarnato, per mezzo dello Spirito Santo, ci è stato promesso che parteciperemo della gloria divina. Nella liturgia della “Festa della Trasfigurazione”, la preghiera dell'*orthros* così recita:

«Per mostrare la trasformazione dei mortali assunti nella tua gloria, o Salvatore, al momento del tuo secondo e tremendo avvento, sul monte Tabor ti sei trasfigurato. Elia e Mosè parlavano con te; tu chiamasti tre dei tuoi discepoli, ed essi vedendo, o Sovrano, la tua gloria, per il tuo fulgore restarono sbigottiti. O tu che un tempo su costoro hai fatto brillare la tua luce, illumina le anime nostre»¹¹².

¹⁰⁹ Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 107.

¹¹⁰ *TMCO*, 69.

¹¹¹ *VD*, 372.

¹¹² *Antologhion di tutto l'anno*, IV, Lipa, Roma 2000, 862.

Conclusione

Le riflessioni che abbiamo presentato in questo lavoro, seppur sinteticamente, rappresentano un tentativo di approfondire la riflessione su alcuni elementi fondamentali della teologia ortodossa a partire dal saggio di V. Losskij. La tradizione dottrinale della Chiesa d'Oriente non è disgiunta dalla tradizione mistica: insieme, esse formano la tradizione vivente, per cui «non si comprendono i dogmi al di fuori dell'esperienza e non si ha la pienezza dell'esperienza al di fuori del vero insegnamento»¹¹³. Il presupposto gnoseologico e ontologico di tutta la riflessione teologica ortodossa è la Trinità: per questo, scrive V. Losskij: «la teologia mistica della Chiesa d'Oriente si afferma sempre come triadocentrica. La conoscenza di Dio sarà in essa una conoscenza della Trinità, l'unione mistica una unità di vita con le Tre persone divine»¹¹⁴. Questa conoscenza è resa possibile dalla rivelazione del Dio inconoscibile come Trinità: il mistero, l'antinomia del dogma trinitario, è preservato da ogni tentativo di riduzionismo dall'apofatismo che, come scrive V. Losskij,

«lungi dall'essere una limitazione, [...] supera tutti i concetti, tutto il campo della speculazione filosofica. È una tendenza verso una pienezza sempre più grande, che trasforma la conoscenza in ignoranza, la teologia dei concetti in contemplazione, i dogmi in esperienza dei misteri ineffabili»¹¹⁵.

Il Logos, Dio Egli stesso (cf. *Gv* 1,1-3), incarnandosi (cf. *Gv* 1,14), «è l'immagine del Dio invisibile» (*Col* 1,15a). Per mezzo di Lui, nello Spirito Santo, entriamo in relazione personale con il Dio-Trinità, secondo le parole di Gesù:

«Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me. Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo. Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto; questi sanno che tu mi hai mandato. E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (*Gv* 17,21-26).

Potremmo affermare che, in questa pericope, è sintetizzata la dottrina della *theosis*: la partecipazione alla vita divina, l'unione personale con Dio, la deificazione si realizzano laddove «la conoscenza è abolita e rimane soltanto l'amore o, piuttosto, dove la gnosi diviene agape»¹¹⁶. La possibilità affinché l'uomo entri liberamente nella dinamica dell'unione con

¹¹³ *TMCO*, 232.

¹¹⁴ *Ibidem*, 234.

¹¹⁵ *Ibidem*, 233.

¹¹⁶ *Ibidem*, 321.

Dio risiede nelle energie increate, mediante le quali Dio, il Totalmente Altro, si rende conoscibile nell'economia trinitaria, affinché l'uomo sia "figlio nel Figlio".

Giunti al termine di questo lavoro, cerchiamo di trarre alcune conclusioni. Oltre che per una conoscenza di uno dei temi fondamentali della teologia orientale (1), lo studio della dottrina delle energie increate può essere la base per una riflessione sulla dogmatica trinitaria-cristologica e sull'antropologia teologica secondo la prospettiva ortodossa (2). Inoltre, è possibile approfondire la conoscenza di un tema che appartiene al patrimonio teologico comune della Chiesa indivisa (3). Infine, l'approfondimento della riflessione teologica di V. Losskij, in questo caso sulla dottrina delle energie increate, può risultare funzionale alla conoscenza del metodo teologico ortodosso per rendere più proficuo il dialogo ecumenico con la Chiesa d'Oriente¹¹⁷ (4). Si inserisce qui il fine per cui V. Losskij scrive il suo trattato:

«Se, pur restando fedeli alle nostre posizioni dogmatiche, potessimo giungere a conoscerci a vicenda – e soprattutto in ciò che ci rende diversi – questo costituirebbe certamente una via all'unione più sicura di quella che passasse accanto alle differenze»¹¹⁸.

In merito a ciò, terminiamo questo elaborato con una citazione tratta da un testo di Ugo de Balma, certosino del XIV secolo, dove si mostra la comune via mistica della Chiesa d'Oriente e della Chiesa d'Occidente:

«Nella contemplazione si danno due vie: una che sale e una che discende. Similmente anche nell'unione d'amore si hanno due vie: la razionale, in cui si ascende all'unione d'amore partendo dalle creature, e la mistica, in cui si parte invece dall'alto. In quest'ultima infatti è lo Spirito Santo, la persona della Trinità a noi più vicina, che per prima ci eleva all'unione affettiva con Dio. [...] Grazie dunque a questo amore suscitato dallo Spirito Santo, si ha una conoscenza immediata di Dio assai più perfetta di quella ottenuta attraverso la ricerca intellettuale. In questo modo, dapprima viene toccato il supremo apice della volontà, per cui l'anima è mossa a unirsi con infuocato amore a Dio. Da questa unione, poi, deriva alla mente una vera e perfettissima conoscenza di Dio.. (...) Da quella medesima unione proviene all'anima anche una mirabile luce per conoscere i misteri di Dio. [...] Si ha così che la volontà mossa, senza concorso dell'intelletto, dal peso dell'amore, s'innalza verso Dio, dilatandosi in lui, quale suo centro, e

¹¹⁷ Leggiamo a tal proposito nella *Unitatis redintegratio*: «Non si deve parimenti dimenticare che le Chiese d'Oriente hanno fin dall'origine un tesoro dal quale la Chiesa d'Occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità e sul Verbo di Dio incarnato da Maria vergine, sono stati definiti in Concili ecumenici celebrati in Oriente e come, per conservare questa fede, quelle Chiese hanno molto sofferto e soffrono ancora. L'eredità tramandata dagli apostoli è stata accettata in forme e modi diversi e, fin dai primordi stessi della Chiesa, qua e là variamente sviluppata, anche per le diversità di carattere e di condizioni di vita. Tutte queste cose, oltre alle cause esterne e anche per mancanza di mutua comprensione e carità, diedero ansa alle separazioni. Perciò il santo Concilio esorta tutti, ma specialmente quelli che intendono lavorare al ristabilimento della desiderata piena comunione tra le Chiese orientali e la Chiesa cattolica, a tenere in debita considerazione questa speciale condizione della nascita e della crescita delle Chiese d'Oriente, e la natura delle relazioni vigenti fra esse e la Sede di Roma prima della separazione, e a formarsi un equo giudizio su tutte queste cose. Questa regola, ben osservata, contribuirà moltissimo al dialogo che si vuole stabilire». CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *«Unitatis Redintegratio»*, 21 novembre 1964, 14, in AAS 57 (1965), 102.

¹¹⁸ *TMCO*, 17.

nell'elevarsi si strugge in un continuo desiderio d'amore, che sarà completamente appagato nella visione beatifica della vita eterna»¹¹⁹.

La partecipazione alla vita trinitaria è paragonabile alle “nozze mistiche”, compimento della verità dell'uomo¹²⁰: la rivelazione, infatti, manifesta storicamente all'uomo sia il suo *archè*, essere “ad immagine di Dio” nel Figlio, sia il suo *telos*, la *theosis*, che si attua mediante la somiglianza a Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, per mezzo dello Spirito Santo. Questa verità, custodita dogmaticamente dalla Chiesa e patrimonio comune dell'Oriente e dell'Occidente, non è solo concettuale ma anche esperienziale. Per questo, nella teologia mistica, la dottrina delle energie increate, la cui origine è trinitaria, il cui fondamento è cristologico e la cui realizzazione è pneumatologica, caratterizza anche la riflessione antropologica ed ecclesiologica secondo una prospettiva agapica: la relazione agapico-trinitaria, manifestata *ad extra* nella forma del mistero della rivelazione, inverte la dinamica relazionale tra il Dio-Trinità e l'uomo. Riferimenti teologici, questi, che fondano l'approfondimento della soteriologia secondo una chiave ermeneutica non amartiocentrica bensì pericoretico-trinitaria.

¹¹⁹ UGO DE BALMA, *Il peso dell'amore*, in AA.VV., *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 325-326.

¹²⁰ Cf. B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 2015³, 55.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

LOSSKIJ V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, 3-243.

LOSSKIJ V., *La visione di Dio*, Il Mulino, Bologna 1967, 247-400.

LOSSKIJ V., *Conoscere Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1996.

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

MAGISTERO DELLA CHIESA

CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo «*Unitatis Redintegratio*», 21 novembre 1964. AAS 57 (1965), 76-89.

CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo «*Gaudium et spes*», 21 novembre 1964, 22, in AAS 58 (1966), 1025-1115.

LETTERATURA

AA.VV., *Un itinerario di contemplazione. Antologia di autori certosini*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).

Antologhion di tutto l'anno, IV, Lipa, Roma 2000.

BERNARDI P., *La fede nella prospettiva della Chiesa d'Oriente secondo V. Losskij*, in CODA P. – HENNECKE C. (ed.), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 335-351.

CANOBBIO G. – CODA P. (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003.

CLÉMENT O., *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2012².

EVDOKIMOV P., *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1966².

FELMY K.C., *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999.

MEYENDORFF J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti Genova 1984.

PETRÀ B., *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 2015³.

SIMIAN-YOFRE H., “pānîm”, in BOTTERWECK J. – RINGGREN H. (a cura di), *Grande lessico dell'AT*, VII, Paideia, Brescia 2002, 193-227.

SPIDLIK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985.

SPITERIS Y., *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive*, in AMATO A. (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 45-69.

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

STAVROU M., *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, in BAUD P. – EGGER M. (a cura di), *Le ricchezze dell'Oriente cristiano. Teologia spiritualità arte*, Paoline, Milano 2004, 57-89.

ZANI A., *Editoriale*, in FELMY K.C., *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999, 5-8.