

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
MILANO

SEZIONE DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO
VENEGONO INFERIORE



ELABORATO SCRITTO DI BACCALAUREATO

DELLO STUDENTE

PIERLUIGI BANNA

DAL TITOLO

La verità nella libertà

L'ipostasi del Figlio tra economia e teologia in Massimo il Confessore

MODERATORE Professor don
Alberto Cozzi

Anno Accademico 2012 / 2013



CONSEGNATA IN SEGRETERIA IL GIORNO

--

INTRODUZIONE

«Ogni totalità e, più d'ogni altra, quella risultante dalla sintesi di elementi diversi, pur serbando la sua unitaria identità ipostatica, reca in sé nel contempo non commista diversità, reciprocamente salvaguardata, delle parti che la compongono, sicché conserva inalterata la consistenza essenziale d'ogni componente in rapporto alle altre. Le parti, per converso, pur serbando incommista né sminuita la loro consistenza naturale nella sintesi reciprocamente effettuata, salvaguardano l'uniforme identità della totalità loro propria, sicché mantengono in piena indissolubilità l'unitaria consistenza ipostatica¹».

Quando ci si accosta al pensiero monumentale di Massimo il Confessore si ha l'impressione di entrare in una cattedrale gotica dove, dal cuore della città, l'imponenza delle fondamenta è slanciata da una forza propulsiva verso l'alto che abbraccia con geometria, secondo i diversi livelli della costruzione, tutte le spinte di diversa natura degli archi rampanti e delle volte, dei contrafforti e degli archi a sesto acuto. Tutto sembra essere geometricamente al posto giusto perché l'uomo che vi entra sia misticamente elevato verso l'Altro, oltre il pinnacolo più alto, attratto dall'originaria forza propulsiva che dal cielo scende sulla terra. Tutto è geometricamente ben calcolato e misurato perché misticamente accada ciò che non si può calcolare né misurare. Questa è l'impressione che ho provato quando mi sono accostato agli scritti del Confessore e alla sua vita, spesa tra Oriente e Occidente, passando per il nord-Africa, fino a morire esule, confessore della fede nel 662, per difendere la doppia volontà ed operazione (umana e divina) di Cristo.

L'impressione è subito giustificata dal testo sopra riportato, esempio eminente della tensione polare che attraversa la riflessione del nostro. Una tensione che non divide, ma costituisce la reale distinzione senza confusione di ogni singola realtà nella sua ipostatica unicità e libertà. L'ormai imprescindibile studio di Balthasar, *Liturgia cosmica*, ha mostrato come Massimo sia un numero primo, irriducibile alle fonti che lo composero, eppure capace di riprenderle e sancirne i confini per la posterità. Ritrovano unità e distinzione le diverse dialettiche che hanno segnato la storia del pensiero greco assunta e fecondata dalla rivelazione cristiana: trascendenza e immanenza, platonismo e aristotelismo, l'evangelista Giovanni e l'apostolo Paolo, teologia negativa e teologia positiva e, in prospettiva, lo stile teologico orientale e quello occidentale; in sintesi, teologia ed economia, verità e libertà. In tutti gli scritti del Confessore è immediatamente percepibile una sintesi geometrica che attraversa il cosmo ed è generata dalla mistica unione secondo l'ipostasi di natura umana e natura divina nella persona del Λόγος. Come si cercherà di mostrare, tutte le tensioni polari sono indeducibilmente dischiuse dal rap-

¹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 13 in PG 91, 591C.

porto tra teologia ed economia, verità e libertà nel Figlio incarnato: pienamente uomo e pienamente Dio, che con la sua rivelazione salvifica indeducibilmente dischiude lo spazio della libertà dell'uomo.

L'intento delle pagine che seguono è di riprendere e interrogare Massimo, attraverso la lettura di alcuni suoi testi, dei principali studi critici e alla luce di alcune tesi della cristologia contemporanea, sul cuore caldo del suo pensiero, l'ipostasi del Figlio tra economia e teologia. Ho perciò pensato di incominciare con la descrizione della tensione polare innervante l'intera creazione, che trova il suo culmine nell'uomo, creato ad immagine di Dio e chiamato ad essere mediatore di una liturgia cosmica che restituisce l'essere al Creatore secondo il disegno originario. Il paradigma di questa vocazione della natura umana è rivelato salvificamente dalla duplicità di natura, volontà e operazione pienamente umane e pienamente divine del Cristo, oggetto del secondo capitolo, cui segue un confronto sistematico con il pensiero contemporaneo a Massimo e con alcune recenti riflessioni della cristologia. L'indagine sull'ipostasi del Figlio, a confronto con la teologia contemporanea, urge la riflessione su una questione che dal Confessore non è direttamente intesa, ma nemmeno estranea: la libertà del Figlio. La natura stessa di un pensiero che valorizza la singolarità nella sua distinzione e l'analisi della condizione della libertà dell'uomo nel processo di divinizzazione, permettono infatti di tratteggiare alcune caratteristiche di una libertà ipostatica che non poteva essere minore della nostra: non solo umana, ma anzi divinamente umana, proprio per il suo essere rivelazione salvifica, origine e perfezione della nostra fede.

Mi auguro che il lettore possa ritrovare, giunto alla conclusione, lo stesso stupore che pervade l'animo del pellegrino che entra nella cattedrale e, affascinato dalla bellezza armonica di quanto l'uomo ha fatto per Dio, riconosce quanto Dio ha fatto per l'uomo perché egli in quel momento possa liberamente dire il suo sì davanti a Lui. Tutta quella armonia geometrica è per il suo libero abbandono mistico, radicato nel libero abbandono divinamente umano e umanamente divino del Figlio al Padre.

CAPITOLO I

LA SINTESI DEL COSMO

L'uomo come microcosmo

I. L'OPPOSIZIONE POLARE A LIVELLO COSMOLOGICO E ANTROPOLOGICO

L'ontologia e l'antropologia del Confessore appaiono come cerchi concentrici messi in tensione da un'opposizione polare che trova il suo fulcro nella pericorese delle due nature nell'ipostasi del Figlio incarnato. Per opposizione polare, in linea con Balthasar¹, intendo quel principio secondo cui opposizione non è avversione, ma necessaria differenza costituita e realizzata nella mutua unione non confusa. Tale opposizione nella sua intrinseca tensione apre all'unità trascendente che ha la sua causa ultima nel Λόγος: «Le cose manifestano reciprocamente l'opposizione dovuta alle antitesi, ma a proposito di Dio manifestano la familiarità reciproca per il modo con cui gli estremi reciprocamente si congiungono²».

In questo primo capitolo, propedeutico ed allo stesso tempo dipendente dal cuore cristologico del pensiero del Confessore (che occuperà le altre tre parti della presente ricerca), cercherò di rilevare l'essenziale mutua dipendenza e indissolubile relazione tra gli opposti a livello cosmologico e antropologico. In prima battuta osserveremo l'opposizione polare tra λόγος τῆς φύσεως e τρόπος, rivelatrice di una corrispondenza tra forme della natura e attuazione singolare che imprime a tutto il creato una tensione etica (*essere, essere bene, essere sempre*) verso il Λόγος³. In questo contesto, l'uomo appare quale microcosmo, creato ad immagine di Dio, chiamato a compiere le mediazioni in sé e all'interno del cosmo per aprirsi all'unione con Dio. Tali mediazioni con-

¹ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia Cosmica* (= Già e non ancora. Opere di Balthasar 16), Jaca Book, Milano 2001, 81-82.

² S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 34 in PG 91, 1288C. Sulla stessa linea le affermazioni di ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 349D e di ID., *Opuscula theologica et polemica*, 17 in PG 91, 211CD.

³ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 7 in PG 91, 685AB: «E il mondo essere uno da due [cose visibili e invisibili] [...] senza che l'una di queste due cose, congiunte fra di loro in unità, rinneghi e scacci l'altra, secondo la legge di chi le unì insieme: secondo la quale è infusa la ragione della potenza unificatrice, che non permette che la fondamentale identità di queste cose scompaia per la differenza naturale, né che la proprietà che circoscrive ciascuna di queste cose in se stessa, appaia essere più potente, per separazione e scissione, che l'affinità d'amore misticamente ispirata in loro per l'unificazione».

nette, dette anche sizigie (συζυγίαι), assumono a loro volta la forma di un'opposizione polare: dentro di sé tra intelletto e ragione, sapienza e saggezza, contemplazione e azione, conoscenza e virtù, inobliabile conoscenza e fede; all'interno del cosmo tra maschio e femmina, terra e paradiso, cielo e terra, intelligibile e sensibile⁴. Oltre queste sintesi, a fondamento di esse, sovrasta infinitamente il Λόγος sovrastanziale.

1.1. Il rapporto λόγος τρόπος

Massimo eredita la distinzione tra λόγος e τρόπος dalla teologia trinitaria e la applica alla cristologia, all'antropologia e alla spiritualità⁵. Grazie ad essa si evita una contrapposizione tra essere in sé della cosa e sua attuazione, ma, in una sintesi tra platonismo e aristotelismo, si raccoglie l'essere di una cosa nel suo modo d'essere circoscritto e contemporaneamente nel suo essere partecipe del legame ontologico col Creatore⁶.

1.1.1. Il λόγος in rapporto al Creatore (τῆς φύσεως)

I λόγοι sono le manifestazioni della volontà creatrice di Dio (θελήματα), in Dio, a riguardo di ciascuno. Dal punto di vista dell'uomo, difatti, «le opere contemplate con divina sapienza rivelano i loro λόγοι, il disegno divino secondo cui sono state create⁷». Questa breve definizione ci permette già di comprendere cosa non siano i λόγοι per Massimo. Essi non sono coeterni alla divinità, né emanazioni dell'Enade neoplatonicamente concepita, neppure frutto di una corruzione data dal movimento.

Inoltre, questa concezione dei λόγοι comporta una precisa gerarchia nell'essere in cui ogni cosa si plasma dall'altra assumendo un'identità. Un passo tratto dagli *Ambigua*⁸ illustra sia che è proprio l'unità dei λόγοι in Dio a permettere l'attuazione singolare degli enti; sia che quest'unione è una ἔνωσις ἀσύγχυτος (unione priva di confusione), ovvero secondo un'«assoluta indeducibilità dell'esistenza delle cose dalle idee relative in Dio⁹». Corrispettivamente, in Massimo una cosa non è mai conosciuta se non è con-

⁴ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 41 in PG 91, 1305AB; ID., *Mystagogia*, 5.7 in PG 91, 676AB.680B.685AB; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 57.250.290; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore* (= Quaderni dell'Assunzione), Armando Editore, Roma 2002, 28-31.174-180.

⁵ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (= Cogitatio Fidei 194), Les Éditions du Cerf, Paris 2009², 143(n.119). 679.

⁶ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 20-21.

⁷ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 13 in PG 90, 296A.

⁸ Cf ID., *Ambiguorum liber*, in PG 91, 1081AC: «In Dio sono saldamente basate le idee (logoi) di tutte le cose, prima che esse comincino a divenire, poiché sono in lui e con lui, in quanto egli è la verità di tutto. E questo è vero anche se tutte le cose, quelle che sono e quelle che saranno, non sono state portate all'esistenza con i loro logoi, ma per il fatto che sono state conosciute da Dio; poiché ciascuna nel tempo opportuno, secondo la sapienza del Creatore, convenientemente è stata creata in conformità con il suo logos, ottiene di essere, anche nell'atto, conforme a se stessa. Il Creatore, infatti, è sempre esistente, mentre le cose sono dapprima solo secondo la possibilità e non ancora secondo la realtà. Invero l'infinito e le cose limitate non possono stare in alcun modo sullo stesso grado di essere. [...]. Tutte le cose create, invero, secondo l'essenza e il divenire loro, sono circondate dai logoi che sono loro propri e dai logoi che sono propri agli esseri circostanti [...]. Le cose, della cui essenza preesistono logoi nel Logos, sono precisamente quelle che, secondo il decreto del volere divino, verranno all'esistenza».

⁹ H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 109.

templata in considerazione al suo rapporto con Dio¹⁰. L'uomo spirituale è perciò chiamato a contemplare misticamente in ogni essere il suo λόγος, cioè la partecipazione ontologica al piano divino.

Dunque, il λόγος τῆς φύσεως si colloca come un ponte simbolico tra la partecipazione creaturale e l'attuazione singolare di un esistente in un πῶς εἶναι (come essere). Come è impossibile parlare dei λόγοι senza far riferimento al Λόγος, così non si può parlare dei medesimi se non in un determinato τρόπος.

1.1.2. Il λόγος in rapporto all'essere creato (τρόπος)

Mi rifaccio, come sopra, ad una definizione del Confessore per comprendere cosa egli intenda con τρόπος:

«Ogni innovazione ha luogo nel modo [τρόπος] in cui si innova la cosa stessa, e non nel logos della sua natura [...] conforme al quale è stata fatta. [...]. Il τρόπος è l'ordine nell'operare e nell'essere operato in modo conforme a natura; tale ordine cambia e si muta spesso, ma assolutamente non muta con sé anche la natura¹¹».

Il λόγος, non soggetto a diversificazioni (quasi legge delle cose), è conoscibile e sempre attuato in un τρόπος, mutevole nella sua conformità o difformità dal λόγος stesso. Nella duplice diatesi con cui Massimo utilizza il verbo “operare” nella citazione di sopra si può cogliere il valore di ponte instaurato anche dal τρόπος: da una parte rimanda alla tensione generale (καθ' ὅλου) che lega l'esistente al λόγος, dall'altra esprime la libera attuazione particolare (καθ' ἑκάστων) della cosa stessa ad un livello ipostatico – come si dirà in sede cristologica.

Occorre mantenere con forza la tensione polare mediata dal τρόπος tra universale e particolare, senza contrapporre né identificare¹². Credo infatti che quando la critica ha cercato di appiattare la definizione di τρόπος alla sola diversità delle persone secondo l'azione in una determinata disposizione del volere e della scelta (livello ipostatico)¹³, oppure al contrario all'attuazione quasi meccanica dell'ordine naturale (λόγος) in una persona (livello ontologico)¹⁴, abbia perso la peculiare capacità sintetica del τρόπος massimiano: operato ipostaticamente secondo una disposizione che può essere più o meno conforme alla disposizione che è operata dal λόγος stesso: essere operato e operare, per l'appunto.

Siamo pertanto logicamente sospinti a considerare la posizione di questa disposizione tropica all'interno dell'ordine creaturale secondo una visione sintetica tra ontologia e morale. A questa esigenza risponde il movimento triadico dell'essere: essere, essere bene/ male, essere sempre.

¹⁰ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 36.

¹¹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 42 in PG 91, 1341D. Cf anche ID., *Opuscula theologica et polemica*, 10 in PG 91, 136D-137A.

¹² Cf H. U. VON, BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 138-141, il quale, per quanto non approfondisca particolarmente il senso del τρόπος in Massimo, osserva che l'equilibrio e la reciprocità tra universali concreti e individuali universalizzati è l'idea più significativa di Massimo.

¹³ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 88-92.197-198.

¹⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 145-149.267-270, dove si può trovare l'uso di un τρόπος “appiattito” sul piano ontologico in cristologia contro le posizioni di Riou, Garrigues e Dalmais.

I.2. Essere, essere bene / male, essere sempre

Occorre anzitutto fare una premessa. Mentre nella concezione origenista il movimento è conseguenza del peccato (decadenza e distacco dall'origine)¹⁵, per Massimo il movimento è segno del tutto positivo della creazione che è “messa in moto” dal Creatore secondo un movimento naturale che si dispiega nella storia in una triplice scansione: γένεσις, κίνεσις, στάσις¹⁶. È in questo spazio teso tra l'origine e la meta che il τρόπος assume posizioni più o meno conformi al λόγος. Il movimento naturale perciò comporta sempre, in tutte le sue tre fasi, l'assunzione di una disposizione morale per l'attuazione stessa del λόγος¹⁷. A questo punto, Massimo definisce la prima disposizione, nell'origine (γένεσις) conforme al λόγος τῆς φύσεως, come essere (εἶναι); la conformazione nel movimento storico (κίνεσις) del τρόπος come essere bene o male (εὖ/ φεῦ εἶναι), a seconda del raggiungimento di tale conformità nei confronti del λόγος; , il compimento di questo movimento nella στάσις come essere sempre (ἀεὶ εἶναι). Provo a chiarire riportando le parole del Confessore:

«Dio eterno, infinito e immenso, dona alle creature l'essere, il bene essere e il sempre essere. La sostanza razionale e intellettuale partecipa di Dio santo e per il suo stesso essere e per l'attitudine al bene essere – parlo di bontà e di sapienza –, e per il dono del sempre essere. [...]. Attribui alla sostanza l'essere e il sempre essere; alla facoltà volitiva la bontà e la sapienza, affinché la creatura diventi per partecipazione ciò che Egli è secondo la sua sostanza¹⁸».

Anche in questa triade, come nei passaggi precedenti, si può riscontrare la sinergia tra l'impronta creaturale e la disposizione del volere storico. Il λόγος imprime un movimento all'essere che, per giungere al suo compimento, deve passare attraverso la disposizione della singola libertà, che si accorda o meno al movimento originario. Il momento mediano, occupato dalla facoltà volitiva dell'anima umana, per giungere allo stadio dell'essere sempre richiede un'uscita da sé per essere totalmente pervaso e realizzato dall'energia divina – ciò che più avanti si definirà come partecipazione secondo la grazia. Occorre sin da subito precisare che uscita da sé non significa annullamento di sé, secondo un teurgismo che sottometterebbe il fedele divinizzato alla divinità; bensì, si tratta della scoperta del fatto che, nella sinergia di grazia e libertà, la piena attuazione del proprio λόγος si realizza nella totale espropriazione di sé nella partecipazione al Λόγος¹⁹.

Inoltre non bisogna dimenticare che l'essere sempre appare come frutto di una grazia divina sempre trascendente l'essere stesso. E questo – come sottolinea Balthasar – rimarca il pensiero del Confessore rispetto ad altre versioni panteistiche dell'essere

¹⁵ Cf F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2009³, 344-346, per una presentazione dell'origenismo e della sua condanna da parte della Chiesa.

¹⁶ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa* (= Teologia oggi 22), AVE, Roma 1974, 156-158.

¹⁷ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore maestro della vita spirituale* (= Temi metafisici e problemi del pensiero antico 111), Vita e Pensiero, Milano 2008, 56-59.

¹⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum de charitate centuria*, 3,24-27 in PG 90, 1024B-1025A. Cf anche ID., *Ambiguorum liber*, 42 in PG 91, 1073BD.1116B.1329AB.

¹⁹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 679-681. Per un'analisi sul concetto di partecipazione, che trova il suo fondamento in una rilettura della filosofia greca secondo le categorie di Calcedonia cf T.T. TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (= The Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2008, 206-214.

sempre in Dio²⁰. Infine, l'essere sempre non è sazieta immobile e passiva, che secondo Massimo genererebbe solo violenza²¹; ma l'inserimento del particolare in un supermovimento liturgico dove le antitesi sono senza posa ricondotte alla loro unità costituenti²².

I.3. Un movimento in sé compiuto in quanto in sé non conchiuso

Giunti alla conclusione di questa prima presentazione, ci si è potuti rendere conto a livello cosmologico della polarità insopprimibile che distingue il pensiero di Massimo per il tentativo di evitare qualsiasi contrapposizione dualistica o subordinazionistica all'interno del cosmo. Legami che permettono le differenze, distinzioni che tendono all'unità si rivelano nessi potenti tra il cielo e la terra, tra l'istante e l'eterno. Queste interdipendenze intrinseche però non si rivelano conchiusi in sé, ma hanno la finalità, in forza della loro tensione, di dischiudersi a servizio di due singolarità irriducibili: la sovreminente infinità di Dio e l'esistenza storica e libera del singolo uomo.

Per questo, nell'approfondimento sistematico, riprendendo alcuni aspetti dell'antropologia di Massimo, cercherò di far interagire il suo pensiero con l'istanza di alcuni teologi contemporanei, che in diversi modi hanno cercato di rimettere al centro della loro speculazione proprio queste due irriducibilità a dispetto di un logoramento concettuale o di alcune dimenticanze occorsi nella riflessione della teologia moderna.

II. APPROFONDIMENTO SISTEMATICO

II.1. La bontà dell'essere in quanto creato

L'opera di Massimo è dominata da una fiducia di fondo nei confronti dell'essere in quanto creato da Dio, il quale non può aver creato una creatura opposta a Sé e in se stessa contraddittoria. Mettiamoci in ascolto di due brani del Confessore.

«Niente di naturale si oppone a Dio [...] altrimenti bisognerebbe imputare all'Artigiano la colpa di aver fatto un essere che si combatte in se stesso per natura²³». «Non si può attribuire nulla di irragionevole al principio della natura, che è pure legge naturale e divina, quando accolga il movimento della volontà operante in accordo con se stesso. E, se nulla di irragionevole c'è nel principio della natura, giustamente la volontà mossa secondo il principio avrà l'attività che si accorda in tutto con Dio: e questa è una disposizione efficace, prodotta dalla grazia di colui che è buono per natura e in vista della nascita della virtù²⁴».

²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 114.123-124. Il teologo svizzero confronta argutamente il pensiero di Massimo con Scoto Eriugena (traduttore latino di S. Massimo) e con gli scritti giovanili di Hegel.

²¹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Theopemptum*, in PG 90, 1393B-C.

²² W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 428-431, ritiene che persino nell'essere sempre il movimento è incessante a causa della partecipazione all'origine del movimento, vale a dire Dio stesso.

²³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 23 in PG 91, 48D-49A.

²⁴ ID., *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 901D.

In questa fiducia nell'opera divina della creazione, Massimo si oppone tanto all'aristotelica creazione eterna della materia²⁵, quanto dall'emanazionismo di natura neoplatonica, quale la si ritrova nello Pseudo Dionigi²⁶. In particolare, egli avversa l'origeniana preesistenza delle anime che porterebbe come conseguenza ad una visione negativa di ciò che è corporeo e visibile²⁷. Massimo afferma con fermezza la materialità e la corporeità come aspetto essenziale dell'uomo. Nulla è male negli esseri in quanto creati, è l'abuso che viene dalla negligenza della mente a usare delle realtà create secondo il loro essere male²⁸.

In Massimo una comprensione armonica e analogica della realtà, dal tono fortemente greco, convive con una percezione mistica e meravigliata che contempla il Dio trinitario in tutte le cose²⁹. A permettere tale felice connubio è la *pericoresi* piena tra sensibile e intelligibile che dischiude il senso dell'esistente come partecipazione secondo la grazia all'Essere totalmente altro di Dio³⁰.

Proprio in forza di questo concetto di partecipazione, in Massimo la creazione è fin dall'inizio elevata soprannaturalmente, ma mai isolata dal suo rapporto col Creatore. Ciò rende Massimo immune da qualsiasi riduzione che proverà a dividere l'ordine naturale della creazione dall'ordine soprannaturale della redenzione, rendendo il creato come un oggetto che possa essere inteso a prescindere dal suo legame vitale e ontologico col Creatore³¹.

II.1.1. L'uomo immagine di Dio e microcosmo

La sintesi del cosmo che, come visto, è imperniata sul concetto di partecipazione divina, trova la sua massima espressione e vocazione nell'uomo. Per Massimo l'uomo, nella sua natura, è il culmine dell'opposizione polare che abita il cosmo; è microcosmo

²⁵ Cf ID., *Capitum de charitate centuria*, 2,3-6 in PG 90, 983C-985AB; Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 44. Secondo tale teoria, solo l'attività creatrice (rispetto alle altre attività divine) si sarebbe prolungata fino alle qualità, le quali soltanto potrebbero contenere anche qualcosa di opposto, da cui, invece, la sostanza è esente; invece per Massimo solo la sostanza divina è superiore ad ogni opposizione polare.

²⁶ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 49-50; invece, secondo W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 42-45.60, le concezioni dionisiache vengono rilette e permeate dalle categorie aristoteliche: «in un tutto coerente di impronta totalmente neoplatonico-areopagitica vengono inserite alcune schegge aristoteliche, il cui significato filosofico non deve essere sopravvalutato».

²⁷ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 128-129.177. Anche le cose intelligibili appartengono all'ordine delle cose create.

²⁸ Sono presenti diversi passaggi su questo tema nelle *Centurie sulla carità*. Ne riporto solo i passi: S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitum de charitate centuria*, 1,1; 2,76-77.82; 3,3-5 in PG 90, 961A-B; 977BD; 983C-985A.

²⁹ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 362-369, il quale cita ampi brani dalle *Quaestiones ad Thalassium*.

³⁰ «Le creature hanno tutte per partecipazione e secondo la grazia l'esistenza», MAXIMUS CONFESSOR, *Capitum de charitate centuria*, 3, 27 in PG 90, 1025A. Cf anche H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 149-151.

³¹ K. Rahner criticherà la cristologia scolastica di aver pensato alla natura umana come una cosa a sé di fronte a Dio, ma l'uomo non è pensabile come realtà autoconsistente, indipendentemente dalla relazione con Dio. Creare è porre l'altro nella sua alterità con un atto fondante gratuito, cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia* (= Teologia. Strumenti), Cittadella editore, Assisi 2007, 414-316: n. 142; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 97-99.284-285.

e per questo chiamato tra tutti gli esseri a farsi mediatore della sintesi del cosmo³²: «l'uomo ritrova Dio nel cosmo, il quale a sua volta ha bisogno dell'uomo per ritrovare il suo Creatore³³».

Anzitutto, all'interno di ogni organismo umano prende vita in modo eminente la tensione polare che abita l'universo. Mi riferisco alla reciproca opposizione e tensione all'unità che mette in relazione anima e corpo. Tale tensione si riflette anche nel rapporto tra l'azione e la contemplazione, tra le sensazioni e l'anima, dove l'anima, di natura spirituale³⁴, svolge un ruolo di mediazione tra Dio e il corpo. Attraverso questa mediazione l'uomo realizza lo scopo originario della propria natura che è la partecipazione con Dio³⁵. Perciò, fin nella sua componente ultima, l'uomo è visto come una natura sintetica con le parti che si abbracciano e si compenetrano³⁶.

In secondo luogo, la fiducia nella bontà dell'essere in quanto creato si presenta quale corretta esegesi della definizione genesiaca dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio³⁷. In linea con la tradizione patristica, tra i due sinonimi viene inserito un cuneo semantico per far spazio alla libertà dell'uomo, chiamato ad assumere un *τρόπος* secondo il suo essere bene (somiglianza), tendendo alla corrispondenza al suo *λόγος* originario e creaturale (immagine) nell'essere sempre. In tal senso Massimo richiama il tema dell'immagine divina, della sua corruzione per il peccato e la descrizione della conversione come ripristino dell'immagine³⁸. La somiglianza richiede la partecipazione personale (ipostatica) per realizzarsi in modo conforme alla legge di natura. L'«essere sempre» coinciderà con la divinizzazione dell'uomo, vale a dire il Verbo che porta a compimento la perfetta somiglianza a Sé per partecipazione secondo la grazia³⁹. Più avanti si mostrerà come il peccato possa corrompere l'essere bene dell'uomo nell'operazione e nella volontà. Eppure, nella descrizione di Massimo non domina mai una visione amartiocentrica. Anche l'essere male vive nella tensione tra i due movimenti dell'«essere» in Dio per la creazione e l'«essere sempre» per la partecipazione.

Massimo descrive la posizione dell'uomo nel cosmo anche con le espressioni slancio naturale (parallelo alla *γένεσις*) e desiderio dell'Amato (parallelo alla *κίνεσις*) che cul-

³² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 155-156.

³³ J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 163-164.

³⁴ In S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 6 in PG 91, 429B-432A, Massimo contrasta la corporeità dell'anima, che altrimenti non potrebbe svolgere il suo compito di mediazione.

³⁵ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 109, che rimanda a S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 42 in PG 90, 653A.

³⁶ Cf H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 164.152-154.

³⁷ Il *λόγος* della natura umana è legge insieme naturale e divina, cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 125.

³⁸ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 3 in PG 91, 409A : «Chiunque con sano ragionamento e nobile intendimento è riuscito ad eliminare questa ineguaglianza, ha strutturato il suo pensiero secondo la natura e, mediante la natura, nel suo pensiero ha fatto spazio a Dio, mostrando in se stesso il modo di operare del *λόγος* secondo l'immagine e come Dio, in modo a lui conveniente, fin dal principio fece simile a sé la nostra natura, creandola quale luminosa immagine della sua bontà»; Cf anche ID., *Ambiguorum libri*, 10 in PG 91, 1204A; ID., *Quaestiones ad Theopemptum*, in PG 90, 1396D; ID., *Mytagogia*, Proem. in PG 91, 661B.664CD.

³⁹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 155-159.631-633.

mina nell'abbraccio divino (parallelo alla στάσις), riprendendo così la sua stima per il movimento che pervade il creato⁴⁰.

«Il fine del movimento degli esseri che si muovono risiede nell'eterna felicità, come anche il principio è colui che dona l'essere e concede l'essere felici. Da lui come principio dipende anche il nostro semplice muoverci e il nostro muoverci in un certo modo è verso di lui, in quanto è fine. [...]. Se tende al massimo del movimento, non si ferma finché non sia interamente nell'amato e abbracciato da esso tutto intero, in modo da essere assimilato a colui che lo abbraccia, così come l'aria è completamente illuminata dalla luce, il ferro è reso tutto fuoco dal fuoco e altri esempi simili⁴¹».

Da ultimo, la descrizione sintetica della natura e dell'operazione umana è compendiata nel termine, recuperato da Filone e dai Cappadoci⁴², di *microcosmo*⁴³, in quanto nell'uomo culminano tutte le tensioni polari che abitano il cosmo. Proprio in forza di questa natura, sin dall'origine la creazione è nella sua interezza portata a Dio attraverso l'uomo che figura quale mediatore naturale (φυσικῶς μεσιτεύων) tra gli estremi della creazione al fine di unire ogni cosa a Dio. Tale opera di congiunzione si colloca dentro il movimento dell'essere come una danza ed è perciò genialmente descritta da Balthasar «non come una liturgia celeste, né come una gnosi cosmica, bensì come una liturgia cosmica⁴⁴». Oltre alle cinque sizigie richiamate all'inizio di questo capitolo, l'uomo, accogliendo nella contemplazione i λόγοι delle cose, si conforma a ciascuno di essi elevandosi ed essendo elevato al Λόγος⁴⁵. L'essere umano è perciò paragonabile ad un sacerdote che si fa mediatore delle polarità verticale e orizzontale secondo un gioco di unione e distanziamento, di invasione e di riflusso⁴⁶, per restituire oblativamente a Dio la

⁴⁰ Cf *Ivi*, 128-130.

⁴¹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Libri*, 7, PG 91, 1073C-1076B. Si noti l'uso dell'immagine del ferro e del fuoco che, non casualmente, Massimo impiega per descrivere la pericoreasi tra le due nature di Cristo. Tale pericoreasi, come si dirà, è *princeps analogatum* di tutte le tensioni che abitano il cosmo e l'uomo. Altri passi su slancio, desiderio e fine si possono trovare in ID., *Epistolae*, 2 in PG 91, 368CD-369AB; ID., *Opuscula theologica et polemica*, 1 in PG 91, 9A-11A; ID., *Capitulum de charitate centuria*, 2,52 in PG 90, 1001B; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, Prol; 59; 61 in PG 90, 261A; 604B-608D; 616D.628A.

⁴² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 149-150.155.

⁴³ Cf L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, (ed. A. M. ALLCHIN), OPEN COURT, Chicago and La Salle 1995².

⁴⁴ H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 51.73.173-174.278. W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 233-235, contesta al teologo svizzero che l'immagine liturgica è troppo impregnata dello schema evagriano dell'ascesa. Il patrologo ritiene più appropriata l'immagine del mondo come pedagogia provvidenziale di Dio per l'uomo, in un graduale e analogico processo di educazione della libertà. Eppure, a mio modo di vedere, questa rettifica perde la vertigine tensionale ben espressa dalla tesi di Balthasar.

⁴⁵ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum de charitate centuria*, 4,96-98 in PG 90, 1072CD.

⁴⁶ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 10 in PG 91, 1153AB. Tra i tanti possibili riporto un brano di IVI, 41 in PG 91, 1305A-1305C: «L'uomo, il quale è sopra tutte le cose, è come un laboratorio capace di tenere unito tutto l'universo; per sua natura media tra tutti gli estremi, in ogni distinzione, ed è posto conforme alla sua nascita come capo di tutti gli esseri in modo benefico. [...]. Per natura, per la sua condizione di intermedio fra gli estremi, possiede la facoltà di unire, tramite la sua peculiarità, di collegare le singole parti con gli estremi. Mediante questa capacità, il modo realizzato conformemente alla causa (dell'origine di tutto ciò che esiste diviso) avrebbe dovuto rendere manifesto il grande mistero del disegno divino e portare armonicamente a compimento in Dio quel-

natura delle cose dall'intimo del proprio cuore. Ma Dio è luce abbagliante, sempre oltre, capace di abbracciare e trascendere tutto il cammino umano in un'incommista unificazione di amore. Come si può notare, l'uomo è vertice del cosmo che per sua natura rimanda oltre. Il movimento liturgico cui è chiamato questo microcosmo troverà piena significazione e rivelazione nella pericorese delle nature del Verbo incarnato.

II.1.2. La "catautonomia" come finestra di dialogo con la teologia occidentale

È mia intenzione suggerire due vettori del pensiero del Confessore che possano offrire qualche spunto di riflessione all'elaborazione teologica odierna. L'operazione va fatta in punta di piedi, ben sapendo che il confronto teoretico non può prescindere dalle fonti, dal contesto di ogni singola riflessione in rapporto alla sua ricezione e diffusione.

Primo vettore. Massimo non conosce la natura pura⁴⁷. In forza della partecipazione di tutto l'essere a Dio si può dire che egli non conosce altra natura che quella elevata soprannaturalmente⁴⁸. Abbiamo visto che il λόγος τῆς φύσεως non è legge autonoma della materia, ma legge di partecipazione a Dio.

Secondo vettore. Tale legge di partecipazione non è però affermata a prescindere dal peccato. Tanto in Massimo non prevale l'amartiocentrismo nell'ordine della salvezza⁴⁹, quanto la partecipazione creaturale permane pur sempre dentro una struttura segnata dalla passibilità, corruttibilità e mortalità portate dal peccato⁵⁰. Per tale motivo, la tensione verso il compimento dell'ordine naturale richiede sinergicamente una disposizione dell'ordine ascetico morale per la sua realizzazione⁵¹.

Facendo leva su questi due vettori, possiamo ammirare ancora una volta la tensione paradossale che attraversa la struttura dell'universo, una sintesi che unisce separando e separa unendo. Da un lato si afferma la totale dipendenza del cosmo da un Dio che raggiunge e trasforma tutto quanto attiene alla natura fin nel suo fondo più abissale, senza annullare panteisticamente la creazione. Dall'altro una fiducia nella consistenza ontologica ed etica della natura creata, senza però concepirla autonomamente, a prescindere dal rapporto col Creatore⁵². Scopriamo da una parte la fecondità dell'unità divina che

la reciproca unione degli estremi che si trovano nelle cose, la quale, estendendosi successivamente, va dalle cose vicine alle lontane, dalle inferiori alle superiori. È per questo motivo che l'uomo fu introdotto fra gli esseri per ultimo, perché egli è come un legame naturale, che con le proprie parti media fra gli estremi ed è in grado di condurre a unità in se stesso le cose che per natura sono poste a grande distanza fra loro».

⁴⁷ Sul senso di questa nozione nel dibattito teologico, cf F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 88-95 e sopra n. 31.

⁴⁸ «Per Massimo è inconcepibile una perfezione immanente della creatura, muovendosi nell'apriori di un universo elevato per grazia» H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 114; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 451: «On sait que pour Maxime, malgré la différence qui existe entre eux (et qui correspond à la distinction du naturel et du surnaturel) il n'y a pas de discontinuité entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce dans la mesure paraît lui-même relatif à l'ordre "christique"»

⁴⁹ Che invece ha preso piede nella teologia occidentale dell'età moderna dopo Agostino, cf F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 183-188.

⁵⁰ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 235.

⁵¹ Cf IVI, 448-451.

⁵² Massimo mostra in questo di essere un alessandrino, non un antiocheno. Ha recepito pienamente i pronunciamenti di Efeso e del Costantinopolitano II a riguardo, rispettivamente, dell'unione so-

fonda ogni cosa nella sua diversità e dall'altra un uomo che trova la propria perfetta sussistenza ontologica e morale quanto più è sviluppata l'unione partecipativa con Dio⁵³.

Per descrivere tale consistenza eterosussistente della natura umana provo a introdurre il termine di "catautonomia": quanto più un essere si scopre dipendente dalla sua origine, tanto più si scopre in sé autosussistente. È legge a sé (αὐτός-νόμος), solo in quanto è secondo (κατά) il Λόγος; questa relazione cataautonoma, scandita nel ritmo tripartito del movimento, è *secondo* l'originarietà, *secondo* la conformità, *secondo* la partecipazione. Credo che la formalizzazione di questo termine potrà essere utile soprattutto più avanti per comprendere la cristologia di Massimo. I termini appena usati infatti preludono, trovano piena rivelazione e si scoprono derivati dall'unione delle due nature nel Verbo incarnato.

II.2. *Ontologia della creaturalità: accordo cosmico e attuazione etica singolare*

L'ottimismo del Confessore a riguardo della ragionevolezza del moto naturale avvicina la bontà ontologica e l'azione morale⁵⁴. Tale prossimità, condivisa dalla critica⁵⁵, è ben indicata da Balthasar con l'espressione «ontologia della creaturalità»⁵⁶. Questo termine ha la capacità di tenere insieme polarità differenti a livelli diversi: il binomio potenza e atto ripreso dalla filosofia aristotelica, il rapporto tra metafisica e morale secondo le categorie utilizzate anche dal pensiero occidentale, la relazione tra οὐσία e ὑπόστασις (come vedremo in cristologia), nonché la differenza tra essere ed esserci rievocato dalla filosofia contemporanea. Il piano morale è visto in Massimo come attualizzazione suscitata dall'ontologico e la vera scienza è raggiunta solo nella e dalla sinergia di entrambi i piani⁵⁷; d'altro canto, le facoltà della natura (origine e tensione alla trascendenza) sono sempre attuate o trasgredite al livello di un'esistenza tropicamente connotata.

Come indica lo stesso termine, ontologia *creaturale*, il fondamento di questo stretto legame sta nella potenza dell'azione creatrice divina, come ben evidenziato dal seguente passo della *Mistagogia*:

«egli, per l'unica semplice forza infinitamente saggia della bontà, tutte le cose in se stesso conchiude, come il centro le rette che da lui partono, secondo una semplice singolare causa e

stanziale (CAELESTINUS I, Conc. (oecum. III) *Ephesinum*, 22 giugno – settembre 431 in *DH* 250-268) e dell'enipostatizzazione (VIGILIUS, Conc. (oecum. V) *Costantinopolitanum II*, 5 maggio – 2 giugno 553 in *DH* 668.421-438:424).

⁵³ Cf P. HÜNERMANN, «Figlio di Dio nel tempo, abbozzo di un concetto», in L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali della cristologia oggi* (= Quaestiones disputatae), Morcelliana, Brescia 1983, 118-119.

⁵⁴ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 114: «La natura porta in sé impressa l'operazione verso il bene e allo spirito creato non resta altro compito che assimilare coscientemente il bene entro gli argini del movimento naturale».

⁵⁵ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 148-151; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 33; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 54ss.

⁵⁶ H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 55.

⁵⁷ B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 33-34 fa notare, con un volo pindarico, che qui possiamo risentire l'eco di recenti urgenze contemporanee della filosofia come stile di vita (Scheler, Levinas, Buber, Hadot).

potenza, non lasciando che i principi delle cose [ἀρχὰς τῶν ὄντων] si disgiungano insieme con i termini [πέραςιν], ma circoscrivendo il cerchio le loro deviazioni, e a se stesso riconducendo le distinzioni [διορισμούς] delle cose che sono e che nacquero da lui; perché le opere e le creazioni dell'unico Iddio non siano del tutto estranee e nemiche fra di loro, non avendo intorno a che cosa e dove dimostrare la loro pacifica amicizia ed identità, e non corrano pericolo che lo stesso essere, ove sia separato da Dio, cada nel non essere⁵⁸».

Di fronte a tale somma potenza dell'azione creatrice di Dio possono sorgere due obiezioni che è utile sollevare per rendersi conto della comprensività del pensiero del Confessore; si tratta del panteismo e della collegata mancanza di libertà per l'uomo.

Di fronte alla prima obiezione di un'unità divina che riassume e riassorbe tutto l'essere, abbiamo già constatato la sovremenente e permanente trascendenza di Dio rispetto a tutto l'essere. Egli innerva di sé tutto il cosmo permettendo la singolarità di ciascun essere secondo un movimento intracosmico ritmato dalla concrezione (σύγκρισις) e dalla discrezione (διάκρισις)⁵⁹. Anche nel momento di ricapitolazione generale ci sarà una sola volontà, quella divina, ma diversi τρόποι di realizzazione, poiché Dio si comunica a tutti in generale e a ciascuno in particolare riempiendo tutto a misura della sua grazia, ma il partecipante non potrà mai essere identificato per natura al partecipato⁶⁰.

Siamo perciò instradati nella risposta alla seconda obiezione: quale margine per la libertà personale? Approfondiremo nel IV capitolo questo tema, ma possiamo sin da adesso dire che Massimo riconosce un'opposizione polare sinergica (e asimmetrica) tra legge creaturale e mozione volontaria ipostatica che dà un rilievo non indifferente all'esistentivo. Riprendendo alcuni termini dionisiani, all'unione nella volontà e nell'amore con Dio (πρόνοια) si deve arrivare attraverso il proprio discernimento storico (κρίσις). Inoltre nell'Assoluto ogni moto creaturale non viene annullato, ma trova il suo compimento, soddisfacimento e ricompensa del suo muoversi.

Anche nell'ontologia creaturale di Massimo sentiamo l'eco delle formule calcedonesi: la suprema unione con Dio si compie non solo «malgrado», bensì e propriamente «dalla» e «nella» permanente distinzione⁶¹. Questa unione nella distinzione non abolisce la distanza tra Dio e l'uomo, ma ne è la rivelazione salvifica.

II.3. In dialogo con la teologia contemporanea

In modo un po' ardito provo adesso a mettere in relazione la cosmologia e l'antropologia di Massimo, riassunta in questo capitolo, con tre istanze che la cristologia contemporanea ha fatto emergere riguardo alla concezione di uomo e di cosmo a partire dal caso speciale Gesù Cristo. Poche intuizioni che però ci permettono di capire

⁵⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 1 in PG 91, 668AB. Cf anche IVI,1; 2 in PG 91, 665 BC; 669BC; ID., *Ambiguorum liber*, in PG 91, 1275AC.

⁵⁹ Cf IVI, *Ambiguorum liber*, 10; 42 in PG 91, 1189A.1400BC. Secondo H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 244, Massimo in tal modo raccoglie l'istanza e supera i panteismi di marca orientale (buddhismo) e occidentale (idealismo).

⁶⁰ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 1 in PG 91, 25AB; ID., *Epistolae*, 6 in PG 91, 428C-429A.

⁶¹ In verità l'espressione anticipa quanto verrà dogmatizzato dal Costantinopolitano III in riferimento alle due nature da cui [ἐξ ὧν] è composto e in cui [ἐν αἷς] ha il suo essere Cristo, cf Conc. (oecum. VI) *Costantinopolitanum III*, 7 novembre 680 – 16 settembre 681 in DH 550-559:557. Cf su questa connessione T.T. TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology*, 216-220.

la novità e l'attualità del Confessore per la riflessione teologica odierna. Occorre ancora una volta precisare che i paradigmi con cui si paragona la teologia odierna sono quelli della teologia scolastica e moderna e non dei Padri della Chiesa, soprattutto orientale.

II.3.1. La cristologia olandese.

La cristologia olandese, nella persona di P. Schoomberg⁶², denuncia che il modello calcedonese, e la sua ricezione, ha portato con sé quattro rischi: l'opposizione tra natura e persona (a scapito della natura), affermazioni di carattere ontologico che lasciano poco spazio ad una visione storico concreta del Figlio, una giustapposizione tra le due nature, poche citazioni del Nuovo Testamento.

Lascio per adesso da parte le ultime due critiche, per constatare che tornare alla fonte del Confessore ci permetterebbe di recuperare una visione non oppositiva, ma, secondo l'ontologia creaturale, in perfetta tensione armonica e asimmetrica tra natura e persona: la natura si attua nella singolarità personale. Inoltre, la forte valorizzazione che Massimo (in contrasto all'origenismo) ha attribuito al movimento dell'essere, che si decide nell'essere bene e trova compimento (ma non arresto del movimento) nell'essere sempre, ci permette di recuperare la seconda critica di Schoonenberg. Nell'indagine della controversia monotelita dobbiamo, istigati dai teologi olandesi, andare a ricercare quell'essere bene tropico che l'ipostasi del Figlio ha agito nella sua vicenda d'uomo.

In ogni caso, Massimo accogliendo le istanze dei teologi olandesi, forse li farebbe avvertiti di non restare ancora impigliati in uno schema oppositivo e non armonico tra natura umana e persona divina⁶³. Infatti è proprio questa concezione oppositiva, che per Massimo non è scritta all'origine dell'essere (ma è percezione fallace generata dal peccato) che conduce a pensare di difendere la soggettività umana di Gesù non affermando la sua personalità divina.

II.3.2. La partecipazione e la realizzazione dell'uomo

Già Meyendorff ha evidenziato come la nozione di partecipazione, in quanto realizzazione dall'origine al compimento dell'uomo in Dio, si incontra con la tesi dell'esistenziale soprannaturale proposta da Karl Rahner⁶⁴, che descrive l'uomo come realtà aperta verso l'alto, storica e allo stesso tempo trascendente. In tal senso, come sostiene Schillebeeckx, la grazia va intesa come comunione interpersonale con Dio, una qualità reale, anche se immeritata, dell'essere umano. Anche per Massimo l'uomo realizza la somiglianza con la sua immagine creaturale quanto più si avvicina alla vita divina, partecipando al "fuoco" della quale la natura umana non è disciolta come la cera, ma realizzata nelle sue proprietà come il ferro.

⁶² Cf P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini: questioni di cristologia* (= Biblioteca di teologia contemporanea 9), Queriniana, Brescia 1973², 75-117, citato in A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 321-323.

⁶³ Cf IVI, 324-325.

⁶⁴ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 245-247; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 79-80 con una ricca bibliografia alla n. 21.

Ricordo in tale direzione anche che Hünemann coglie un filo rosso tra Massimo e Giovanni Damasceno da una parte e il pensiero di B. Welte dall'altra: l'uomo è tanto più perfetto, quanto più perfettamente è sviluppata l'unione partecipativa con Dio⁶⁵.

II.3.3. Una visione dinamica, ma non fenomenologica (Pannenberg)

Abbiamo valorizzato la concezione positiva che Massimo ha del movimento, eppure non possiamo non far interagire il suo pensiero con l'attenzione che Pannenberg riserva ad una concezione della storia come progressivo compimento dell'autocomunicazione di Dio, in cui la resurrezione di Cristo compare come culmine di questa rivelazione quale anticipazione della rivelazione escatologica di Dio⁶⁶.

Manca in Massimo la visione storico dinamica dell'alleanza, ma dobbiamo anche ricordare che la de-escatologizzazione è un tratto tipico della teologia patristica⁶⁷. Tuttavia non ritroviamo in Massimo l'accusa che Pannenberg muove nei confronti della mentalità greca, della contrapposizione tra tempo ed eternità. Massimo non corre il rischio di concentrarsi sulla preesistenza perdendo ogni riferimento alla storia, secondo una mentalità greca che contrappone umanità –temporalità e storicità da una parte e divinità – eternità e preesistenza dall'altra⁶⁸. Anzi – come precisa Balthasar:

«quella dell'equilibrio e della reciprocità fra universale e particolare è forse l'idea più significativa in tutto il pensiero di Massimo. Con essa è finalmente dissipata la sfiducia dei Greci antichi verso il particolare e la loro esagerata preferenza per l'universale⁶⁹».

Occorre comunque ammettere che in Massimo non v'è ancora spazio per una teologia storica, per una descrizione *in fieri* di un processo dinamico, oggi diremmo dal punto di vista fenomenologico *in actu exercito*, soprattutto nella cristologia. Eppure possiamo ritrovare i germi di un simile esercizio⁷⁰ intrecciando la magnifica sintesi polare del teologo dogmatico con gli scritti ascetici del monaco, come cercherò di fare nella prima parte del IV capitolo.

II.4. Conclusione

Questa magnifica descrizione del cosmo e della posizione dell'uomo in esso, mediatore, con la sinergia della sua operazione, di tutte le polarità create, tese ad unificarsi nella sovremenente assolutezza di un Dio creatore, ci rimanda ancora oltre. Come anticipato questo capitolo non è che propedeutico alla scoperta della sintesi del cosmo e dell'uomo, ovvero alla sintesi del Cristo. Tutto quanto detto non è solo propedeutico, ma allo stesso tempo prende luce ed è rivelato dalla sintesi del Cristo. La pericorese tra natura umana e divina del Verbo incarnato, l'attuazione singolare e personale

⁶⁵ Cf P. HÜNNEMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 118-119.

⁶⁶ Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 326-329, dove alla n. 148 si rimanda a W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974. .

⁶⁷ Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 210-212.

⁶⁸ Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 333.

⁶⁹ H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 140. Per questo non condivido la critica di L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore* (= Scaffale Aperto - Filosofia), Armando editore, Roma 2002, 241, per cui Massimo concentrandosi sul versante della natura avrebbe sacrificato l'istanza personale.

⁷⁰ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 133-134.

dell'esistenza del Figlio di Dio, diventano il punto sintetico, rivelatore e salvifico, di tutte le polarità dell'essere.

CAPITOLO II

LA SINTESI DEL CRISTO

L'ipostasi del Figlio tra economia e teologia

La sintesi dell'opposizione polare trova il suo caso più eccelso e, nello stesso tempo, il suo motore più intimo nella sintesi del Cristo¹. Egli nella sua persona comprende l'abisso fra Dio e uomo senza confusione delle nature. L'incontro tra οἰκονομία e θεολογία non è per questo la meta di uno schema ascensionale, cosmico o antropologico, ma si rivela salvificamente nell'accordo tra le due nature (συμφυία) nella persona del Verbo², nella concordia del volere e dell'agire distintamente (σύννευσις) da uomo divinamente e da Dio umanamente. Possiamo perciò rileggere la cosmologia e l'antropologia del Confessore come una "cristologia estensiva"³: tutte le tensioni prendono in lui e da lui forma e consistenza.

In questo capitolo cercherò di illustrare come Massimo sia arrivato a questa intuizione assumendo un ruolo sempre più decisivo all'interno della controversia monoenergetica e monotelita, dopo aver recuperato, attraverso due premesse, la storia e i termini del dibattito. Nell'ultima parte, si declinerà il dato acquisito grazie nell'analisi di alcuni passi specifici del pensiero di Massimo. Ho preferito, invece, riservare la riflessione sistematica al capitolo terzo.

I. INTRODUZIONE ALLA CONTROVERSIA MONOTELITA-MONOENERGETICA

I.1. La storia della controversia

La storia della controversia cristologica che segnò la vita del Confessore credo che debba essere inserita all'interno di un immaginario moto pendolare tra scuola alessandrina e scuola antiochena, i cui poli estremi sono rappresentati dalle posizioni eterodosse di Eutiche e di Nestorio. Anche i pronunciamenti conciliari, nella loro imprescindibile unità di lettura, risentono di questo moto sottolineando da una parte l'unione ipostatica (Concili efesino e costantinopolitano II), d'altra parte la distinzione

¹ Cf H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 63; S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 48; 19 in *PG* 90, 436AC; 308BC, dove si associano le leggi della natura, della Scrittura e della grazia all'incarnazione del Λόγος.

² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 99-100; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 64-65; H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 44.234-235.

³ Questa definizione si ritrova in IVI, 180.

delle nature (concili calcedonense e costantinopolitano III). La figura di Massimo si colloca nel movimento che procede dal Costantinopolitano II al Costantinopolitano III; egli, pur di formazione “alessandrina”, si ritrova spinto a realizzare un’esigenza della scuola antiochena difendendo la doppia volontà ed operazione (umana e divina) del Figlio in opposizione a monoenergismo e monotelismo⁴, i quali si rivelavano sottili tentativi di reintroduzione del monofisismo, forti dell’affermazione del Costantinopolitano II circa la sola ipostasi composta quale soggetto ultimo dell’agire di Cristo. Il presupposto di fondo degli avversari del Confessore è l’impossibilità a concepire due volontà distinte (umana e divina) se non in opposizione vicendevole⁵.

Dopo questa sintetica chiave di lettura storica del dogma, indico i principali momenti della controversia, segnalando di volta in volta il coinvolgimento di Massimo⁶. Il punto di partenza è costituito dalla formula di unione del 633, nata dall’accordo tra l’imperatore Eraclio e i patriarchi Sergio (Costantinopoli) e Ciro (Alessandria), in cui si riconoscevano nell’unico Cristo azioni divine e umane con un’unica energia teandrica⁷. Di fronte alle proteste di Sofronio (in seguito vescovo di Gerusalemme e maestro di Massimo) riguardo all’ambiguità di una simile formula, Sergio nel giugno 633 cerca una via di compromesso, inviando a Ciro lo Psèphos (giudizio), dove proibisce di parlare di una o due attività a riguardo del Cristo, dal momento che è l’unico Cristo ad operare ciò che è divino e ciò che è umano. In questo frangente dovrebbero collocarsi i primi prudenti interventi di Massimo, che tengono ferma la salvaguardia delle due nature inconfuse e delle rispettive facoltà rispetto a qualsiasi possibile riduzione monofisita. Sergio, però, cerca una copertura dogmatica e la trova presso Papa Onorio, che nel 634 approva la formula secondo cui si riconosce una sola volontà nel Cristo. Inoltre, nel 638 Eraclio promulga l’Ekthesis, un editto teologico che impone la formula che parla di una sola volontà del Cristo senza confusione delle nature: da questo momento in poi il monoenergismo si lega al monotelismo.

Essendo morto Sofronio, si stabilisce un’azione di opposizione congiunta tra il suo allievo Massimo, ormai paladino degli anti-monoteliti, e Papa Giovanni IV (il quale nel frattempo condanna in un sinodo romano del 641 l’eresia monotelita) al punto che Massimo dall’Africa si sposterà a Roma. In questo periodo si colloca la produzione più fervida del Confessore. Intanto, però, il nuovo imperatore Costante II edita un *Typos* nel 648 che interdice ogni disputa sull’argomento, abrogando l’Ekthesis. Il nuovo Papa Martino I si decide, con l’aiuto teologico di Massimo, ad infrangere l’editto imperiale col concilio lateranense del 649, dove si afferma la presenza di due nature, due volontà, due attività nell’unicità del soggetto volente e operante, anatematizzando i patriarchi monoteliti e l’Ekthesis, ma non Papa Onorio. Papa Martino viene arrestato dall’imperatore nel giugno del 653 e condotto in esilio, dove morirà nel 655. Massimo

⁴ Cf IVI, 32.

⁵ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 102-103.

⁶ Per ulteriori dettagli storici sulla controversia cf B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI, *Il Dio della salvezza. I-VIII secolo. Dio, la Trinità, Il Cristo, l’economia della salvezza* (= Storia dei dogmi 1), Piemme, Casale Monferrato 1996, 390-397; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme*, 14-20; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 79-86; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 28-29.33-36.64-68.

⁷ L’unica energia teandrica è affermazione dello Ps.-Dionigi. Massimo si batterà per una corretta interpretazione, né nestoriana, né monofisita, di tale espressione. In questo caso, la formula di unione propendeva per la seconda delle due interpretazioni.

prima condivide la sorte dell'esilio col Papa. Dopo essersi sottratto a due offerte di ritrattazione, nel 658 e nel 662, viene condannato da un sinodo monotelita alla flagellazione e all'amputazione, e della lingua e della mano destra, per poi morire di lì a poco ancora in esilio. Solo nel 680 il Costantinopolitano III condannerà i monoteliti Sergio, Pirro, Ciro e anche Onorio, definendo dogmaticamente le due volontà e le due attività dell'unico Cristo.

I.2. Piccola puntualizzazione lessicale

Mi sembra opportuno, anche alla luce del primo capitolo, recuperare dalle opere del Confessore una sorta di glossario cristologico per poi comprendere le motivazioni della sua posizione⁸.

Massimo considera, per la sua ontologia creaturale, come equivalenti i termini οὐσία e φύσις⁹, in quanto comprendenti l'essere delle cose nella tensione tra totalità e unità ontica. Εἶναι copre lo stesso campo semantico dell'οὐσία, ma più sbilanciato a riguardo dell'esistenzialità di un τρόπος, secondo i vari gradi possibili.

Dal punto di vista del soggetto agente si ritrova un'altra gradualità terminologica. Anzitutto, ὑποκειμενον indica il detentore delle qualità sostanziali dalle quali è descritto il soggetto, il quale però non è esauribile dalla somma delle sue qualità. Il modo dell'esistere, τρόπος, assunto dal soggetto (possibile tra essere, essere bene, essere sempre) è detto ὑπαρξις, punto di sintesi tra realizzazione personale e livello teologico.

Se proviamo a rileggere questi due gruppi di termini alla luce del rapporto λόγος τρόπος, ci potremmo accorgere che essi per vie diverse – il primo per via discendente, il secondo per via ascendente – ci conducono al nucleo, irriducibile nella tensione, di asunzione di un τρόπος in rapporto al λόγος, come sopra si è visto parlando dell'uomo come microcosmo. In ambito cristologico, questa tensione rappresenta il *focus* del pensiero massimiano, significato dall'ὑποστασις. Riporto un brano del Confessore per approfondire l'analisi:

«Il fatto che una natura non sia senza ipostasi, fa di quella medesima non una ipostasi, bensì viene contemplata come un'essenza secondo la realtà medesima. E, del pari, il fatto che un'ipostasi non è priva d'essenza, non ne fa ancora un'essenza, ma la palesa come essenzializzata, per cui non è lecito riconoscerla come una mera proprietà, ma va riconosciuta veramente come [esistente] insieme a ciò in cui hanno radice le proprietà¹⁰».

L'ipostasi non è caratterizzazione individuante di una natura, come dimostra in campo trinitario l'eteroipostaticità della medesima essenza¹¹; essa ha la natura per qualità, pur non essendo mai separabile e concepibile se non in relazione all'essenza.

⁸ Simili e più approfondite perlustrazioni nel lessico del Confessore si ritrovano in H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 187-203; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 131-134; D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor* (= The Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2004, 101-107.110-111.

⁹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 14; 23 in PG 91, 149B; 261A.

¹⁰ IVI, 16 in PG 91, 205AB.

¹¹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 90, 548BD; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 183-184; J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (= Cogitatio Fidei 208), Les Éditions du Cerf, Paris 1998, 56.

L'azione e la realizzazione impressa dal λόγος si “contrae” nel *come* della realizzazione, un *proprium* dell'aspetto ipostatico. Per questo l'ipostasi deve essere intesa come principio oggettivamente ed entitativamente trascendente la natura in un'appropriazione esistenziale secondo ὁ ὑπαρξίς. La natura opera ed esercita effettivamente una potenza, che però è determinata nell'impulso e nello scopo in un livello ipostatico¹².

Ma quale sarà la condizione della natura umana nell'ipostasi del Figlio? Ecco che giunge l'ultimo gruppo di termini, ἐνυποστατον ed ἐνουσιον. L'ipostasi composta da due nature differenti contrae in se stessa i poli separati, tutelando la differenza senza confusione¹³. L'appropriazione esistenziale delle proprietà essenziali del λόγος umano si riferiscono, nel caso dell'ipostasi composta del Verbo, all'ipostasi del Λόγος divino. La natura umana trova la sua catautonomia nell'essere sempre considerata attorno all'ipostasi del Figlio, come chiarisce Massimo:

«L'enipostatizzato e l'inessenziato non si concepiscono senza ipostasi o essenza. Perché essi non hanno per sé l'esistenza, ma sono sempre considerati attorno all'ipostasi. Non bisogna ridurre l'enipostatizzato all'ipostasi, né riportare l'inessenziato all'essenza¹⁴».

Per tale ragione, l'unione fra le due nature non comporta né un'appropriazione essenziale della natura umana, né relazionale¹⁵, bensì secondo l'ipostasi, esistenziale tra due essenze differenti.

L'ultima precisazione che resta da fare, per affrontare immediatamente la controversia monotelita, è l'applicazione del rapporto tra natura e persona al moto della volontà. Diversi passi degli *Opuscoli teologici e polemici* sono illuminanti da questo punto di vista; ne riporto uno:

«Nessuno realizza [il suo desiderio] senza essere passato all'atto; nessuno si slancia senza aver scelto; nessuno sceglie senza giudicare, né giudica senza aver deliberato, né delibera senza aver esaminato; né esamina senza aver cercato. Nessuno cerca senza aver voluto; né vuole senza aver ragionato; né ragiona senza aver avuto appetito; né ha appetito razionale senza essere per natura razionale¹⁶».

Con grande precisione Massimo distingue il processo che muove da una volontà naturale dettata dal λόγος τῆς φύσεως (θέλημα φυσικόν) alla sua appropriazione esistenziale ipostatica in un libero appetito (ὁρμή αὐθαίρετος). Quest'ultimo è ambivalente, nel senso che può essere più o meno conforme alla volontà naturale, passando attraverso l'appetito razionale (λογικῶς ὁρέγεσθαι), il ragionamento (λογισμός), il desiderio (βούλησις), la ricerca (ζήτησις), l'esame (σκέψις), la deliberazione (βουλόμενον), il giudizio (κρίσις), la scelta (προαίρεσις)¹⁷. Vedremo nel IV capitolo come la volontà umana di Cristo si è realizzata in un libero appetito, ma il primo dato che per adesso ci interessa acquisire, in risposta ai monoteliti, è che la natura umana del Figlio comporta anche una volontà naturale (θέλημα φυσικόν) umana.

¹² Cf ID., *La divinisation de l'homme*, 131-135.

¹³ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 14; 16 in PG 91, 152A; 204A.

¹⁴ IVI, 23 in PG 91, 261B.

¹⁵ Cf IVI, 14; 18; 19 in PG 91, 149D-152B; 213A-216A; 220CD.

¹⁶ IVI, 1 in PG 91, 24A. Cf anche IVI, 3; 14; 16 in PG 91, 45D.48C; 153A; 192BC.

¹⁷ Per un'analisi più dettagliata cf D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ*, 121-129.

II. ESPOSIZIONE DEL PENSIERO DI MASSIMO SU VOLONTÀ ED OPERAZIONE

II.1. Nel Cristo λόγος e τρόπος, volontà e operazione pienamente umani

Acquisite queste nozioni storiche e terminologiche preliminari, proviamo ad addentrarci nelle dimostrazioni del Confessore risalendo, contrariamente al percorso storico, dalla questione monotelita a quella monoenergetica.

È anzitutto immediato comprendere – riprendendo il discorso testé interrotto – che il θέλημα φυσικόν umano, in quanto legato al λόγος τῆς φύσεως della natura, debba essere presente e conservato nell'ipostasi composta del Figlio¹⁸. L'οὐσία, e perciò anche la volontà, è conservata senza diminuzione nell'unione ipostatica, in linea sia con Calcedonia¹⁹, sia con il punto di partenza di questo studio: diversità non è opposizione.

Meno immediata risulta, invece, l'affermazione di un'operazione umana, soprattutto se si collega l'operazione naturale sia al τρόπος, sia all'ipostasi del Figlio: possono coesistere due operazioni e due τρόποι in un'unica ipostasi? Riporto tre posizioni per recuperare due dati ed arrivare ad una prima risposta. Larchet sostiene che Massimo parla solo raramente e con toni apofatici di un τρόπος dell'ipostasi; questo è piuttosto da ricondurre alle due nature, le quali si uniscono secondo, grazie e per mezzo dell'unione ipostatica, ma non si può parlare di un τρόπος ipostatico filiale²⁰. Per De Angelis Cristo, invece, ha una volontà naturale in perfetto accordo al suo τρόπος ipostatico divino²¹. Entrambe le posizioni però, a mio avviso, corrono il rischio di essere lette superficialmente come un nestorianesimo di ritorno per Larchet e un monoenergetismo per De Angelis. Balthasar, con tono più contemplativo, avverte il *pondus* del paradosso di due modi di esistenza che devono unirsi in un'esistenza unica, l'ipostasi del Cristo, che è parte e tutto, tesi e sintesi, causa semplice ed effetto composto²². Tenendo fermo con decisione questo punto di osservazione paradossale, il primo dato che torna utile recuperare è l'osservazione sopra fatta a riguardo del valore di ponte del τρόπος, non appiattibile né sul piano del λόγος (Larchet), né sul piano dell'ipostasi (De Angelis), ma «operato ed operante». A questo aggiungo, come secondo dato, un'affermazione del Confessore secondo cui la divinizzazione ipostatica non allontana la natura da sé, ma la riporta al suo “essere sempre” secondo ὁ ὕπαρξις:

«non insegniamo assurdamente la diminuzione di nessuna delle nature dalle quali e nelle quali era, ma piuttosto la perfetta esistenza [τελείαν ὑπαρξίαν]. [...]. Il volere umano non è in nessun modo opposto a Dio, ma realmente naturale, modellato e sempre mosso [τυπούμενον ἀεὶ καὶ κινούμενον] dalla sua divinità per natura verso il compimento dell'economia [πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν], e interamente e completamente divinizzato per l'accordo e l'unione con il volere paterno, così che per il fatto di essere deificato

¹⁸ Cf ID., *Epistolae*, 11 in PG 91, 468C: «Appunto perché il Cristo era il mediatore fra Dio e l'uomo, doveva assolutamente salvaguardare la naturale parentela fra i poli che egli metteva in comunicazione, essendo egli medesimo l'uno e l'altro». Cf anche IVI, 15 in PG 91, 557BD; ID., *Opuscula theologica et polemica* 16 in PG 91, 204A; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 22; 40 in PG 90, 317B-320A; 620CD.

¹⁹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 320-327.

²⁰ Cf IVI, 342-346.

²¹ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 121-122.

²² Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 212-216.

non si allontana da ciò che è per natura [...]. La differenza è conservata nei fatti e perfettamente nel logos naturale, l'unione è conservata saldamente e ipostaticamente [παγίως καὶ ὑποστατικῶς] nel tropos dell'economia [ἐν τῷ οἰκονομικῷ τρόπῳ] per la conferma dei fatti e di tutti i caratteri naturali ad esse convenienti²³».

Si può, quindi, iniziare a concludere che i due τρόποι operati dalle nature trovano accordo e realizzazione (“essere sempre”, descritto sopra come τελείαν ὑπαρξίαν) nell'unico τρόπος: l'essere sempre del λόγος umano secondo l'economia è – rivelazione salvifica – il τρόπος del Figlio tra noi. I due τρόποι trovano realizzazione ed espressione concorde nell'unico τρόπος ipostatico.

Bisogna comunque sempre tenere presente, grazie alle avvertenze di Larchet, che tale τρόπος non può essere considerato soltanto su un livello morale, legato al comportamento della persona; neppure può comportare un cambiamento ontologico delle nature²⁴, ma va visto nell'intrinseco legame tra ontologia e morale tipico della concezione del Confessore.

II.1.1. La mozione divina sull'umano: un τρόπος ipostatico pienamente umano

Soffermiamoci per adesso su questo τρόπος τῆς ὑπάρξεως, espressione e realizzazione esistenziale dei due τρόποι naturali²⁵, per poi concentrarci sul tema della doppia operazione.

Occorre constatare che l'unione ipostatica composta non è simmetrica: l'ipostasi preesistente del Λόγος ha assunto (πρόληψις) in modo sovrano e libero la natura umana²⁶. L'azione della natura divina su quella umana è variamente descritta dal Confessore: si ricordino i participi passivi del brano sopra citato (τυπούμενον αἰεὶ καὶ κινούμενον)²⁷; si parla di un'animazione della carne da parte del soffio dello Spirito²⁸; si stabilisce l'analogia tra motore e destinatario di un processo, tra di loro inseparabili e inconfusi²⁹ (bruciante e bruciato, spazio e cammino)³⁰. All'interlocutore contemporaneo, però, an-

²³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 79C; 82D-84A.

²⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 265-269.347-350.

²⁵ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 185-187; L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano* (= Studi sulla persona e la Famiglia – Tesi 10), Cantagalli, Siena 2012, 69-70.

²⁶ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 210-212.218-220; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 191-192.

²⁷ Cf anche S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 60C: «τυπούμενον θεϊκῶς».

²⁸ Cf ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 39 in PG 90, 419BD.

²⁹ Cf ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 315D-317A.

³⁰ In seguito S. Tommaso punterà l'accento su questa asimmetria sostenendo che la natura divina (agente principale) si serve dell'operazione della natura umana come di uno strumento (principio formale) reso partecipe dell'impulso dell'azione divina, cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, e l'interpretazione di questo passaggio compiuta da C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi: recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliore doctrinam de ordine operativo* (= *Mysterium: Theologiarum Dissertationum Series*; Edita Theses ad lauream in S. Theologia / Pontificia Universitas Lateranensis 2), Officium Libri Catholici, Romae 1957, 171-176, il quale parla di un vincolo metafisico di efficienza.

che alla luce dell'evoluzione del pensiero teologico³¹, sorgono due interrogativi: ma un simile τρόπος si può definire veramente umano³²? A ciò si aggiunge che le precisazioni di Larchet circa l'uguaglianza tra noi e Cristo a riguardo λόγος umano, ma non in tutto il τρόπος³³, non risolvano la questione, ma anzi la acuiscano: il fatto che Cristo non sia solamente un uomo, lo rende meno uomo? Un τρόπος differente, vuol dire meno umano?

Ci viene in soccorso la presenza nei testi del Confessore, accanto alla terminologia asimmetrica, di una particolare sottolineatura circa l'accordo e l'unione (συμφυία, σύννευσις, περιχώρησις, συγγένεια) nella distinzione tra le due nature: la mozione divina non assoggetta, ma realizza in pieno accordo la natura umana. Non si tratta solamente di un accordo morale, ma proprio nell'asimmetria, proprio nel suo essere divinamente infiammato, il τρόπος umano si ritrova al suo posto originario, "ontologicamente bene sempre" (cf ontologia della creaturalità)³⁴. Detto in altri termini, nell'asimmetria il τρόπος trova la sua catautonomia, è pienamente umano perché non è solamente umano, ma divinamente umano. Scopriamo perciò quale sia la fonte della massimiana fiducia creaturale vista precedentemente: Cristo ha rivelato che la riuscita dell'essere uomo non è annullata dalla divinità, ma anzi il mistero divino realizza l'umanità piena³⁵. Cristo restituisce all'uomo la sua natura umana in pienezza (ἀτρεψία), restaurandola dalla peccabilità in cui era caduta; l'uomo ritrova nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως del Cristo il suo τρόπος originario secondo l'essere sempre³⁶, perché «l'ipostasi divinizzante la consolida e la conserva nel suo essenziale essere umano³⁷».

II.1.2. *La pericorese di due operazioni e/o un'operazione teandrica?*

La nostra considerazione si può adesso spostare dal τρόπος τῆς ὑπάρξεως al tema delle operazioni. Le due operazioni naturali che si attuano nell'operazione ipostatica non corrono, però, il rischio di essere lette erroneamente come una moltiplicazione delle operazioni (due naturali ed una ipostatica), oppure come una riduzione di esse ad una (l'ipostatica come fusione delle due soprannaturali)?

Massimo vuole mantenere una duplice prospettiva (naturale e ipostatica) nella comprensione del termine operazione: nello stesso tempo un'operazione e due operazioni.

³¹ Cf n. precedente e A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 313, che, a riguardo del manuale *De Verbo incarnato*, scrive: «l'umano di Gesù è in qualche modo dedotto dall'unione ipostatica secondo una logica di "perfezioni" che ne fanno una costante eccezione all'umano normale. Tutto ciò non aiuta a comprendere la consustanzialità di Cristo con noi».

³² E quindi, Cristo ha voluto umanamente la nostra salvezza? Lasciamo il tema della libertà di Cristo al IV capitolo; concentriamoci per adesso sul tema del rapporto tra l'umanità di Cristo e la nostra umanità.

³³ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 241: «ses facultés humaines sont mises en activité par Lui selon un mode divin, en raison de la périchorèse des natures en Son hypostase»; cf anche IVI, 238-240.289-290.

³⁴ IVI, 323-326, sostiene che la divinizzazione è una conferma della natura, che garantisce una sua propria realtà e si colloca in un certo modo come suo prolungamento.

³⁵ Cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 114-115.

³⁶ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 238-239; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 212; Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 193-194.

³⁷ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 91, 552CD.

Infatti, suggerendo la corretta interpretazione dell'unica operazione teandrica di cui parlava Anastasio, sosteneva:

«[Anastasio] ha parlato di una sola e di due operazioni: una considerando l'*unione* delle operazioni naturali come delle nature; due, considerando la loro *differenza essenziale*³⁸».

Da una parte, perciò, dal punto di vista dell'effetto, dell'opera operata, si può accettare come ortodossa l'espressione di un'unica energia teandrica³⁹, poiché l'essere attuale della natura umana è, in quanto tale, la realtà del Λόγος⁴⁰. Massimo, comunque, usa l'aggettivo teandrica (non ipostatica), perché per lui – come visto sopra – non esiste un'operazione ipostatica in sé, ma sempre come libera appropriazione esistenziale del λόγος naturale⁴¹. Egli trova una verifica del suo ragionamento sul piano trinitario, dove non distinguiamo l'operazione divina da quella ipostatica⁴². Ogni operazione o energia divina è sempre un'azione trinitaria del Padre, per il Figlio, nello Spirito⁴³.

Allo stesso tempo, in quest'operazione teandrica si attuano in modo pieno le due operazioni naturali distinte, secondo il sommo accordo congeniale e pericoretico dei due τρόποι naturali⁴⁴. È la stessa realtà dell'operazione teandrica che spinge a dover riconoscere la presenza (nell'accordo sostanziale) di due nature sussistenti: il ferro rovente della spada che taglia dichiara la piena energia e del ferro e del fuoco in una profonda pericorese delle due nature⁴⁵.

Dovendo tenere ben ferme queste due polarità (due operazioni naturali – un'operazione teandrica), riconosciamo che, proprio per il contesto polemico in cui si trovava, Massimo preferisce porre l'accento sul miracolo dell'accordo (συμφυία, σύννευσις) tra le due energie considerate in quanto legate alla natura (ἔμφυτος), piuttosto che sull'unità di operazione⁴⁶. Infatti, l'affermazione unilaterale dell'unica operazione apriva la strada ai monoenergetici e presagiva l'assenso a tendenze criptomonofisite.

Per concludere, vorrei sottolineare l'opportunità di ripensare col Confessore la pericorese della doppia operazione, per non correre il rischio di ridurre l'operazione della natura umana ad uno strumento passivo nelle mani di quella divina e quindi inefficace da un punto di vista soteriologico⁴⁷.

³⁸ ID., *Opuscula theologica et polemica*, 20 in PG 91, 229B.

³⁹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 301-303.

⁴⁰ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 214.226.

⁴¹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 84D-85A: «L'operazione teandrica indica doppia natura e doppia operazione».

⁴² Cf IVI, 9 in PG 91, 124D-125C.

⁴³ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 169-170.

⁴⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 280-282.

⁴⁵ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 336C-338D. Sottolinea J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 321-326, che le due operazioni sussistono l'una e l'altra nella loro differenza essenziale, senza abolizione dell'umana posseduta dalla divina, senza alterazione per l'unione.

⁴⁶ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 93-95.100-102.

⁴⁷ Può essere utile, a tal proposito, ricordare che in seguito la riflessione occidentale distinguerà tra un principio dell'attività completo e perfetto (natura divina), e una causa incompleta e parziale (natura umana), principio dell'attività nell'ordine della formalità, Cf C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 175-176.

II.2. *L'alterità non è opposizione, ma rivelazione (teologia) di salvezza (economia) nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως*

Si è già accennato che, se Massimo non accetta di usare l'espressione "operazione ipostatica", contempla però stupito il τρόπος τῆς ὑπάρξεως dell'unione ipostatica:

«[Cristo] mostra lo slancio del volere umano in simbiosi con il volere divino, informato ed esercitato secondo l'intreccio del logos naturale con il tropos dell'economia. Così l'incarnazione è una dimostrazione eclatante della natura e dell'economia; parlo sia del logos naturale delle nature unite, sia del tropos dell'unione ipostatica. Uno garantisce, l'altro rinnova le nature. [...]. Il Salvatore ha dunque un volere naturale in quanto uomo, informato dal suo volere divino e non in opposizione. Niente di naturale si oppone a Dio, [...] altrimenti l'Artigiano avrebbe la colpa di aver fatto un essere che si combatte in se stesso per natura⁴⁸».

Il τρόπος τῆς ὑπάρξεως del Figlio rivela l'ordine creaturale secondo cui all'inizio della creazione non vi è contrapposizione, ma profonda tensione polare nella differenza di ciò che è creato rispetto al Creatore⁴⁹. In Cristo Dio ha ricongiunto il λόγος dell'essere, dell'essere bene e dell'essere sempre per l'uomo, ripristinando le facoltà della natura umana⁵⁰. La natura umana di Cristo non è una natura alterata dalla sua divinizzazione, ma ricondotta allo stato originario (ἐπαναγωγή), raddrizzata (διόρθωσις) dalla sua caduta, richiamata a se stessa (ἀνάκλησις), ripasmata (ἀνάπλασις) e rinnovata (καινοτομία): il λόγος umano si riconosce compiuto nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως dell'ipostasi del Figlio⁵¹:

«Dio congiunse in me il logos del mio essere e il logos dell'essere bene, e riunì le parti tagliate e separate di queste due condizioni, che io avevo prodotto. In questo modo mi spinse insieme con sé verso il logos dell'essere sempre⁵²».

Il λόγος umano si riconosce attualizzato, compiuto e salvato nel τρόπος ipostatico. Rivelazione salvifica, Cristo mostra il solo vero Λόγος, comune all'intera creazione, principio che unifica tutto l'uomo e tutto il creato nella loro distinzione: garantisce (teologia) e rinnova (economia), sintesi polare tra teologia ed economia. In Cristo sta la realizzazione cataautonoma, non panteistica, di ogni singola e distinta natura creata⁵³.

II.3. *I λόγοι nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως: passi evangelici e una metafora*

Nel 681 Il Costantinopolitano III definirà che «i miracoli come le sofferenze sono dello stesso medesimo Cristo secondo le differenti nature di cui è composto e in cui ha il suo essere»⁵⁴, indicando due luoghi (i miracoli e le sofferenze) in cui poter cogliere l'intreccio delle due operazioni nell'unica opera del Figlio. L'affermazione è in qualche

⁴⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 3 in PG 91, 48D. Cf anche IVI, 7; 17 in PG 91, 77C; 212CD. ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 42 in PG 90, 405C-409A.

⁴⁹ Cf L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 95-98.

⁵⁰ Cf ID., *Expositio orationis dominicae*, in PG 90, 877D-880A.

⁵¹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 231-238.11; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 221-222.

⁵² S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, 42 in PG 91, 1348D.

⁵³ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 254; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 177.

⁵⁴ Conc. (oecum. VI) *Costantinopolitanum III*, 7 novembre 680 – 16 settembre 681 in DH 557.

modo figlia delle riflessioni di Massimo, il quale nelle sue dimostrazioni ricorre a passi evangelici che si presentano quali finestre sulla doppia volontà e doppia operazione di Cristo, suggellando sovente tali passi con l'immagine del ferro e del fuoco. Provo a ripercorrere questi episodi secondo tre passaggi: la vita di Gesù (i miracoli), la sua passione (il Getsemani), l'immagine del ferro e del fuoco.

In alcuni testi, Massimo cataloga tutti i brani evangelici in cui compare il verbo *volare*⁵⁵ e mostra come il gesto di Cristo riveli un'operazione divina e umana per l'economia. Il divino non abolisce in alcun modo ciò che è puramente e autenticamente umano e, viceversa, il suo vivere umano divinizzato è luogo distintivo in cui appare il suo essere Dio⁵⁶:

«Con la sua voce e il tocco della sua carne santa, Egli si mostra Dio per natura guarendo e donando vita; allo stesso modo, al contrario, Egli si fa conoscere come uomo con lo stesso contatto della sua mano, cingendosi di un lino, lavando i piedi dei discepoli, rompendo i pani e distribuendoli loro, intingendo i bocconi nel piatto; o ancora significando con la voce la sua tristezza attuale [...] senza mai separarsi da nessuna delle nature dalle quali e nelle quali Egli era costituito, donando credito alle nature con le sue operazioni naturali. [...]. Così conserviamo anche noi il *λόγος della differenza* che conserva le nature dopo l'unione, e il *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* che preserva da ogni strappo la coesione suprema delle nature unite, e allontaniamoci da ogni divisione e confusione⁵⁷».

Oltre ai miracoli, nel battesimo Gesù dà modo alla natura umana di conoscere la rinascita spirituale, mentre vincendo il Tentatore nel deserto mostra una carne umana, di per sé incapace di vincere il demonio, inabitata dal Λόγος⁵⁸.

Ma è nell'episodio del Getsemani dove magnificamente viene rivelata la naturale e umana paura della morte, assunta in modo divino e risolta nell'affidamento, dove non si mostra l'opposizione delle volontà, ma la loro perfetta unione (συμφυία) e consenso (σύννεσις)⁵⁹ secondo l'economia della nostra redenzione⁶⁰. La ribellione è assunta per essere divinizzata e riscattata⁶¹.

Questo vivere rivelando salvificamente sia la divinità in forma umana sia l'umano divinamente⁶² è descritto da Massimo con l'immagine del ferro e del fuoco, dove l'alterità e la dualità sono mantenute in maniera non oppositiva in un'unica apparente operazione data nell'unione delle due, dall'una e dall'altra per mezzo delle due⁶³.

⁵⁵ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 324D-326A; ID., *Opuscula theologica et polemica*, 15 in PG 91, 164 AC.

⁵⁶ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 225.

⁵⁷ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 8 in PG 91, 105B. In questo passo, il Confessore ricorda anche che l'introduzione di un'operazione ipostatica allontanerebbe l'ipostasi del Figlio dal Padre e dallo Spirito. Cf anche ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 345A; ID., *Liber ambiguum*, 5 in PG 91, 1048A-1049CD.

⁵⁸ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 231-249.

⁵⁹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 6 in PG 91, 68C.

⁶⁰ IVI, 7 in PG 91, 80CD.

⁶¹ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 229-231.

⁶² Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 91, 573D-575A.

⁶³ Tra i tanti luoghi dell'opera massimiana in cui ricorre questa immagine cf ID., *Opuscula theologica et polemica*, 8 in PG 91, 101D-104A. Anche S. Tommaso (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1), pur riprendendo l'espressione del Confessore secondo cui il Figlio per la co-

II.3.1. Un punto di confine: l'agire storico concreto del Figlio

In Massimo gli avvenimenti della vita di Gesù si pongono al crocevia tra l'alterità (di volere e di energia) delle due nature e la modalità di esistenza, tra teologia ed economia⁶⁴. Egli nella *Disputatio cum Pyrrho*, sostiene che il Dio Verbo incarnato possedeva l'operazione delle due nature,

«quella creatrice e quella vitale [...]. Quella creatrice, nel creare sostanza, qualità e quantità [...]: la sostanza, riaprendo gli occhi spenti del cieco; la qualità, mutando l'acqua in vino; la quantità, moltiplicando i pani. Mostrò l'operazione vitale nel respirare, parlare, vedere, udire, toccare, mangiare e bere, muovere le mani, camminare, dormire e tutte le altre azioni che rivelano in tutte le loro caratteristiche naturali l'invariabilità dell'operazione secondo natura⁶⁵».

Con questa citazione giungiamo ad un punto di confine della riflessione del Confessore. Le singole azioni del Cristo lo interessano per considerare la struttura formale del Verbo incarnato, poiché il “dramma incarnazionale” si realizza nella vicenda del Figlio tra noi⁶⁶. Massimo così riesce a tenere tesa la tensione tra nature e persona, tra operazione volente e operato voluto, tra noumeno e fenomeno, tra essenza ed esistenza; eppure qui si ferma. Noi vorremmo spingerci oltre, scandagliando l'agire storico concreto di Gesù, eppure questo sguardo fenomenologico non è nelle corde di Massimo. I passi evangelici sono addotti a conferma della sua tesi o chiariti qualora apparissero contrastanti, ma in Massimo non troviamo un precursore della “cristologia dal basso” che metta al centro l'agire umano di Gesù⁶⁷. Egli difende strenuamente la piena umanità del Cristo, la sua volontà e operazione umana, ce ne dà una poetica descrizione nell'intreccio tra nascondere e svelare quando scrive: «egli mostra la debolezza per rendere credibile la natura umana, nasconde la debolezza per far capire che non era uomo⁶⁸». Ma l'unità tra umanità e divinità, tra economia e teologia è fortemente incentrata su una cristologia dell'Incarnazione, senza per questo correre i rischi di un'un'astratta ipostatizzazione del concetto di preesistenza, che in seguito porterà ad un dualismo inconciliabile⁶⁹. Come sopra accennato, resta un *desideratum* del pensiero di

municatio idiomatum compiva le azioni umane in modo sovrumano per significare la concorrenza delle due operazioni ad una stessa opera, preferisce utilizzare l'immagine del fabbro con il fuoco e il ferro, ponendo l'accento sull'agente unico delle due operazioni. Mi sembra di poter rilevare ancora che Massimo sottolinei maggiormente l'accordo delle due operazioni.

⁶⁴ Ne troviamo una conferma in S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 21 in PG 91, 68CD.

⁶⁵ ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 345BC. Non si deve intendere questo passo come una specie di schizofrenia nestoriana nell'azione di Cristo: l'unicità dell'agente e la qualità ipostatica (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) rimangono punti fermi per una sana interpretazione di Massimo.

⁶⁶ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 156.220-221; L. MANCA, *Il primato della volontà*, 243.

⁶⁷ Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 312-313, questa sarebbe l'istanza della cristologia olandese, che chiede di partire «dalla forma piena e integrale che Gesù Cristo riveste nel suo manifestarsi, per restituire alla fede cristiana la sua figura corretta e ortodossa».

⁶⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 15 in PG 91, 165BC.

⁶⁹ Questa la denuncia di Pannenberg nei confronti di una cristologia dell'incarnazione rispetto alla sua proposta di una cristologia della resurrezione, cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 330.

Massimo un'indagine storico fenomenologica del rapporto tra le due nature nell'azione ipostatica del Figlio, come anche qualsiasi accenno all'autocoscienza o alla fede di Gesù. Tutto ciò sarebbe forse stato impossibile per il contesto in cui è vissuto; eppure, tutta la sua riflessione porta sul limite di questo interesse. Il velamento e disvelamento delle due nature di fronte agli eventi terreni resta una finestra aperta rispetto ad un processo di costituzione dell'essere sé che nel modo di affrontare le situazioni rivela la volontà, l'operazione e la piena realizzazione nell'accordo pericoretico delle due nature⁷⁰. Ma è solo abitando questo spazio di liminarietà del pensiero del Confessore che, nel IV capitolo, potremo rispondere alla domanda sulla libertà del Figlio.

III. LA SINGOLARITÀ DI CRISTO: L'ASSUNZIONE DELLA PASSIBILITÀ UMANA PER L'ECONOMIA SALVIFICA

Nella controversia monoenergetico-monotelita Massimo ribadisce la singolarità che fa di Cristo il mediatore salvifico tra Dio e l'uomo. Cristo non fu semplice uomo, ma pienamente uomo. Egli fu in tutto simile a noi, eccetto il peccato, rivelando che il peccato non apparteneva originariamente alla natura umana, al λόγος umano della creazione⁷¹. Anche la sua generazione verginale apre uno squarcio sulla modalità della generazione prelapsaria: senza piacere, dolore e corruzione⁷².

Il Verbo di Dio, pur rivelando uno stato originario impeccabile e non commettendo poi in vita nessun peccato, ha volontariamente assunto su di sé i peccati fisici che in qualche modo sono radicati nell'esistenza dell'essere umano dopo il primo peccato⁷³: ha perciò assunto il nostro stato decaduto, passibile, corruttibile e mortale⁷⁴. Questa appropriazione fu del tutto libera e filantropica. Cristo ha rinunciato volontariamente ai privilegi conferitigli dal modo di nascita soprannaturale, assumendo una passibilità non colpevole⁷⁵. Infatti, a sua differenza, ogni uomo di fronte alla passibilità della propria natura compie colpevolmente un peccato personale secondo una volontà mutevole, corrotta e ambigua⁷⁶: «la passibilità per lui non era come per noi un debito da pagare,

⁷⁰ Rispetto a questa "finestra aperta" cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 138-142.

⁷¹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, 5 in PG 91, 1048A-1049D; ID., *Opuscula theologica et polemica*, 4 in PG 91, 60AB: «Ma lui per natura è libero da ogni peccato, in quanto non è semplice uomo, ma Dio fatto uomo e non ha niente che si opponga, ma conserva la nostra natura propriamente e in tutto pura e immacolata». Cf J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 105-107.

⁷² Cf ID., *La divinisation de l'homme*, 239-241.

⁷³ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 1; 9 in PG 91, 32A; 120B; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 63 in PG 90, 663C.

⁷⁴ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 227-230; L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 117-120. Per comprendere la concezione di Massimo a riguardo del peccato fisico, cioè le conseguenze del peccato originale, cf J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 98-99. ID., *La divinisation de l'homme*, 309-311, sviluppa il discorso anche sul piano dell'onniscienza e dell'ignoranza riguardo alla modalità di svolgimento degli eventi.

⁷⁵ Cf IVI, 315-317.

⁷⁶ Come vedremo, invece Cristo non possiede un volere gnomico, cioè sottoposto all'ambiguità della scelta tra bene e male sentiti come ambivalenti, cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 237-241; ID., *Maxime le Confesseur*, 102-107. In lui la volontà umana, divinizzata per l'unione, si accorda senza opposizione con la natura divina, cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 20 in PG 91, 237AC.

ma una kenosis per noi del Λόγος incarnato⁷⁷». Così Cristo ha mostrato queste passioni naturali gestite in un modo soprannaturale, sotto la direzione e il controllo della sua divinità⁷⁸.

L'assunzione della natura originaria e del peccato fisico che scopo hanno? Massimo a più riprese suggerisce che Dio si fece uomo non per patire, ma per salvare l'uomo⁷⁹. Lo scopo economico salvifico⁸⁰, soprattutto a riguardo dell'esegesi della volontà di Cristo nell'agonia al Getsemani, credo che possa essere declinato in tre aspetti. In primo luogo, egli intende rivelare e mostrare in sé il volere umano originario libero dal peso del peccato, conforme all'immagine creaturale (la morte non è all'origine della creazione)⁸¹. In secondo luogo – secondo l'assioma patristico per cui ciò che non è assunto non è salvato – egli affrontando liberamente (con il suo volere umano conformato al divino) la tentazione e la morte (cui di per sé non era sottoposto) ne ha usato come di un mezzo per vincere le potenze demoniache e liberare la natura umana⁸². In terzo luogo, l'assunzione della passibilità ha un valore pedagogico. Egli è come una primizia di tutta l'umanità e la sua singolarità permette che la sua vittoria sia partecipata a tutta la collettività umana⁸³. L'uomo in Cristo può eliminare ogni schiavitù del peccato e realizzare il proprio volere naturale nella divinizzante sottomissione al volere del Padre⁸⁴. Riprendendo queste tre declinazioni, possiamo perciò dire che Cristo svelò una naturale repulsione della morte e subito si affidò alla volontà del Padre volendo vincere la morte, perché l'uomo fosse liberato dal terrore della morte.

III.1. La differenza tra Cristo e l'uomo divinizzato

«Nel Cristo, a differenza che in noi, il naturale non precede ciò che è liberamente voluto; egli ebbe, sì, autenticamente fame e sete, ma non allo stesso *modo* nostro, bensì sovrumanamen-

⁷⁷ IVI, 9 in PG 91, 120B.

⁷⁸ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 288-292.

⁷⁹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 84B; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 63 in PG 90, 682D-648A.

⁸⁰ Su questo aspetto convengono unanimemente J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 242-247; H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 230; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 98-100.

⁸¹ Cf ID., *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 84B: «per la conferma dei fatti e di tutti i caratteri naturali»; IVI, 20 in PG 91, 237AC.

⁸² Cf ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 297BC; ID., *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 84B: «economicamente, nel senso di eliminare ogni timore di morte dalla nostra natura»; IVI, 20 in PG 91, 241D-244A: «per togliere il volere passionale e contro natura e mostrare quello simile al nostro, libero dal peccato»; ID., *Epistolae*, 11 in PG 91, 453CD; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 61 in PG 90, 628D-629D.

⁸³ Cf ID., *Opuscula theologica et polemica*, 20 in PG 91, 242D: «Egli ha sottomesso il suo [volere umano] volontariamente e ha confermato quello [volere divino] del Padre, cosa che noi dovremmo imitare rigettando il nostro [volere] per compiere di tutto cuore il divino: non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi, Padre»; ID., *Epistolae*, 11 in PG 91, 454CD.

⁸⁴ Cf ID., *Ambiguorum liber*, 4 in PG 91, 1044A: «Egli scacciò il male insinuato in noi in favore della nostra natura passibile, [...] e non solamente salvò ciò che il peccato teneva sotto di sé, ma anche ci comunicò la potenza divina».

te *poiché* volontariamente; del pari anche la paura della morte che egli sperimentò fu autentica, ma fu una paura sovrumana⁸⁵».

Nel dover stabilire ulteriormente la singolarità dell'umanità di Cristo rispetto alla nostra umanità, siamo ancora rimandati al *τρόπος* in lui divinizzato per l'unione con la natura divina. Occorre sempre ricordare che, ritenendo questo *τρόπος* non semplicemente umano, non neghiamo che egli fu veramente, anzi pienamente uomo.

Ciononostante si può incorrere nel fraintendimento dell'identificazione tra umanità di Cristo e uomo divinizzato. Ritornero sull'argomento nella prima parte del IV capitolo, ma intanto basti ricordare ciò che Massimo stesso scrive: «Cristo non è un uomo divinizzato, ma Dio che si è fatto perfettamente uomo⁸⁶». Esiste un rapporto di analogia tra l'uomo divinizzato e la natura umana divinamente mossa del Figlio, dove la differenza è marcata da due elementi. Il primo elemento di differenza è di tipo ipostatico: in Cristo la natura umana ha trovato sussistenza nell'enipostatizzazione divina, mentre il fedele divinizzato vive la sua condizione solo *tanto quanto* agisce secondo un *τρόπος* legato all'ipostasi umana⁸⁷. Il secondo elemento è di natura operativa: nel Cristo l'energia umana è attivata dalla pericorese con la natura divina, mentre il fedele divinizzato si deve spogliare dell'energia umana per lasciarsi illuminare e abitare dalle energie divine⁸⁸. Per questi due motivi, anticipo fin da adesso che Cristo è privo di una volontà gnomica (incerta, mutevole, ambigua), mentre il santo, nato sotto il peccato, è chiamato a spogliarsi di questo tipo di volontà, che tenderebbe ad opporsi alla divinità, per conformarsi totalmente alla volontà divina⁸⁹.

Massimo contrasta con chiarezza l'identificazione tra Cristo e l'uomo divinizzato per due motivi. In primo luogo, l'identificazione può essere una via mascherata di riproposizione e del nestorianesimo (a livello ipostatico, cf prima differenza analogica) e del monoenergetismo (a livello operativo, cf seconda differenza analogica). Infine il *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, operato divinamente dalla sua umanità e umanamente dalla sua divinità, segna quella distanza dal semplice umano che permette economicamente la divinizzazione di ogni singolo uomo riscattato dal dominio del peccato: al di fuori dell'umanità di Cristo non si dà per Massimo altra possibilità di conformazione della libertà umana al volere divino. Detto altrimenti, se non ci fosse stata la singolarità del Figlio, la divinizzazione dell'uomo sarebbe stata solo presunzione autosalvifica.

⁸⁵ ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 297D.

⁸⁶ ID., *Opuscula theologica et polemica*, 1 in PG 91, 36AB; cf anche J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 241-242.

⁸⁷ Cf IVI, 589-591.

⁸⁸ Cf IVI, 582-586.

⁸⁹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 2 in PG 91, 396CD.

CAPITOLO III

PERSONA DIVINA E NATURA UMANA In dialogo con la cristologia patristica e contemporanea

Lo scopo di questo capitolo, appendice del precedente, è un approfondimento sistematico del contenuto della cristologia del Confessore in un duplice confronto: da una parte si proverà a recuperare la riflessione di Massimo nel contesto polemico-dottrinale del suo tempo; dall'altra si cercherà qualche interlocuzione con alcune istanze della cristologia contemporanea. La conclusione sarà affidata alla perlustrazione della categoria della pericorese quale possibile punto di sintesi tra cristologia patristica e contemporanea.

I. IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE DI MASSIMO

Il primo passaggio richiede un confronto teologico tra Massimo e le correnti teologiche del suo tempo in vista di una più ponderata ermeneutica del Confessore che individui non solo i termini, gli obiettivi e l'orizzonte di senso del nostro, ma anche lasci spiccare la genialità e la comprensività del suo pensiero. Ho sopra richiamato il contesto dogmatico del pensiero di Massimo nel moto pendolare espresso dai pronunciamenti conciliari. Mi pare opportuno integrare quella riflessione col confronto che Massimo stesso istituisce tra le proprie tesi e quattro posizioni eterodosse ipostatizzate nei loro maggiori sostenitori: Ario e Sabellio in campo trinitario, Nestorio ed Eutiche in campo cristologico.

I.1. Tra teologia ed economia verso il τρόπος τῆς ὑπάρξεως

Identifichiamo subito l'obiettivo di Massimo nel non volere alienare Cristo dalla sua solidarietà ontologica con Dio e con gli uomini, col Padre e con la madre, altrimenti «apparirà come mitico ed estraneo alla comunione col Padre e con noi¹». Grazie a tale obiettivo possiamo anche identificare i due poli costanti della riflessione cristologica del Confessore, la Trinità e l'economia salvifica, teologia ed economia. In tal modo, nella controversia monoenergetico-monotelita Massimo procede dalla ricerca di un banco di prova delle sue tesi (o di quelle altrui) nella corretta interpretazione della Trinità, alla considerazione delle conseguenze sul piano soteriologico; egli è poi ulteriormente capa-

¹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 76A; cf anche IVI, 1; 3 in PG 91, 28BC; 53C; ID., *Epistolae*, 12 in PG 91, 503B.

ce di ricapitolare e focalizzare tutta la storia dell'*intellectus fidei* (a lui nota) attorno ad una questione cruciale: il rapporto tra natura e persona, che nel caso unico di Cristo diventa il rapporto tra natura umana e persona divina. Illuminante in tal senso l'incipit dell'*opusculum* 13:

«Ario riconosce tre ipostasi, ma nega la Monade e non dice la Santa Triade consustanziale. Sabellio riconosce la Monade, ma nega la Triade, perché dice che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono la stessa cosa. [...]. Similmente riguardo all'uno [i.e. il Figlio] della Santa triade, Nestorio dice che c'è una differenza naturale, ma non confessa l'unione, perché non dice che l'unione consegue all'ipostasi. Eutiche riconosce l'unione ma nega la differenza secondo l'essenza e introduce una confusione delle nature²».

È impressionante come Massimo incroci l'eresia trinitaria e quella cristologica attorno all'erronea contrapposizione tra *divisione* (διαίρεσις) dalla natura divina/ umana circa l'ipostasi del Figlio (Sabellio ed Eutiche) e *contrazione* (συναιρέσις) della natura/ delle nature (Ario e Nestorio). Massimo – come sottolinea Balthasar – «si batterà per non separare mai libertà personale dall'assolutezza dell'essere divino: tramite la persona è Dio a farsi realmente e veracemente uomo³». Le estremizzazioni delle due scuole contrapposte, alessandrina e antiochena, svelano al Confessore l'insufficienza di un presupposto comune, ovvero la ricerca di una sintesi nel campo dell'οὐσία. Si apre, in modo ancora intuitivo, la possibilità di una distinzione tra οὐσία ed εἶναι, verso il riconoscimento di un'essenza metafisica dell'essere personale, tra libera potenza entitativa e radicale relazionalità naturale⁴. Siamo ancora una volta ricondotti al valore di ponte, tra natura ed ipostasi, del τρόπος τῆς ὑπάρξεως.

Negli scritti polemici del Confessore non sempre si ritrova la compresenza delle quattro posizioni teologiche e la sinteticità del passo sopra riportato. L'obiettivo costante del nostro è la riconduzione del monotelismo al monofisismo, di cui intende di volta in volta svelare sia la parzialità condivisa con la posizione antagonista nestoriana, sia l'erroneità sul piano trinitario. Procediamo perciò dapprima con l'esposizione del rapporto monofisismo-nestorianesimo, per poi considerare la relazione monofisismo-Trinità e infine rilevare il secondo costante polo di riferimento del Confessore, il piano economico salvifico.

1.2. Né monofisismo, né nestorianesimo: in Cristo nello stesso tempo uno e due

Monofisismo e nestorianesimo si contrappongono attorno ad una diversa concezione delle due nature nell'ipostasi del Figlio: da una parte Teodoro cerca un'unità ontica, ma non concepita metafisicamente (giustapposizione accidentale); dall'altra lo stesso Cirillo accettava una comunicazione delle proprietà, ma solo in una dimensione ipostatica (stante l'unità sostanziale)⁵. Inoltre, il monofisita Severo arriva ad ipotizzare

² S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 13 in PG 91, 145A; cf anche ID., *Capitulum de charitate centuria*, 2,29 in PG 90, 991D-993A.

³ H. U. VON, BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 182. Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 10 in PG 91, 136D-137A: alla persona va attribuita la qualità e la modalità del τρόπος della manifestazione della natura, «attraverso la persona si riconosce la differenza di ciò che agisce o è agito [attivo e passivo – valore di ponte] pro o contro la natura».

⁴ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 186-188; H. U. VON, BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 42.

⁵ Cf IVI, 183-184.217-218.

un'unità naturale e simultaneamente una diversità naturale, col rischio di approdare ad una negazione docetistica della vera incarnazione. Massimo, non sposa di certo la posizione antiochena, soprattutto nelle sue derive neocalcedonesi che impugnavano Calcedonia contro Cirillo. Egli procede con una reinterpretazione ortodossa di Cirillo in chiave antiseveriana, mantenendosi in linea col Costantinopolitano II⁶: non parla di un'unione naturale, ma neanche di natura composta, bensì di un'ipostasi composta, l'ipostasi del Figlio di Dio in forza della quale le due nature unite sono intatte, immutabili e indivise⁷. L'umanità trova catautonomia nell'enipostatizzazione divina. La reinterpretazione massimiana della tradizione è innovativa, intuizione di un livello dell'essere tropologico in cui unità indivisibile ed eterogeneità essenziale sono tutelate:

«Nello stesso tempo uno e due: uno in ragione della sua monade indivisibile e due in ragione dell'eterogeneità essenziale delle parti in lui, anche dopo l'unione. Il numero indica la sola quantità e non divide, né indica la qualità dell'unione. La differenza della natura persiste dopo l'unione⁸».

1.3. Monofisismo e Trinità: una Persona due volontà, tre Persone una volontà

Più diffuso della constatazione del limite comune a monofisismo e nestorianesimo è il riconoscimento della stretta connessione tra monofisismo/ monotelismo e due eresie trinitarie, arianesimo e sabellianesimo. Dei tanti luoghi possibili, si riporta la sintetica espressione dell'*opusculum* 25:

«Poiché essi dicono che la volontà corrisponde alla persona [...] saranno costretti o a dire una persona [della Trinità] [...]; o, poiché sono tre le persone, a dire tre anche le volontà, e seguirà così o la contrazione di Sabellio, o la divisione di Ario⁹».

Stante l'enipostatizzazione della natura umana, la supposizione di un'unica volontà ipostatica del Figlio rischierebbe di allontanare il Figlio dal Padre e dallo Spirito¹⁰. Inoltre tutto ciò che il Figlio visse umanamente metterebbe seriamente in crisi la preesistenza divina¹¹. I monoteliti si ritroverebbero, quasi senza accorgersene, a sostenere le posizioni di Apollinare e Ario, convergenti nel credere l'Unigenito passibile nella sua natura divina e non nella sua natura di carne¹². A meno che, per affermare l'unicità del-

⁶ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 302-303.

⁷ Cf IVI, 329-331; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 91-93.

⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 91, 560D-561A.

⁹ ID., *Opuscula theologica et polemica*, 25; 12 in PG 91, 271B.273B; 468D: «con l'Incarnazione del Verbo non è stata portata né aggiunta, né sottrazione alla santa Trinità».

¹⁰ Cf IVI, 8 in PG 91, 105B.

¹¹ Cf IVI, 15 in PG 91, 165AB.

¹² IVI, 8 in PG 91, 98BC: «E se il Logos incarnato per natura ha vissuto umanamente senza [ragione e nous], come si potrà credere che è divenuto uomo? Piuttosto, avendo cambiato la natura divina, non si mostrerà succube delle passioni della carne in questa [natura]? Perché attraverso la negazione degli idiomi naturali Ario e Apollinare hanno lanciato il loro attacco contro di Lui. Uno infatti lo ha dichiarato senz'anima, l'altro senza ragione, cioè senza operazione e volontà; in breve, una creatura, un prodotto. Ognuno di loro dichiara l'Unigenito passibile nella sua natura divina e non nella sua natura di carne». Cf anche ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 313C, in cui al contrario si afferma che sia Ario, sia Apollinare si troverebbero d'accordo con i monoteliti. L'applicazione del medesimo ragionamento sul piano dell'operazione lo si ritrova in IVI, in PG 91, 348A-350C.

la volontà divina, non arriviamo a negare la triipostaticità della Trinità, ma allora ci troveremmo ad essere sabelliani: «divinità non sarà altro che una persona con tre nomi¹³». Insomma, o si rischia una separazione (διαίρεσις) per natura delle persone divine, o ci si riduce alla contrazione (συνείρεσις) di queste nella mera unità divina¹⁴.

A questo punto sorgerebbe un interrogativo circa la relazione tra il τρόπος del Padre e dello Spirito (proprietà, nella tradizione occidentale) e il τρόπος del Figlio; ma, come riconosce unanimemente la critica, in Massimo è impossibile risalire all'esplicitazione sistematica delle processioni intradivine¹⁵. Massimo preferisce considerare la Trinità dal punto di vista dell'unità di natura, constatando solo su un piano economico le relazioni di appartenenza, ma non di origine delle persone¹⁶. Non riscontriamo nell'ambito della Trinitaria, rispetto alla cristologia quel varco ipostatico, onticamente rilevante, tra teologia ed economia.

I.4. Polo soteriologico: la sinergia della natura umana per la salvezza

Come si diceva all'inizio, il fine ultimo della riflessione di Massimo è la doppia consustanzialità di Cristo col Padre e con la madre, cioè con Dio e con noi. La piena umanità e, di conseguenza, l'efficacia storico-salvifica del Figlio incarnato in Massimo si gioca sempre su un piano tropologico economico. L'anipostaticità della natura umana del Figlio, la sua cataautonomia nell'enipostatizzazione, la sua umanità non semplice ma vera, reale e piena, permette, come abbiamo visto sopra, la piena inclusione, e quindi la salvezza, di tutte le persone umane nel τρόπος del Figlio¹⁷. L'asimmetria della pericoresi non rende inattiva l'umanità, né la priva della sua consustanzialità con noi, ma anzi rivela che l'umanità è pienamente realizzata come cataautonoma nella sua conformazione alla divinità. Questa rivelazione, nella sua singolarità, rende l'umanità di Cristo solidale alla nostra più di qualunque altra ipostasi umana, in quanto le dischiude lo spazio per l'«essere sempre», per la divinizzazione. Si incomincia già a percepire come il nesso tra natura e persona, tra piano teologico ed economico-salvifico, apra la strada alla descrizione del felice scambio pericoretico che si illustrerà nell'ultima parte di questo capitolo:

«un mendicante è divenuto Dio per il suo abbassarsi mendicante per amor nostro, assumendo, compatendo i dolori di ognuno, e seguendo il suo amore, soffrendo misticamente sino alla fine dei tempi alla misura del soffrire di ogni singolo¹⁸».

¹³ Cf ID., *Opuscula theologica et polemica*, 3 in PG 91, 52C.

¹⁴ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 191-193; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 184-185.227, dove si ravvisa che un altro rischio per il monotelismo è l'adozionismo.

¹⁵ Cf IVI, 83-87; J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 19-21.59-64, indica che sul piano dell'economia Massimo evidenzia non le relazioni di origine di esistenza, ma quelle di appartenenza; mentre sul piano della teologia si mette in rilievo l'unicità dell'essenza della divina Triade. Cf anche L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 42-52.

¹⁶ Nella tradizione occidentale, per esempio, C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 233-237, distingue tra Padre e Spirito come agenti principali estrinseci e il Verbo come principale agente congiunto nell'operazione divina del Verbo incarnato. Ma queste sono distinzioni rispetto a cui lo stile teologico orientale preferisce l'apofatica contemplazione della perfetta unità.

¹⁷ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 295-299.367-372.

¹⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 24 in PG 91, 713B.

II. CONFRONTO CON LA CRISTOLOGIA CONTEMPORANEA

La cristologia del Confessore può rivelarsi un utile punto di riferimento in due ambiti della riflessione teologica contemporanea che cercano di riscattare l'argomento da alcune riduzioni del manuale moderno: la concezione dell'unione secondo l'ipostasi e la difesa della piena umanità di Cristo. Si troverà un punto di sintesi tra le due questioni nel felice intreccio pericoretico delle due nature. Prima di addentrarci nella riflessione, seguendo la sintesi operata da Cozzi, proviamo a recuperare due caratteristiche del manuale *De Verbo Incarnato*¹⁹.

Anzitutto, il manuale risente dello spostamento della riflessione occidentale sull'essenza dell'unione ipostatica, ricercando nella concettualizzazione metafisica la definizione dei termini di natura, persona e unità. Il rischio di un simile discorso formale è un'umanità di Cristo in qualche modo dedotta dall'unione ipostatica, costante eccezione all'umano che non aiuta a concepire la consustanzialità con noi. Si è visto invece, come Massimo imposti di preferenza, a livello trinitario e cristologico, la sua riflessione dal punto vista delle nature, aprendo, almeno in cristologia, lo spazio per la considerazione di un *τρόπος* esistenziale tra natura e persona, arrivando persino ad accettare l'espressione di operazione teandrica, ma rifiutando quella di operazione ipostatica. In tal modo, l'unicità dell'agente ipostatico non va a discapito della piena volontà e della piena azione della natura umana. Nella cristologia del manuale, invece, mi sembra che la riflessione, concentrandosi sulla modalità concettuale della non personalità umana di Cristo, abbia rischiato di dare per presupposta la sua piena umanità, il suo volere e il suo agire da uomo.

Inoltre, il manuale corre il pericolo di presentare un'accentuazione amartiocentrica della cristologia, dove Gesù sembra dedotto dalla necessità di riparare il peccato dell'uomo. Abbiamo visto che il polo economico-salvifico è costante nella riflessione del Confessore. Esso tuttavia si appoggia su una fiducia nell'ontologia creaturale della creazione che la singolare storia di Cristo è venuto a rivelare e rinnovare per salvare l'uomo. La soteriologia non è ancora sbilanciata amartiocentricamente, ma è focalizzata attorno all'intenzione creatrice portata a compimento nell'energia e nella volontà piena delle due nature in Cristo.

II.1. *Dialogo con Rahner sull'unità ipostatica dalle e nelle due nature*

K. Rahner, in linea con la critica mossa al concetto di creazione moderno visto nel primo capitolo, accusa la cristologia della scolastica di aver concepito l'unità tra le due nature come frutto di due realtà giustapposte, l'una di fronte all'altra, cioè come unità unita (*geeinte Einheit*)²⁰. Invece, la natura divina, la stessa del Creatore, unisce in quanto fa esistere, realizzando la natura umana nella sua diversità. Tale diversità perciò non è motivo di giustapposizione (nestorianesimo) o contrapposizione (monofisismo), ma

¹⁹ Le riflessioni che seguono riprendono infatti A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 305-313. Cf anche le osservazioni di G. MOIOLI, «Cristologia», in L. SERENTHÀ (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. I, 640-643, cui rimanda Cozzi stesso.

²⁰ Per quanto segue sul pensiero del teologo tedesco cf K. RAHNER, *Saggi di cristologia e mariologia* (= Biblioteca di cultura religiosa 63), Paoline, Roma 1967², 60-61; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 314-319; J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 246-248.

fattore intrinseco alla costituzione dell'unità unità. Un'unità, perciò, che costituisce la differenza è anzitutto unità uniente (*einende Einheit*). L'analogia riscontrata tra il teologo tedesco il pensiero del Confessore in sede ontologica permane anche in merito alla considerazione dell'unione ipostatica del Figlio, poiché – come evidenzia Balthasar – per Massimo nell'unione ipostatica c'è un porsi di tesi (ipostasi del Figlio) e, tramite la stessa, di sintesi (ipostasi del Cristo), in quanto l'immanenza reciproca delle parti si realizza senza confusione nella distinzione, sì da poterla chiamare sintetica in quanto sintetizzante²¹; potremmo anche dire unita in quanto uniente.

In Massimo – aggiungerebbe Larchet – non bisogna perdere, tuttavia, l'unità dei punti di vista: in quanto unità unita, l'ipostasi composta risulta dalle due nature come il tutto dalle parti; in quanto unità uniente, l'enipostatizzazione non abolisce la differenza delle nature, ma, nella pericorese e nella comunicazione delle proprietà, rende possibile la realizzazione delle due nature²². La riduzione ad un solo punto di osservazione deriva dalla accettazione indiscussa di un presupposto errato comune²³: la concorrenzialità di fondo tra volontà divina e libertà umana. L'umanità di Cristo è conferma per Massimo che nell'enipostatizzazione la natura umana raggiunge quella pienezza rivelatrice e redentrice che abbiamo chiamato cataautonomia. Per dirla in termini rahneriani, per la natura umana nel Verbo incarnato vera autonomia e dipendenza nella prossimità sono tra loro proporzionali e raggiungono il loro grado supremo.

II.2. Dialogo con la cristologia olandese sulla piena umanità del Figlio

Per continuare il nostro confronto con la cristologia olandese, occorre una premessa metodologica. L'intento della teologia, nei suoi diversi momenti storici, è sempre l'esigenza di un ripensamento dell'originalità del dato di fede rispetto alle mediazioni culturali e alle deviazioni eretiche²⁴. Dal punto di vista di tale esigenza - non di un confronto diretto, né di una comunanza terminologica²⁵ – troviamo una convergenza tra il pensiero del Confessore (accanito nella polemica contro il monofisismo) e quello dei cristologi olandesi (alla ricerca di formulazioni comprensibili alla mentalità odierna) attorno alla valorizzazione dell'essere umano di Gesù²⁶.

Tale convergenza di intenti si trova però discorde nella sua esecuzione, in base a quanto già fatto emergere nel confronto tra Massimo e i cristologi olandesi nel capitolo I, vale a dire la convinzione di fondo che dualità (divinità e umanità) significherebbe

²¹ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 201-202.213-215.

²² Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 330-332.

²³ Non solo ad antiocheni e monofisiti al tempo di Massimo; questa opposizione è stata scritta continuamente nella storia della teologia con denominazioni diverse.

²⁴ Cf l'interessante approfondimento sulla dogmatizzazione del dato di fede in A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria* (= Nuovo corso di teologia sistematica 4), Queriniana, Brescia 2009, 267-275.

²⁵ Ad esempio, quando i cristologi olandesi contestano il modello calcedonese di staticità, in quanto giustappone le nature considerate come oggetti in sé, più che alla patristica greca mi pare chiaro che si rifacciano alla ricezione del dogma nella tradizione occidentale, in particolare nella versione moderna del manuale di cui sopra.

²⁶ Per quanto riguarda la cristologia olandese cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 319-326.

incompatibilità²⁷. Infatti, Schoonenberg afferma che l'enipostatizzazione, nella preoccupazione di affermare due nature in una persona divina preesistente, lascerebbe poco spazio alla storicità concreta di Gesù. Egli propone di invertire i termini, rilanciando una più antica cristologia dell'adozione, cioè di rimettere al centro la personalità umana di Gesù in cui la natura divina (anipostatica) sussiste in forma enipostatica. Secondo tale ipotesi, è la presenza piena e totale di Dio nell'uomo Gesù che rende possibile l'identificazione dinamica: «Gesù è Dio²⁸». Diversa è l'esecuzione della medesima istanza da parte di Massimo, secondo la convinzione di fondo che diversità non è opposizione. Per il Confessore l'enipostatizzazione è l'unica possibilità di sussistenza cataautonoma della natura umana con una sua propria volontà ed operazione. È proprio nella pericorese, nel sommo accordo, nell'essere divinamente mossa, che la natura umana viene conservata e riplasmata secondo la sua ontologia creaturale.

Se da una parte la critica olandese al modello calcedonese spinge ad una riscoperta delle fonti patristiche nel loro contesto più ampio e dinamico della riduzione statica che la storia ne ha fatto; d'altra parte queste stesse fonti (Massimo, nel nostro caso) anticipano l'insufficienza della soluzione olandese. Questa, infatti, va a ledere proprio il punto in cui Massimo aveva fondato la sua sintesi degli opposti, ovvero il rapporto tra persona divina e natura umana. Altrimenti, come egli ha mostrato nei testi visti sopra, si rischia una doppia caduta, a livello trinitario e cristologico, secondo due versanti. O Ario e Nestorio, oppure Sabellio ed Eutiche. Una conferma ci viene dalla dichiarazione *Mysterium Filii Dei*²⁹, che individua non solo l'errore cristologico, ma anche la ricaduta trinitaria della proposta olandese. Se abbiamo un'unica persona umana di Gesù, siamo sabelliani a livello trinitario e monofisiti ad un livello cristologico (una sola natura umana)³⁰; se la stessa persona è l'espressione suprema e definitiva della rivelazione divina in una persona umana, siamo ariani ad un livello trinitario e nestoriani ad un livello cristologico.

L'istanza olandese resta comunque da tenere: una piena valorizzazione dell'umanità del Figlio, in cui la sua singolarità non lo astragga dalla storia dell'umanità, ma anzi lo renda l'evento rivelativo e salvifico della verità dell'umano.

III. LA PERICORESE DELLE NATURE: SINTESI TRA UNITÀ E UMANITÀ

Dal confronto col suo contesto di riferimento e con due istanze della cristologia contemporanea si è focalizzato nel rapporto di unione che permette la distinzione tra persona divina e natura umana il fulcro del pensiero del Confessore. Il concetto elaborato dal nostro per dire la mutua e distinta realizzazione nel felice scambio (ἀπαλλαγή,

²⁷ Cf IVI, 324-325.

²⁸ IVI, 322-323.

²⁹ Cf PAULUS VI, S. Congregationis pro doctrina fidei declaratio *Mysterium Filii Dei*, 21 febbraio 1972 in *DH* 4520-4522.

³⁰ Inoltre, aggiungerei, la condizione del "Cristo olandese", priva di singolarità, verrebbe a coincidere con quella che per Massimo è la condizione dell'uomo divinizzato, la quale però è dischiusa, come visto sopra, solo grazie alla stessa singolarità di Cristo.

ἀντίδοσις) tra le due nature nell'ipostasi è il termine pericoresi (περιχώρησις)³¹. Così egli scrive nell'*opusculum* 7:

«indicò queste [operazioni naturali] perfettamente unite nella fusione e compenetrazione reciproca [τῇ πρὸς ἀλλήλας συμφύῃ καὶ περιχώρησει], così che mostrò una sola operazione per l'unione dello stesso Logos e della sua santissima carne; non naturale, né ipostatica, ma congeniale alle parti [συγγενῇ τοῖς μέρεσι]³²».

L'immagine più ricorrente per rendere l'operare divino umanamente e umano divinamente del Cristo è quello della spada al contatto col fuoco, che è resa tagliente essendo scaldata e tagliando riscalda³³. Massimo – evidenzia giustamente Balthasar³⁴ – giunge a questa elaborazione nel tentativo di impedire che l'incontro d'amore fra la natura divina e la natura umana schiacci la seconda riducendola ad una mera larva «apparenziale». Invece, l'incontro pericoretico svela e permette nella sua asimmetria (ipostasi divina – umano anipostatico) una congenialità reciproca. Si stabilisce così una corrispondenza, secondo il principio del *tantum quantum*, tra l'umanizzazione del Verbo e la divinizzazione dell'uomo³⁵;

«questo è il compimento della carità, la quale per sua grazia, per reciprocità relazionale e mutua attribuzione, fa in modo che le proprietà degli uniti e i nomi coinvolti [delle nature] si corrispondano reciprocamente. Fare l'uomo Dio e che Dio si chiami e si manifesti uomo in una sola mozione immutabile e volontaria³⁶».

In pratica, l'agire concreto di Gesù (operazione teandrica e τρόπος τῆς ὑπάρξεως) è luogo di rivelazione del divino e viceversa l'operare divino si dimostra come luogo della rivelazione dell'umanità³⁷. Per di più, la pericoresi delle due nature del Verbo rivela il

³¹ Massimo sembra essere il primo ad usare il sostantivo e il verbo in campo cristologico, cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 121-123; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 333-338.

³² S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 88A. Cf anche IVI, 4 in PG 91, 60B; ID., *Liber ambiguum*, in PG 91, 1320AB; ID., *Epistolae*, 12 in PG 91, 469A, dove si parla di un accordo (συνέρχομαι) fra le due nature. In IVI, 7 in PG 91, 1084C scrive: «l'uomo è Dio a causa della divinizzazione dell'uomo e Dio è uomo a causa dell'umanizzazione di Dio». Si definisce anche come «bello scambio» in ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 22 in PG 90, 317C; ID., *Mystagogia*, 24 in PG 91, 713B.

³³ Cf ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 338CD. Un'analisi della ricorrenza di tale immagine nell'opera del Confessore in J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 338-341.

³⁴ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 47.

³⁵ Cf L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 73-75.127-132.

³⁶ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 2 in PG 91, 401B. Cf anche ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 22; 42; 61 in PG 90, 317B-320A; 408D; 637D. Si sottolinea maggiormente l'asimmetria del movimento pericoretico in ID., *Ambiguum liber*, 3 in PG 91, 1056AC.

³⁷ Cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 121-122; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 338; J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 169. Non mi sento, tuttavia, di condividere l'opinione di H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 222-223, il quale fonda la pericoresi su un'identità ontologica dell'ipostasi, unità suprema e ontica che produce una trasformazione e un'assimilazione vicendevoli. Si è visto sopra, grazie alle intuizioni dello stesso teologo svizzero, che la concezione di una dimensione ontica dell'ipostasi è un punto liminare e intuitivo del pensiero del Confessore, punto di arrivo dalla pericoresi, più che suo fondamento categoriale ben definito. Credo che questa precisazione smorzerebbe le critiche che sia Völker, sia Larchet rivolgono alle intuizioni comunque ormai imprescindibili e geniali di Balthasar.

modo con cui Dio agisce nel cosmo sin dalla creazione, compenetrando tutto in modo da far essere tutto distintamente catautonoma, senza assorbirlo panteisticamente in sé³⁸.

III.1. Riflessione sistematica sul concetto di pericoresi

Nell'intuizione della pericoresi Massimo si riallaccia, portandolo al vertice, ad un filone del pensiero patristico conciliare dei primi secoli e lancia possibili agganci con la riflessione contemporanea, interessata – come visto – ad un riscatto dell'umanità del Figlio (olandesi) in un'unità ipostatica uniente (Rahner) nell'evolversi della storia concreta (Pannenberg).

Nel pensiero patristico conciliare già Ireneo aveva proposto l'immagine dell'unione nuziale tra Dio e uomo per descrivere il mistero dell'incarnazione. In seguito, di fronte alle possibili derive di Eutiche o (all'opposto) di un Teodoro di Mopsuestia, Leone Magno con la teoria dell'*admirabile commercium* intuisce che ogni natura opera ciò che le è proprio nella comunione con l'altra. Il rischio di una interpretazione antiochena di Calcedonia (neocalcedoniani), porta il Costantinopolitano II a precisare che l'unione non annulla ma costituisce la differenza, per quanto però la distinzione delle nature sia inintelligibile (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ). Il Costantinopolitano III, frutto postumo delle intuizioni e delle sofferenze del Confessore ricalibra una possibile recrudescenza monofisita, confessando che:

«La differenza delle nature in questa unica ipostasi si riconosce dal fatto che ciascuna natura, senza divisione o confusione, voleva e operava conformemente al proprio essere in comunione [κοινωνία] con l'altra [...] concorrono insieme [καταλλήλως συντρέχοντες] per la salvezza del genere umano³⁹».

Purtroppo, col passare del tempo, per affermare l'asimmetria, la reciprocità è andata sfumando. L'immagine del mirabile scambio permane nel campo della spiritualità⁴⁰, mentre in cristologia l'umanità di Cristo è nella sua costante eccezionalità rispetto all'umano passivamente asservita alla divinità, dedotta dall'unione ipostatica. Eppure – ribadisce Hünemann riprendendo Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno – la cristologia calcedonese urge al di là di sé, offrendo alla cristologia contemporanea una pista di ricerca quanto mai attuale: se la pericoresi è ontologicamente fondativa (unione ipostatica) dell'asimmetrica divinizzazione della carne (θέωσις, movimento ascendente di risposta) per l'umanazione del Verbo (κένωσις, movimento discendente), come il tempo e la storia, gli eventi e i fatti, della vita del Figlio tra noi hanno contribuito alla costituzione essenziale dell'identità dell'essere-sé e dell'essere presso l'altro dell'uomo

³⁸ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum liber*, 41 in PG 91, 1308C, dove si usa il termine pericoresi per descrivere il rapporto tra Dio e cosmo e le osservazioni di H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 237 su questo passo.

³⁹ Conc. (oecum. VI) *Costantinopolitanum III*, 7 novembre 680 – 16 settembre 681 in DH 558.

⁴⁰ Un bellissimo esempio lo si può ritrovare in S. BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS, *Sermones in Cantica*, II,3 in PL 90, 790D-791A, dove si paragona il bacio della bocca dell'Amato del Cantico al singolare e felice incontro tra umanità e divinità in Cristo.

Gesù⁴¹? Già Massimo, in linea prospettiva, con tutta la sua oscurità e urgenza, intuiva il problema dell'esistentivo⁴², sia per la stretta tensione tra λόγος, τρόπος e ὑποστάσις (ma solo ad un livello cristologico, non trinitario), sia nel tenere sempre presente nella sua riflessione il polo economico-soteriologico.

La riflessione odierna, perciò, esige un'integrazione del rapporto massimiano tra identità (ipostatica) e differenza (ontologica)⁴³ col rapporto tra identità e storia, sempre volendo tenere ferma la tensione polare tra teologia ed economia. La recente categoria di rappresentanza vicaria⁴⁴ (*Stellvertretung*), estesa dalla matrice trinitaria alla cristologia, mi pare possa venire incontro a questa esigenza di integrazione. Essa consiste, a livello formale, in una proporzionalità diretta di unità e diversità, per cui il rappresentato (l'enipostatizzato nel nostro caso) è tanto più se stesso quanto più assume il posto che il rappresentante (il Verbo) le schiude nel dono di sé. Lungo la sua vita terrena, fino alla Croce, il Figlio prende il posto dell'umanità peccatrice per dischiudere lo spazio non sostitutivo, ma costitutivo dell'essere proprio dell'umanità, ovvero lo spazio dei figli nel Figlio. Nella risposta di Gesù a Dio si realizza così e si manifesta la relazione in cui l'umanità ha la sua consistenza, il posto da occupare perché l'uomo diventi se stesso in verità. L'umanità da parte sua, volente per se stessa, non vuole più appartenere a sé, ma riconosce che nell'unica attività divina consiste la libertà suprema⁴⁵.

L'integrazione del rapporto identità-differenza con quello identità-storia pone però una domanda a cui Massimo non offre una risposta se non indirettamente: il Figlio è stato libero nella sua esistenza terrena, fino alla croce; o il suo agire fu costretto dal suo riceversi dal Padre e dal suo dischiudere lo spazio per gli uomini? Detto altrimenti, i due poli costanti della riflessione del Confessore (teologia ed economia) riducono l'ipostasi all'esecuzione di un programma già scritto?

⁴¹ Cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 124-125.134.143. La proposta di Hünemann è, sulla scorta della riflessione di B. Welte, di considerare il tempo come sottrazione (passato) e offerta (futuro), in cui l'uomo ritrova sé nell'apertura agli altri determinandosi di volta in volta. In tal senso, in Gesù si attua una certezza di fede in JHWH nel suo incondizionato partire dagli uomini; proprio nel mutamento l'essere sé ottiene e consegue in forma potenziata l'originarietà di se stesso: «nella dedizione dell'essere-sé agli altri e al mondo, che riceve le condizioni preliminari e la sua concreta misura in modo precostituito dalla situazione di volta ricorrente, traluce niente altro che la dinamica di Dio stesso» (IVI, 135). Da tenere in considerazione anche Cozzi che sostiene che la verità del Figlio è l'evidenza della storia di Gesù, anticipata nella vita di Gesù con la domanda («chi dite che io sia?») che chiede di interpretare ciò che accade con la sua comparsa sulla scena della nostra storia, realizzata poi nella novità della risurrezione, in cui Dio si identifica col Gesù vivente fra i suoi, cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 501-503.

⁴² Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 186. A mio modo vedere una tale prospettiva di ricerca era anche inibita dalla condanna del Costantinopolitano II nei confronti di Teodoro di Mopsuestia, secondo il pensiero del quale Cristo si è liberato a poco a poco dai sentimenti inferiori, divenendo migliore col progredire delle opere e perfetto nella vita, attraverso il Battesimo è stato stimato degno dell'adozione divina, fino a divenire con la risurrezione immutabile nei suoi pensieri e del tutto impeccabile, cf VIGILIUS, Conc. (oecum. V) *Costantinopolitanum II*, 5 maggio – 2 giugno 553 in *DH* 434.

⁴³ I termini sono ripresi da S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 91, 557D-560C.

⁴⁴ Su questo tema cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 341-345; ID., *Manuale di dottrina trinitaria*, 69-71. 842-849 e la bibliografia in nota.

⁴⁵ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 305.

CAPITOLO IV

LA VERITÀ NELLA LIBERTÀ DEL FIGLIO Dalla divinizzazione del cristiano alla προαίρεσις del Figlio

La libertà del Figlio non è tema direttamente affrontato nella cristologia del Confessore, sebbene si possa già ritrovare qualche spunto nel fatto che egli si sia contrapposto sul piano antropologico e cristologico rispettivamente a origenismo (capitolo I) e monotelismo (capitolo II), due modelli di pensiero che rischiavano di negare la libertà personale¹. In quest'ultimo capitolo, si giungerà perciò a trattare della questione in maniera indiretta. Nelle prossime pagine, la ripresa della libertà dell'uomo nel processo di divinizzazione in Cristo condurrà a riconoscere alcuni tratti della libertà del Figlio, per poi lasciare alle conclusioni alcune ipotesi interpretative e alcuni sentieri di elaborazione teologica.

I. LA LIBERTÀ DELL'UOMO NEL PROCESSO DI DIVINIZZAZIONE IN CRISTO

I.1. Uscire da sé ed essere fermi in sé: ὁσον-τοσουτον nella divinizzazione

Il processo di divinizzazione dell'uomo-microcosmo richiede, secondo Massimo, una collaborazione sinergica della libertà umana e della grazia divina. Si intende per divinizzazione il culmine di quel processo di mediazione polare (φυσικῶς μεσιτεία) cui è naturalmente chiamato l'uomo nel cosmo fin dalla sua creazione, operato mediante l'assunzione di un τρόπος conforme – secondo il suo “essere sempre bene” in Dio – al proprio λόγος e ai λόγοι delle cose. Attraverso le cinque sizigie sopra viste l'uomo compie un progressivo processo di spoliatura di sé², delle passioni naturali, dei vizi, della stessa conoscenza per rappresentazione (analogica e noetica)³, fino alla superconoscenza del superinconoscibile, conoscibile solo negli attributi e inconoscibile

¹ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 180-181.187.

² Per la descrizione di questo processo nei suoi dettagli si rimanda soprattutto allo studio di J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 159-163.392-393.495-518; ma anche cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 216-226.329-351.449-462; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 130-131.302-303; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 170-173.

³ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum de charitate centuria*, 4,44 in PG 90, 1324D, dove si descrive, secondo la terminologia dell'aristotelismo, la progressiva liberazione dalla carne, dalla concupiscenza, dall'irascibilità, dalla razionalità.

nell'essenza⁴. La natura umana, rapita dalla luce infinita di Dio, è chiamata a lasciare ogni forma e figura⁵ per diventare specchio dei λόγοι divini⁶, come cera calda totalmente ricettiva dell'impronta divina⁷. Non si tratta di passività fine a se stessa, ma un *pati divina*:

«Quando la mente accoglie le idee delle cose per natura è portata a modellarsi su ciascuna idea; contemplandole spiritualmente, si conforma variamente a ciascun oggetto contemplato; giunta a Dio, diventa del tutto senza forma e senza figura: infatti contemplando Colui che è semplice, diventa semplice e tutta quanta risplendente di luce⁸».

Tale stato di ἀπάθεια⁹ comporta una progressiva rinuncia alla propria volontà, un abbandono volontario della propria operazione naturale (ἐκχώρεσις γνωμική)¹⁰, in sintesi un'uscita da sé.

La libertà umana risulta quindi abolita nel processo di divinizzazione? Ricettività e passività non sono annullamento dissolvente la natura umana¹¹. Anzi – come nota Völker¹² – in Massimo si trova la coesistenza, secondo la sua tipica predilezione per la tensione polare, di due terminologie atte a descrivere lo stato divinizzato: l'“uscire da se stessi” e l'“essere fermi in se stessi”. In una mirabile sintesi tra il modello estatico dionisiano e lo schema ascensionale evagriano, il Confessore riconosce, infatti, una sinergia (asimmetrica) tra l'essere pervasi dalla grazia divina e il vertice dell'intelletto umano nella carità, descritta secondo il principio del *tantum quantum* (ὅσον-τοσοῦτον), sviluppo sul versante antropologico della περιχώρησις delle due nature in Cristo. Un mirabile passaggio degli *Ambigua* a proposito dell'ὅσον-τοσοῦτον permette di comprendere la valorizzazione che Massimo fa della libertà umana nel processo di divinizzazione.

«Essi [i divinizzati] con l'intermediazione della ragione fecero risalire fino all'intelletto la loro sensazione, che così possedeva solamente nella loro semplicità i logoi spirituali delle cose sensibili [...]; congiunsero la ragione all'intelletto che possiede i logoi delle cose; mentre [i logoi] portarono l'intelletto, purificato e reso libero dal moto rivolto a tutte le cose e dalla stessa attività naturale a lui conforme, nella sua quiete a Dio [...]; portando, per

⁴ Cf IVI, 2, 25-27 in PG 90, 992BD: «non ricercare la ragioni di ciò che è proprio Lui [...], ma, per quanto è possibile, indaga le ragioni di ciò che è intorno a Lui». Cf anche IVI, 1,87.96-100; 3,68.70; 4,1-3.5.7 in PG 90, 980D.981C-984A; 1037BC. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 534-545, ricollega i λόγοι dell'essenza inconoscibile alle energie divine increate, distinte da Dio ma allo stesso tempo increate, con un'esistenza indipendente dalle creature, conosciute per grazia e misticamente.

⁵ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 888CD.

⁶ Cf ID., *Epistolae*, 12 in PG 91, 504C-505D; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 46 in PG 90, 420C; ID., *Capitulum de charitate centuria*, 1,95; 4,76 in PG 90, 981C; 1068A.

⁷ Cf ID., *Capita Theol. et Econ. centuria*, 1,12 in PG 90, 1088B.

⁸ ID., *Capitulum de charitate centuria*, 3,97 in PG 90, 1301CD.

⁹ In ID., *Opuscula theologica et polemica*, 16 in PG 91, 184D-185A Massimo parla anche del raggiungimento di una pienezza del desiderio e di una cessazione del movimento. Cf pure ID., *Capitulum de charitate centuria*, 1,93; 4,91 in PG 90, 1217C; 1344C.

¹⁰ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 528-530.

¹¹ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 243.295-296; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 388-395.

¹² Cf ID., *Massimo il Confessore*, 449-456; qualche accenno anche in H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 80-81.

quanto era possibile, tutta intera l'immagine dell'uomo celeste e attirando a sé la manifestazione di Dio *nella misura in cui* [ὅσο ...τοσοῦτο], attirati da lui si collocarono insieme con lui. Dicono infatti [...] che Dio con il suo amore *tanto* si umanizzi per l'uomo *quanto* l'uomo si divinizza per Dio, se vi riesce, mediante l'amore; e che l'uomo nel suo intelletto venga trascinato da Dio verso la realtà non conoscibile, *tanto quanto* l'uomo con le sue virtù manifesta che Dio è inconoscibile per natura¹³.

Seguendo i passi segnati dal brano citato, si può anzitutto trovare una conferma di una visione non negativa in sé della creazione e persino della sensazione¹⁴. Già da questo dato si comprende che la divinizzazione non porta con sé il dissolvimento di ciò che è creato, a maggior ragione della libertà umana¹⁵. Difatti, nell'intenzione creaturale la libertà umana è posta nel cosmo secondo uno slancio ("essere") conforme, in tutti i suoi aspetti (persino sensibili), al Bene divino¹⁶.

In secondo luogo, emerge dallo stesso brano la necessità di una corretta attività di "mediazione liturgica" compiuta dall'uomo all'interno del cosmo¹⁷. Non vi è male negli esseri in sé, ma la trascuratezza delle tendenze e delle attività naturali e la diseducazione della ragione conducono l'uomo a sottomettersi alle passioni che opprimono la mente, fino all'abuso delle cose in un modo non conforme al λόγος¹⁸. Da ciò si ricava una conferma che la libertà umana non solo è riconosciuta, ma è anche esigita nel processo di divinizzazione secondo una scelta personale conforme al λόγος¹⁹.

Ma Massimo si spinge oltre, mostrando che la divinizzazione sarà analogica alla posizione assunta dal libero arbitrio e dalla volontà di ciascuno²⁰. L'apertura e la ricettività nei confronti del divino saranno proporzionali al grado di rinuncia volontaria (ἐκουσίως) a se stessi²¹. E viceversa, *tanto* la mente contempla le ragioni delle cose e vive presso Dio, *quanto* agisce secondo la sua natura sottomettendo le passioni al Λόγος. Tutelando pur sempre l'asimmetria e la totale gratuità dell'azione di Dio, si

¹³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Liber ambiguum*, in PG 91, 1113AC.

¹⁴ Cf anche quanto detto nel capitolo I e ID., *Capitulum de charitate centuria*, 2,15; 3,40.46; 4,66; in PG 90, 988CD; 1029A.C; 1064B.

¹⁵ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 168-169; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 638-640; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 221-226.282-283, accusa però Balthasar di dare troppa enfasi all'esaltazione del cosmo in Massimo.

¹⁶ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 162-163, altrimenti «l'Artigiano avrebbe la colpa di aver fatto un essere che si combatte per natura», cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 3 in PG 91, 50A.

¹⁷ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 246-248; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 174-178.387-388.562-563; L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 455-461.

¹⁸ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum de charitate centuria*, 2,32.52.76-77.82-83; 3,1.4.56; 4.45.73.76-77.85.91 in PG 90, 993D-996A.1001B.1008CD-1009A.CD; 1017A.CD.1033BC; 1057C.1065BC.1068AB.1069A.D; ID., *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 893C; ID., *Mystagogia*, 29 in PG 91, 716A: «senza educazione della ragione inevitabilmente l'anima scivola nel peccato».

¹⁹ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 174-175.

²⁰ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 243-246.278-279.290; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 647-652.

²¹ Di questo si trovano numerose attestazioni in S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, Prol. 40.59.61.64 in PG 90, 260D; 604BD; 628A; 728A.

riconosce all'uomo una necessaria partecipazione e libera iniziativa²². Come indica Völker²³, lo stoicismo è elevato allo Spirito e il misticismo è sviluppato moralmente: la divinizzazione non è uno stadio di estasi spirituale, né la meta di un percorso ascetico, ma una partecipazione continua alla donazione divina nella misura del nostro donarci. L'inabitazione trasfigurante della luce divina non solo conserva ed esige la libertà, ma è anche proporzionale al dischiudersi di questa.

Massimo, in altri testi rispetto a quello sopra riportato, leva un'ultima ombra di dubbio che potrebbe sorgere. In assoluta coerenza con la sua ontologia creaturale, nella passiva spoliazione e uscita da sé la natura divinizzata è esaudita e compiuta, in modo pienamente umano sta in sé. L'uomo trova la verità di sé (cataautonomia) nel proprio ritirarsi davanti a Dio²⁴: l'operazione umana è trasfigurata, trascesa in un *Aufhebung* cristiano soprannaturale (ὑπεροχή)²⁵:

«non si può attribuire nulla di irragionevole al logos della natura, che è sia legge naturale sia divina, quando accolga il movimento della volontà operante [ἐνεργουμένην τῆς γνώμης τὴν κίνησιν] in accordo con se stesso [καθ' ἑαυτόν]. [...] Giustamente la volontà [γνώμη] mossa secondo il principio della natura avrà l'operazione che si accorda in tutto con Dio²⁶».

Giungiamo così ad una prima conclusione provvisoria. Anche Cristo, veramente uomo, non può non aver acconsentito liberamente e compiutamente alla volontà divina, altrimenti sarebbe stato meno uomo di noi. Ma per comprendere il caso speciale della libertà di Cristo, non solamente uomo, occorre chiarire l'influsso del peccato sulla libertà dell'uomo (I.2) e l'azione salvifica compiuta da Cristo stesso a riguardo di tale ferita della libertà (I.3).

I.2. La libertà ferita: γνώμη e προαίρεσις

Dopo il peccato di Adamo, la natura umana è segnata storicamente, ma non ontologicamente, dalla tirannia di un potere che Massimo chiama "legge del peccato" (νόμος τῆς ἁμαρτίας)²⁷. Da quel momento, tutti gli uomini (tranne Cristo) venendo al mondo mediante generazione passionale, portano in sé, in qualche modo involontariamente, un peccato (fisico o generico)²⁸ caratterizzato da passibilità, corruzione e morte, che poi induce l'anima ad un peccato volontario. Infatti, da passibilità, corruzione e morte derivano la ricerca del piacere e la fuga del dolore in

²² Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 578-581.

²³ W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 421; Cf anche IVI, 9-10.318-329.362-369.

²⁴ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 166-168.244: «l'onnipotenza del divino fa assurgere e salva interamente nel divino ogni realtà, singola, personale».

²⁵ Cf IVI, 262-263; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 573-577.592-593; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 362-369.

²⁶ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 901D.

²⁷ Cf IVI, in PG 90, 904C.

²⁸ Queste le definizioni rispettivamente di H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 168-170.162-165; J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur*, 95-102. Sul medesimo tema cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 141-148. A. G. COOPER, *The body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified* (= The Oxford early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2007², 209-218.

assoluto²⁹, secondo un moto irrazionale e contrario al λόγος τῆς φύσεως³⁰. La bontà della natura creata non ne risulta compromessa, ma la mente vive in una percezione alterata della propria condizione di fronte a Dio e al mondo; si scopre in lotta e bloccata dalle passioni. Confusa a riguardo dell'origine ("essere") e del fine ("essere sempre") del proprio movimento, è spinta a sottomettersi alle realtà sensibili ("essere male")³¹.

Quali conseguenze ha la legge del peccato sulla libertà dell'uomo? Occorre anzitutto recuperare il processo della volontà, teso tra natura e ipostasi, tra volontà naturale e azione concreta, descritto nel capitolo II. Il peccato fisico agisce non a livello naturale (θέλημα φυσικόν), bensì nell'appropriazione esistenziale introducendo, come anticipato, una percezione alterata della propria disposizione volitiva: la diversità naturale (di volere, di operazione) rispetto a Dio è interpretata come opposizione. L'espressione di sé ("essere bene/ male") viene avvertita come antagonista alla propria origine e al proprio fine. Come si può constatare, l'opposizione polare e l'ontologia creaturale, fondamento della cosmologia di Massimo, sono incrinare nel loro stesso principio di sintesi costituente: la diversità è percepita come causa di opposizione³². Volendo semplificare la magmaticità del lessico massimiano³³, definiamo questo giudizio su di sé, su Dio e sul cosmo come gnomico:

«il male non risiede in nient'altro che nella differenza nei confronti del volere divino per la γνώμη della nostra volontà. Per questa differenza si introduce una quantità contraria e il numero che la mostra indica l'opposizione della nostra volontà gnomica rispetto a Dio³⁴».

La γνώμη riguarda perciò una determinata disposizione del τρόπος personale (non una spinta naturale)³⁵ non cataautonoma (anzi, in autonomia) secondo l'"essere male". Il τρόπος perde il suo valore di ponte tra ipostasi e natura e viene visto come entità di realizzazione autonoma, alla ricerca del piacere e in fuga dal dolore in assoluto.

Sotto l'impressione della γνώμη, la scelta concreta della libertà (προαίρεσις) di fronte alle singole situazioni si rivela fragile e corruttibile, esitante tra bene e male – come se fossero due piani equivalenti – nella valutazione dei mezzi al raggiungimento dei fini confusi dalla γνώμη³⁶. Le conseguenze di una προαίρεσις conforme secondo l'"essere male" saranno l'ignoranza, la filautia e la tirannia³⁷.

²⁹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, Prol.; 21; 59; 61 in PG 90, 260C; 604C; 628AD.

³⁰ Cf ID., *Capitulum de charitate centuria*, 2,16-17; 3,35 in PG 90, 989AB; 1028C.

³¹ Cf IVI, 1,85.91 in PG 90, 980C.981AB; ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 58 in PG 90, 593A.

³² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 94-95. Cf anche S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16 in PG 91, 193A (citato alla n. 88).

³³ Sia W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 152-153; sia J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 140.201-202, riscontrano la difficoltà nell'opera massimiana a distinguere chiaramente tra γνώμη e προαίρεσις. Sull'origine filosofica di questi termini cf L. MANCA, *Il primato della volontà*, 185-187.

³⁴ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 3 in PG 91, 56B.

³⁵ Cf ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 308D e l'analisi di J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 137-140.

³⁶ Cf ID., *Maxime le Confesseur*, 89-92; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 106.

³⁷ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 2 in PG 91, 397A; ID., *Capitulum de charitate centuria*, 2,35-37 PG 90, 1233CD; ID., *Quaestiones ad Theopemptum* in PG 90, 1396C.

In conclusione, per Massimo la libertà di scelta tra due opzioni ambivalenti è un frutto del peccato, di una γνώμη che fraintende il fine naturale e non riconosce con immediatezza i mezzi nella situazione concreta: un segno di indigenza piuttosto che di indipendenza, di autonomia piuttosto che di catautonomia³⁸. La libertà dell'uomo non è compromessa dalla legge del peccato, ma è sempre costretta a scegliere tra mezzi che appaiono erroneamente equivalenti contrastando una disposizione gnomica del volere che altera la percezione del proprio λόγος³⁹.

Giungiamo ad una seconda conclusione provvisoria. Se Cristo ha assunto una natura senza peccato, non aveva in sé γνώμη e quindi la sua προαίρεσις non era soggetta ad esitazione, fragilità e ambiguità⁴⁰. Nello stesso tempo, questo non equivale a dire che Cristo non fosse libero. Venuto al mondo senza generazione passionale, privo di peccato fisico, ha assunto su di sé le conseguenze del peccato (passibilità, corruzione, morte) ma, per la pericorese delle due nature, mai ebbe in sé un volere gnomico; così nella tentazione del deserto, nel Getsemani e sulla croce ha scelto liberamente (προαίρεσις) di compiere la sua azione di liberazione dell'uomo dal peccato.

I.3. Il Figlio incarnato e la divinizzazione: la libertà sanata dalla libertà di Cristo

Si è visto nel primo paragrafo che nel processo di divinizzazione è necessaria la collaborazione della libertà umana, la quale, però, - come appena detto nel secondo paragrafo - si trova in una tragica condizione segnata dal peccato. All'incrocio tra queste due affermazioni, che nella loro diversità sembrano impedire il processo di divinizzazione, Massimo inserisce l'incarnazione e la Pasqua di Cristo, via per la redenzione della libertà ferita⁴¹. Come si vedrà, anche in questo terzo passaggio della riflessione sul processo di divinizzazione, saremo condotti dal Confessore al nucleo incandescente, presupposto ma non esplicitato, della libertà del Figlio.

Assumendo un'umanità priva di peccato, Dio ha rivelato con chiarezza il fine del θέλημα φυσικόν⁴² di ogni natura umana, «non per togliere il volere naturale umano, ma quello passionale e contro natura e mostrare quello simile al nostro, libero dal peccato⁴³». Rivelando la vera natura dell'uomo, che il giudizio gnomico del peccato aveva offuscato, ha restaurato l'uomo in se stesso, dischiudendo lo spazio per la divinizzazione dell'uomo.

«O grande e davvero tremendo mistero della nostra redenzione! Poiché tanto da noi si esige quanto da lui nella misura in cui egli era umano secondo la sua natura, ma ci viene perdonato nella misura in cui, in forza dell'unione, egli era sovranamente l'umano⁴⁴».

³⁸ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 158.

³⁹ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 197-199.203-207.

⁴⁰ Cf D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ*, 148-153.

⁴¹ Cf IVI, 84-105; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 175.

⁴² Cf IVI, 159.

⁴³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 20 in PG 91, 241D-244A.

⁴⁴ ID., *Ambiguorum liber*, in PG 91, 1045B. Cf anche ID., *Quaestiones ad Thalassium*, 22 in PG 90, 320B: «l'incarnazione di Dio costituisce una garanzia certa della speranza della divinizzazione»; ID., *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 877D-880A.

Il passo appena citato degli *Ambigua* ci fa comprendere le due dimensioni inscindibili della riflessione di Massimo: da una parte la necessaria collaborazione della libertà, che d'altra parte deve poggiarsi sull'umanità divina rivelata dal Figlio incarnato, vista nei due momenti di incarnazione e redenzione. Il processo di divinizzazione è spazio aperto alla libertà dell'uomo in quanto sanata da incarnazione e passione, morte e resurrezione del Figlio.

L'incarnazione riapre la strada alla divinizzazione dell'uomo⁴⁵, dischiudendo lo spazio di un esercizio della libertà che si faccia imitatrice della misura dell'amore di Dio per gli uomini⁴⁶. L'incarnazione non sostituisce l'umanità ferita, ma rifonda una visione sinergica e non contrappositiva di grazia e libertà per la divinizzazione dell'uomo⁴⁷. Non per questo tutti sono a priori divinizzati allo stesso modo; ma, secondo il principio dell'ὅσον-τοσοῦτον, nella misura in cui la libertà della persona (ipostasi) si dispone virtuosamente e ricettivamente⁴⁸, come γνώμη e come προαίρεσις, alla grazia che è offerta da Cristo nei sacramenti e nella Scrittura⁴⁹. La salvezza, che è donata, deve essere in qualche modo ricercata e attuata. Grazie all'incarnazione, non v'è più il dominio della ricerca del piacere e la fuga dal dolore in assoluto, ma la possibile assunzione di un τρόπος e di una disposizione della γνώμη ad immagine del Figlio, come descrive Massimo nella *Mistagogia*:

«[e chiamava] figli coloro che, non per paura dei castighi né per desiderio delle promesse, con modo (τρόπος) e disposizione e abito dell'orientamento dell'anima verso il bello conforme nel giudizio (γνώμη) mai si separano da Dio come quel Figlio del quale è detto: "tu sei sempre con me, e le mie cose tutte sono tue"⁵⁰».

Non vi è più opposizione gnomica al divino⁵¹, ma nemmeno mutilazione di sorta della natura; l'anima sceglie di essere mossa dalle energie divine, ritrovandovi il suo "essere sempre bene"⁵². L'anima mossa da Dio (θεουργούμενος)⁵³ può "diventare Dio" – sia chiaro, non secondo il λόγος ma secondo il τρόπος⁵⁴.

⁴⁵ Cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 514-516; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 225-227; 445-448.

⁴⁶ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum de charitate centuria*, 1,29.61; 2,48 in PG 90, 965D.973A; 1000CD. Per quanto riguarda la critica cf W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 469-477.501-509; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 470-472.

⁴⁷ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 54; 59; 61 in PG 90, 520D; 608C.612D; 632A.

⁴⁸ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 234; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 60-62.160; W. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 194-195; L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 640-643; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 439-441; 657-659.

⁴⁹ IVI, 396-397.420-423.433; A. G. COOPER, *The body in St Maximus the Confessor*, 219-227.

⁵⁰ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, 24 in PG 91, 712A.

⁵¹ Cf ID., *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 880A; ID., *Opuscula theologica et polemica*, 7 in PG 91, 81D.

⁵² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 155-158; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 557-558.

⁵³ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 22 in PG 90, 320C-321A.

⁵⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 606-607.629-632, fa notare che, non casualmente Massimo, descrive lo stato divinizzato in Cristo secondo l'immagine già vista in cristologia del ferro e del fuoco.

Mi pare opportuno rilevare tre aspetti dello stato divinizzato in Cristo che rimandano dall'incarnazione alla redenzione pasquale. In primo luogo, su un piano ontologico, la catautonomia raggiunta dalla natura umana nella sua adesione al divino, è ricollegabile analogicamente alla cristologia di Calcedonia, dove l'inconfusione delle nature unite è sottolineata in parallelo e in equilibrio con la loro non separazione⁵⁵. In secondo luogo, su un piano della volontà, l'anima che si "nutre" direttamente dal Verbo⁵⁶ nelle scelte proairetiche, che rimangono pur sempre libere, non vivrà l'esitazione incerta tra direzioni che appaiono erroneamente come opposte ma, senza mediazione logico-discorsiva, misticamente e decisamente semplifica il processo di scelta per il bene⁵⁷. In terzo luogo, a livello operativo, il λόγος delle cose che si osservano è sempre misticamente trasparente alla mente del divinizzato, al punto da pensare come Cristo (il Λόγος) e in Cristo tutte le cose⁵⁸.

«Il pensiero di Cristo – che i santi ricevono secondo quanto è detto: *noi abbiamo il pensiero di Cristo* (1Cor 2,16) – non sopraggiunge con la privazione della nostra facoltà intellettuale, né come qualcosa che è aggiunto per completare il nostro pensiero, né come qualcosa che secondo l'essenza e l'ipostasi sarebbe trasferito in esso, ma come luce che illumina la potenza del nostro pensiero con la propria qualità e lo porta a operazioni simili alle sue. Io dico infatti che ha il pensiero di Cristo colui che pensa come lui e pensa lui attraverso tutte le cose⁵⁹».

Giungiamo ad una terza conclusione provvisoria. Questi tre aspetti dell'uomo divinizzato in Cristo (natura, volontà, operazione) rimandano – come sottolinea Balthasar⁶⁰ – alla misura con cui Cristo ha vissuto la sua umanità, alla libertà di Cristo nell'annientamento di sé, nella sinergia tra umanità e divinità del Verbo di fronte alla passione redentrice. Quindi, si potrebbe dire che il ruolo salvifico del Figlio, nel processo di divinizzazione dell'uomo, ne presuppone la libertà⁶¹. Siamo rimandati, come anticipato, dalla divinizzazione dell'uomo al suo fondamento nella Pasqua del Figlio. Con la sua libera scelta (προαίρεσις) intatta, invariabile, immutata e indivisibile, di fronte alla tentazione e alla croce egli ha liberato la natura umana dalla schiavitù del peccato e dai suoi effetti, vale a dire la passibilità, la corruttibilità e la morte⁶².

«Il nostro Signore e Dio raddrizzando questa passibilità e alienazione reciproche della natura, assunta integralmente la natura, ebbe egli stesso nella natura assunta la passibilità, dispose di essa secondo incorruttibilità nella προαίρεσις. Divenne secondo natura in ciò che era peccato passibile per noi, non conoscendo il peccato gnomico (γνωμικὴν ἁμαρτίαν), per l'immutabilità della προαίρεσις. Raddrizzò il passibile della natura per l'incorruttibilità della

⁵⁵ Cf IVI, 590-591; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 158-160; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 249.

⁵⁶ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 541-544.

⁵⁷ ID., *Maxime le Confesseur*, 118-120; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 110-112.

⁵⁸ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 545-551.

⁵⁹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum theol. et oecon. centuria*, 2, 83 in PG 90,1164B.

⁶⁰ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 241-243. Cf anche J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 447-451.

⁶¹ L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 286-287.

⁶² Cf IVI, 249-253; ID., *Maxime le Confesseur*, 113-115; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 229-231, L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 270-272.

προαίρεσις. La fine della passibilità della natura, cioè la morte, egli contraccambiò nell'inizio del rinnovamento conforme a natura verso l'incorruttibilità. [...]. Così per un solo uomo, Gesù Cristo, che non ha deviato la προαίρεσις dal bene, per tutti gli uomini [è giunto] il ritorno della natura dalla corruzione all'incorruttibilità⁶³».

I.4. Conclusione: dalla rivelazione salvifica alla libertà di Cristo

Volendo raccogliere le tre conclusioni provvisorie fin qui emerse, dalla divinizzazione dell'uomo si è rimandati alla questione cruciale (non affrontata direttamente da Massimo) della libertà del Figlio. Per essere uomo, come ogni uomo, la sua libertà era presente, non annichilita, ma anzi esigita nel suo agire fra gli uomini di fronte a Dio. In secondo luogo, egli non ebbe una volontà gnomica, frutto del peccato di Adamo, e quindi agì una scelta non caratterizzata da confusione, incertezza e ambivalenza, ma questo non lo rese meno uomo e meno libero. Anzi, volendo rivelare all'umanità il λόγος creazionale e volendo salvare dagli effetti del peccato, volontariamente assunse su di sé la corruttibilità della natura e mostrò una προαίρεσις libera e ferma nell'adesione alla volontà divina di fronte alla tentazione del male.

La pericoresi della volontà divina nell'incarnazione e della volontà umana nell'adesione lungo lo scorrere delle sfide della vicenda terrena di Gesù (fino alla morte di croce) è via verità e vita aperta alla libertà dell'uomo, salvata e chiamata a rispondere secondo il principio corrispettivo (alla pericoresi) dell' ὅσον-τοσοῦτον. Cristo compì una libera scelta al livello ipostatico, una προαίρεσις ferma e stabile verso il vero. Il rapporto costituente tra libertà della προαίρεσις e attuazione delle volontà naturali (θελημάτα φυσικά), tensione polare che conservi, riveli e salvi identità e libertà nella storia concreta, sarà oggetto d'indagine nel prossimo paragrafo.

II. LA LIBERTÀ DI CRISTO

II.1. La necessità di uno sguardo sintetico tra unione καθ'ὑπόστασιν e distinzione κατ'ἐπίνοιαν

In quest'ultima parte, volendo osservare più da vicino l'emergere della libertà ipostatica nelle e dalle volontà naturali, ci troviamo di fronte ad alcuni apparenti ostacoli posti dal pensiero del Confessore, che richiedono l'esplicitazione di una premessa previa allo sviluppo del discorso.

Il primo possibile ostacolo riguarda la descrizione che Massimo fa della natura umana, ora in accordo asimmetrico con la natura divina, ora sottomessa all'ipostasi divina. Parallelamente, ad assumere la natura umana è ora il Verbo, ora Dio in generale (natura, volontà, operazione divina)⁶⁴; sebbene si sia già accennato alla refrattarietà di Massimo ad una qualificazione intratrinitaria delle proprietà ipostatiche. Questi apparenti ostacoli sono invece i punti di forza di un pensiero di sintesi, in cui si concentrano in opposizione polare tensioni asimmetriche che il nostro pensiero gnomico ci fa percepire come oppositive, quando invece sono costitutive delle

⁶³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 42 in PG 90, 405D-407A.

⁶⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 312-314.

distinzioni proprie⁶⁵. Allargando lo sguardo, Massimo è capace di esprimere quella tensione polare, che il canone ha voluto conservare e tramandare, riproposta a livello scritturistico tra *θεολογία* paolina ed *οικονομία* giovannea⁶⁶; nella storia dell'*intellectus fidei* – come suggerisce Lévy⁶⁷ – è tensione tra la prospettiva teocentrica (metafisicamente proiettiva) della tradizione bizantina, e quella antropocentrica (metafisicamente prospettiva) della tradizione latina dopo Agostino; andando alle radici della storia del pensiero occidentale, è l'opposizione tra la tensione neoplatonico-mistica verso l'unità e la distinzione aristotelica. Accogliamo perciò i possibili ostacoli non come obiezioni, ma come inviti a sintonizzarci con l'unità polare del Confessore.

Il pensiero di Massimo ci invita, nel nostro caso, a non confondere le due volontà di Cristo con la libera scelta ipostatica (monofisismo), ma anche a non separare un uso autonomo della volontà umana dalla volontà divina (nestorianesimo)⁶⁸. La relativamente recente controversia cristologica tra il gesuita Galtier che riconosceva in Cristo l'esistenza di due coscienze e di due ego, e dall'altra parte la posizione di Parente e Xiberta, i quali lo accusavano di nestorianesimo psicologico riproponendo un unico soggetto cosciente di sé che ha assunto l'attività cosciente tipicamente umana, - come sottolinea Cozzi⁶⁹ – è dimostrazione di un'opposizione polare non mantenuta tra l'essere presso sé come uomo (natura umana-ipostasi divina) e l'essere sé presso Dio (ipostasi filiale – natura divina): «l'unione personale di Dio e uomo deve implicare una riflessiva coscienza di sé (autocoscienza) altrettanto intensa, anche se non oggettivata chiaramente⁷⁰». Ecco l'unità di sguardo a cui ci invita il Confessore. Quelli che sembrano ostacoli, sono in realtà inviti metodologici a pensare il libero appetito ipostatico (καθ'ὑπόστασιν) non come identificazione o giustapposizione della duplice volontà ed operazione naturale, ma come espressione costituente e costituita di questa⁷¹. Viceversa, l'attuazione delle nature è concepibile autonomamente solo κατ'ἐπίνοιαν, ma si realizza catautonomamente καθ'ὑπόστασιν, al punto che Massimo può arrivare a dire che l'uno risulta dai due, come le due sono costituite dall'uno come totalità⁷². Mantenendoci fedeli a questa opposizione polare, ci muoviamo a delineare qualche tratto della libertà filiale così come emerge in controluce nell'opera del Confessore.

⁶⁵ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 60-61.

⁶⁶ Cf IVI, 303.

⁶⁷ Cf A. LÉVY, «Manques de compréhension œcuménique? La Théologie des énergies divines de J.-Cl. Larchet: une discussion critique», *Istina* 55 (2011), 269-290: 290.

⁶⁸ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 114-120.

⁶⁹ Per una più ampia descrizione critica del dibattito cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 537-540.

⁷⁰ IVI, 540.

⁷¹ Nella complementare prospettiva occidentale la natura umana si muove per una sua volontà razionale ma, congiunta nella persona, si muove intrinsecamente ad essa per l'attuazione metafisica immediata. Anche in questa prospettiva non c'è autonomia delle attività umana, perché niente la natura umana può compiere se non per virtù della natura divina che la unisce a sé, cf C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 195.

⁷² Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 12 in PG 91, 493D.

II.2. *La προαίρεσις dal τρόπος τῆς ὑπάρξεως*

Cerchiamo di approfondire, alla luce di questa premessa, le caratteristiche di una προαίρεσις non condizionata da una volontà gnomica. La γνώμη, come visto sopra, a conseguenza del peccato originale è sempre unita alla persona umana⁷³. Pertanto essa non è posseduta da una natura umana enipostatizzata nel Figlio e priva di peccato fisico:

«[in Cristo] non ci sono due voleri in due consigli per così dire in lotta interna e in dissenso (μαχόμενον ἑαυτῷ) nei modi di pensare; questa differenza sui voleri gnomici (θελημάτων γνωμικῶν διαφοράν) diviene nella vita con l'entrata nel peccato e il nostro allontanamento da Dio⁷⁴».

Si possono descrivere secondo due versanti, negativo e positivo, le conseguenze per la προαίρεσις dell'assenza di γνώμη. In negativo, la προαίρεσις non presenta esitazione e tentennamento, mutevolezza e ambiguità di fronte alla scelta⁷⁵. In positivo, la scelta è decisa, chiara, determinata, senza mediazione di processi di ragione discorsivi (valutazione dei mezzi) tra direzioni che appaiono chiaramente nella conformità o difformità al λόγος τῆς φύσεως⁷⁶. Non c'è incertezza o dubbio, ma «soltanto un principio deiforme, strutturato sulla conoscenza divina, ed un unico movimento della volontà che sceglie la sola virtù⁷⁷».

Questa chiarezza ed univocità del movimento non rappresentano, in forza della premessa posta nel paragrafo precedente, un cedimento monofisita, ma richiamano da vicino quel luogo in cui le due nature trovano sommo accordo e intreccio mistico, vale a dire il τρόπος τῆς ὑπάρξεως⁷⁸. È in questo τρόπος che la natura umana trova la sua realizzazione cataautonoma, il suo “essere sempre bene”, tanto che Massimo la definisce αὐτεξούσιος (autopossedentesi), fonte di autodeterminazione in forza di questo legame⁷⁹. Il τρόπος τῆς ὑπάρξεως è il luogo della volontarietà e della libertà dell'obbedienza di Cristo di fronte alla tentazione, alla passione e alla croce. Non c'è lotta e dissenso, ma immediatamente e insieme all'alogicità del peccato e della morte è percepita la logicità della realizzazione cataautonoma della natura umana nell'abbandono all'azione della natura divina. Da qui la scelta libera e ferma, ma allo stesso tempo indeducibile, di fronte al Tentatore e al Getsemani⁸⁰. Il τρόπος τῆς ὑπάρξεως si rivela di fronte alla questione della libertà quel ponte capace di tenere

⁷³ Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 96-97.

⁷⁴ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 3 in PG 91, 56B.

⁷⁵ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 175-178; H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 229; D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ*, 154-162; B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 119-122.

⁷⁶ Cf IVI, 110-114.

⁷⁷ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Expositio orationis Dominicae*, in PG 90, 889D-892A. Nella medesima direzione anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.5: «Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos».

⁷⁸ Qui mi distanzio da B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 119-122.198-200, il quale, legando il τρόπος all'ipostasi, pensa che Cristo, non avendo volontà gnomica, non abbia neanche un τρόπος umano. Lo studioso, però, identifica questo ponte tra ipostasi e natura nel νοῦς.

⁷⁹ Cf IVI, 97-99; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 241-242.

⁸⁰ Cf ID., *Maxime le Confesseur*, 112-115.

insieme teologia ed economia, conservando l'identità delle nature e svelando l'unicità di una storia. In questa tensione, la libertà di Cristo non discerne sulla natura delle cose per poi prendere una sua decisione, ma la sua decisione svela (rivelazione salvifica) progressivamente la natura delle cose, portando su di esse lo sguardo del Dio con noi, e sana la percezione della libertà ferita dell'uomo, dischiudendo lo spazio per la sua sinergica divinizzazione. In questo aspetto, si ritrova in Massimo un precursore di quelle voci della teologia contemporanea che si sono interrogate sull'autocoscienza di Gesù nel dispiegarsi del tempo⁸¹.

II.3. Dal τρόπος τῆς ὑπάρξεως alla libertà nelle e dalle due nature

Il τρόπος τῆς ὑπάρξεως si potrebbe perciò configurare come luogo della libertà del Figlio, punto di intersezione tra natura (volontà e operazione) e ipostasi⁸². Per argomentare questa ipotesi, faccio due osservazioni: una sulla natura del τρόπος, l'altra sulla plausibilità di un rapporto tra τρόπος e libertà.

Sulla natura del τρόπος. Riprendendo quanto detto in precedenza, occorre precisare che il τρόπος non è semplicemente da collocarsi o sul piano della natura o della persona divina⁸³, altrimenti (in entrambi i casi) esso, alla fin fine, si ridurrebbe ad un modo divino impresso alla natura umana, privata pertanto di τρόπος⁸⁴. Invece, proprio per il suo valore di ponte onticamente rilevante nello stretto rapporto tra ontologia ed etica (cf ontologia creaturale), il τρόπος τῆς ὑπάρξεως è espressione escatologica ("essere bene sempre") dei due τρόποι, umano e divino (che dobbiamo supporre almeno κατ'ἐπίνοιαν), intrecciati misticamente, accordati pericoreticamente.

La plausibilità di un rapporto tra τρόπος e libertà. Si è visto nel primo capitolo che il τρόπος opera (spinta naturale potenziale) ed è operato (attuazione ipostatica singolare). Rischiano di spingermi oltre quanto indicato direttamente dal Confessore, mi sembra che il *pivot* tra questi due movimenti (operare/ essere operato) in tensione polare è

⁸¹ Cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 129-132, il quale afferma che per Cristo le diverse situazioni temporali erano trasparenti verso la loro origine divina in modo che l'incondizionato senso dei tempi emerge di volta in volta come avvenimento singolo, comunicando a tutti i tempi una nuova profondità e una nuova speranza. Anche Balthasar elabora la nozione strategica di "Überzeit", eterno non al di là del tempo, ma tempo reale animato-fondato dall'eterno riceversi del Figlio dal Padre e misurato dalle fasi della missione, per cui il Figlio si presenta come un attore che riceve la parte da recitare per la prima volta come "ispirato" scena dopo scena, parola per parola, obbedendo al Padre e dischiudendo una nuova dimensione del tempo, cf H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento* (= Già e non ancora. Opere di Balthasar 189), Jaca Book, Milano 1990², 35-38; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 548-552. Sulla stessa linea anche la riflessione sulla fede di Gesù, intesa come fedeltà totale del Figlio dell'uomo al Padre, data una volta per sempre e tuttavia sempre di nuovo attuata ad ogni istante, in modo capace da essere infusa anche in coloro che gli si affidano cf ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Morcelliana, Brescia, 1969, 49-51.

⁸² Simile affermazione è fatta da B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 122, a proposito della libertà, ma non del τρόπος τῆς ὑπάρξεως.

⁸³ Cf IVI, 197-198.

⁸⁴ Questo il rischio, secondo me, di A. LÉVY, *Manques de compréhension œcuménique?*, 280-282, il quale, pur avvertendo che la posizione di Larchet rischia di approdare al panteismo, non sottolinea il compimento portato alla natura ricettiva dal modo soprannaturale, vale a dire quello che io ho chiamato la realizzazione catautonomica.

proprio quel livello che la tradizione occidentale ha denominato come libertà⁸⁵. Mi conferma in questa ipotesi, in forza di quanto detto nella prima osservazione, il fatto che, se il *τρόπος* non implicasse un libero appetito, perderebbe la sua valenza economico-salvifica (essere operato ipostaticamente) e resterebbe solo una rivelazione teologica (operare naturalmente). Invece Massimo nella *Mystagogia* insiste:

«Gesù mio Dio e salvatore, completo per me, che mi salvò, il sempre pienissimo che non può mai uscir di se stesso, e me uomo mirabilmente restituisce a se stesso, o piuttosto a Dio, dal quale ho ricevuto l'essere, e verso il quale mi affretto. [...]. Questo si scopre vedendo in qual modo sia reso all'immagine ciò che è secondo l'immagine; quale sia la potenza del mistero della nostra salvezza, e per chi Cristo sia morto; e come ancora noi possiamo rimanere in lui ed egli in noi⁸⁶».

Credo perciò che solo grazie alla libertà del Figlio, il *τρόπος* possa essere considerato non solo punto di svelamento dello stato originario, ma anche di salvezza per l'umanità resa partecipe della redenzione⁸⁷: noi in Lui e Lui in noi. La libertà di Cristo potrebbe perciò essere considerata quale punto di rivelazione salvifica operata e operante il *τρόπος* secondo l'essere sempre bene di ogni natura umana, in forza della pericorese tra natura umana e natura divina singolarmente realizzata secondo l'ipostasi nel *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*.

La vicenda unica della libertà del Figlio potrebbe essere perciò intesa come luogo della rivelazione salvifica di un'unione che permette la diversità⁸⁸. Sviluppando una riflessione sul *τρόπος* del volere e sulla libertà (*ἐκουσία κινήσις*) nella *Disputatio cum Pyrrho*⁸⁹, Massimo riconosce come un unico modo di volere (*πῶς θέλειν*) possa rimandare a due voleri naturali (*θέλειν φύσεως*) e, viceversa, due voleri distinti si possano rivelare in un unico modo di volere e di usare, che delimita e differenzia un soggetto ipostatico dagli altri. Inoltre, questo modo di volere non definisce passivamente il soggetto, ma è espressione della sua libertà, dal momento che né nella

⁸⁵ Anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.1, definendo quella che per il Confessore è la volontà come *potentia voluntatis*, riconosce che il moto e l'atto della volontà *quandoque quidem* è naturale e necessario (è operato), *quandoque autem* provenendo dal libero arbitrio della ragione non è né necessario, né naturale (opera). E più avanti conclude: «determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus [...] non secundum quod est absolute considerata [natura], sed secundum quod est in tali hypostasi».

⁸⁶ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, in PG 91, 676BC. Cf anche ID., *Ambiguorum libri*, 42 in PG 91, 1317AC.

⁸⁷ Cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 178; simile concetto è espresso a proposito della fede di Gesù in ID., *Sponsa Verbi*, 72: «Egli può, quale uomo perfetto, rispondere a Dio con una fede che abbraccia e fonda in sé, in modo sublimato e prototipico, tutte le fedi dell'umanità; per essere anche l'alleanza incarnata dell'umanità con Dio. Egli non percorre tuttavia i due cammini alternandoli, ma contemporaneamente. Egli è la (ipostatica) identità di questi due cammini, e quindi l'alleanza sostanziale, il legame ontologico fra Dio e il mondo».

⁸⁸ Teniamo ben presente l'assioma cosmologico, rivelato in Cristo, e ribadito in questa ricerca sin dal primo capitolo: «se qualcosa è diverso, non per questo è in opposizione. Ciò che è in opposizione, appartiene al volere gnomico che si muove contro il λόγος; ciò che è differente, invece, è opera della natura retta dal Λόγος. L'uno mette in conflitto la natura, l'altro la costituisce» S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16 in PG 91, 193A.

⁸⁹ Cf ID., *Disputatio cum Pyrrho*, in PG 91, 293A-296A.

natura divina ed increata, né in quella intelligente e creata, ciò che è naturale è necessario, ma si dà sempre in un processo, già visto nel capitolo II, che porta dal volere naturale allo scegliere, agire e usare secondo un libero movimento (ἐκούσιον κίνεσιν). Questa seconda osservazione ci spinge a interpretare più approfonditamente la prima. L'unico τρόπος non è la giustapposizione di due voluti tra di loro concordi (in sé autonomamente considerati) nel “luogo neutro” dell'ipostasi⁹⁰. Il libero movimento ipostatico verso un unico voluto conserva, rivela e salva la pericorese delle nature; e, nello stesso tempo⁹¹, è la pericorese delle nature a dischiudere lo spazio della libertà ipostatica⁹², poiché – tornando alla conclusione del ragionamento di Massimo – entrambe le nature, l'umana e la divina, esigono la libertà del movimento del soggetto responsabile e libero da ogni determinazione necessitante⁹³. Perciò, possiamo dire che Cristo era libero non *nonostante* la differenza delle nature (e delle volontà e delle operazioni); neppure possiamo dire che la differenza delle nature (e delle volontà e delle operazioni) era conservata *nonostante* Cristo fosse libero. Invece, secondo il Confessore, si dovrebbe dire che *proprio* perché le due nature erano realmente distinte, nella pericorese secondo l'ipostasi, Cristo era libero; e, viceversa, *proprio* perché era libero conserva, rivela e salva le due nature⁹⁴. Quindi, la libertà del Figlio si colloca nello spazio dischiuso da un τρόπος τῆς ὑπάρξεως che è operato dall'intreccio mistico delle due nature e, allo stesso tempo, opera ipostaticamente una προαίρεσις.

II.4. Nella libertà dell'unico agente la verità delle due nature

Collegando le osservazioni raccolte in II.2. e in II.3., emerge che nella decisione non gnomica (cioè senza l'opposizione data dal peccato e senza procedimento logico) di Cristo viene conservata, rivelata e salvata la proprietà di ciascuna delle nature, senza scindere in una diade di persone l'identità ipostatica. Non è, perciò, schizofrenia o

⁹⁰ Cf anche C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 230-231, il quale sostiene che la comunione delle nature non si ha per semplice giustapposizione in un supposito, ma secondo una *ratio prima* la natura umana è strumentale a quella divina, e il fondamento ultimo è l'unità del supposito, per cui le operazioni umane di Cristo sono sempre teandriche.

⁹¹ Questa reciprocità proporzionale è veramente audace in Massimo e richiama, a mio modo di vedere, quanto intuisce K. Rahner sul rapporto tra coscienza di Cristo immediata (ma atematica) di essere Figlio di Dio e tematizzazione riflessa di tale coscienza nel dialogo con la reciprocità interumana, «una conquista di ciò che da sempre possedeva nel fondo della propria esistenza», cf K. RAHNER, *Saggi di cristologia e mariologia*, 233; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 540-542. Su questa stessa linea anche il documento COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, doc. *De Iesu autoconscientia*, 31 maggio 1986, n. 12 in *EV X*, 681-723.

⁹² Cf B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 97-98. 194-195.

⁹³ Massimo nel passo della *Disputatio cum Pyrrho* sopra riportato, cita una frase di Cirillo di Alessandria: «Niente di naturale è involontario nella natura intelligente», cf S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEP., *Apologeticum contra Theodoretum pro XII capitibus*, 405A-409A. Cf anche H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 197-198: «l'unità di libertà naturale e libertà personale innalza in certo qual modo la creatura al di sopra dell'antitesi tra necessità e libertà».

⁹⁴ Cf IVI, 287: «l'essere è essenzialmente realizzazione dinamica, Logos attualizzato e atto tendente al Logos, natura che si fa ipostasi e ipostasi che si dispiega attraverso la natura»; L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor*, 236-245.

opposizione l'affermazione del Getsemani. Infatti, afferma Massimo, Cristo ci rivela che rientra tra i movimenti e le proprietà della natura umana:

«essere, vivere, muoversi, pensare, parlare, sentire, nutrirsi, dormire e riposare, non soffrire, non morire e, insomma, avere perfettamente le disposizioni di ciò che costituisce la natura e rifiutare ciò che le danneggia⁹⁵».

Nella decisione, la natura umana non è ridotta a mero strumento nelle mani della divinità, anzi Massimo la definisce come collaboratrice (συνεργάτις) con tutte le sue proprietà. La libera operazione teandrica è perciò concausata dall'intera natura umana⁹⁶. Cristo non sceglie di andare incontro alla sua passione *nonostante* la volontà naturale di non morire, ma nella sua scelta mostra che essa è presente, senza confusione, nella somma coesione e unione con la volontà divina⁹⁷. Senza giudizio gnomico (valutazione dei mezzi), egli ha la percezione immediata del fine assoluto, cioè che nell'acconsentire alla volontà divina sta la realizzazione catautonomica della volontà umana (non morire), che egli così può rivelare, confermare e salvare⁹⁸. Per questo sceglie liberamente di obbedire al Padre.

«Mostrava infatti realmente impressa in sé stesso la nostra [umanità] mediante la momentanea lotta naturale, per liberarci anche da questa e confermare la natura della propria carne e compiere per tutti l'economia pura da ogni apparenza; e subito dopo aver mostrato il grandissimo impulso contro la morte, [mostra] la somma coesione e unione della volontà, dell'umana (in lui) con la propria (sua e del Padre), nell'acconsentire e dire: "non la mia volontà, ma la tua sia fatta". Con questa allontanava la divisione, con quella la confusione⁹⁹».

Nel succedersi degli eventi e con le apparizioni del Risorto, infatti, il discepolo comprenderà che questa era la via per la resurrezione, perché quel desiderio naturale di non morire fosse conservato, realizzato e partecipato a tutti gli uomini schiacciati dal terrore della morte¹⁰⁰.

⁹⁵ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16 in PG 91, 196A. A questi movimenti possiamo aggiungere anche le conseguenze dell'attività psicologica della natura stessa, cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 538-539. Sull'autonomia dell'attività psicologica propria della natura umana cf anche C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 156.

⁹⁶ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 244-246. Larchet, però, avendo ricondotto il τρόπος sul versante della natura, vede questa collaborazione ad un livello solo ontologico, rischiando di perdere l'aspetto ipostatico della libertà.

⁹⁷ C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 216-218, interpretando Tommaso proporrà la presenza di due azioni della natura umana, una procedente dalla forma naturale, l'altra strumentale dalla forma e della virtù (divina) raccolta.

⁹⁸ Cf J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 243. Mi sembra molto simile a questa posizione sulla valutazione del fine assoluto quella di S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.6, per quanto l'Aquinate ascriva la volontà di non morire non tanto ad una rivelazione della realtà della natura umana, quanto – citando Giovanni Damasceno – al beneplacito della natura divina, che lasciava la natura umana muoversi secondo le proprie tendenze.

⁹⁹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 16 in PG 91, 196A

¹⁰⁰ Cf L. GRANADOS, *La synergie en San Máximo el Confesor*, 292-295; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 557-559: «l'esistenza umana di Gesù rivela la verità dell'uomo, ma questa verità è perfetta in lui perchè sostenuta, nella sua profondità ultima, dalla verità di Dio, pienamente manifestata nella risurrezione di Gesù e rivelatasi come "da sempre"».

Nella libertà di azione di un unico agente trova rivelazione salvifica la piena divinità di Cristo e la piena umanità cataautonoma, vera interpretazione dell'essere umano in quanto destinato alla comunione col Λόγος e rivelazione dell'essere divino, senza confusione e assorbimento tra i due. La verità delle due nature è rivelata nella libertà d'azione dell'unica ipostasi¹⁰¹, punto di incontro tra teologia ed economia, differenza delle nature e identità ipostatica, identità filiale e storia, verità e libertà, storia e salvezza.

¹⁰¹ Cf S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, 15 in PG 91, 556AD. Cf anche B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà*, 187-189.

CONCLUSIONI

La ripresa di tre temi ricorrenti all'interno dei quattro capitoli credo che possa sintetizzare il contenuto di quanto si è detto a riguardo dell'ipostasi del Figlio nel pensiero del Confessore e allo stesso tempo aprire alcuni sentieri di riflessione teologica che sono sottesi o urgono al di là di quanto direttamente scritto da Massimo.

I. TRA TEOLOGIA ED ECONOMIA: DAL ΤΡΟΠΟΣ ALLA LIBERTÀ ΚΑΤ'ΕΠΙΝΟΙΑΝ

In tutti e quattro i capitoli si può riscontrare il ricorrere di un'opposizione polare in sé non conclusa, dove l'unione permette non solo la distinzione, ma anche l'apertura. Si è riscontrato questo procedimento nel rapporto tra λόγος e attuazione morale particolare nel I capitolo; tra la doppia natura (volontà e operazione) e unica operazione teandrica del Figlio nel II capitolo; tra Trinità ed economia salvifica nel III capitolo; tra energia divina divinizzante e umanità divinizzata nel IV capitolo.

Una peculiarità di tali tensioni è la presenza di un'asimmetria tra i due poli che non confonde, né separa, ma permette l'unione. Vi è un elemento che è paradossalmente tesi e sintesi, come si è visto tra “essere” ed “essere sempre” nel primo capitolo; tra ipostasi preesistente ed ipostasi composta nel II capitolo; tra pericorei e catautonomia nel III capitolo; tra uscita di sé e rimanere presso di sé nel IV capitolo.

L'asimmetria di tale tensione permette l'unione senza separazione e senza confusione e non la chiude in sé, ma la apre ulteriormente e indeducibilmente in due direzioni, teologica ed economica: la sovremenza inessenziata di Dio e il τρόπος del microcosmo che è l'uomo, nel I capitolo; la rivelazione e la salvezza nei capitoli II e III; l'incarnazione e il principio dell' ὅσον-τοσοῦτον nel capitolo IV.

Evidentemente vado semplificando la magmaticità di un pensiero monumentale quale quello del Confessore, eppure credo che si possa affermare che non siamo di fronte ad una rigorosa geometria concettuale, bensì queste aperture date dalle tensioni polari ritrovano concentricamente (come sistole) ed ec-centricamente (come diastole) il loro nucleo incandescente nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως del Figlio, luogo che, come ho provato a dimostrare, apre il varco alla libertà del Figlio. Tale luogo non è direttamente tematizzato dal Confessore ma, come visto nei capitoli II-IV, emerge come punto liminare della sua riflessione, privo di una sua esplicitazione sistematica a livello trinitario (il τρόπος del Padre e dello Spirito). Eppure – come indicava Hünemann – la riflessione del Confessore “esige” la messa a tema dell'emergere della libertà del Figlio dentro gli eventi, come ci testimonia l'*Opusculum* 8.

«Non essendo portato ad agire da qualche necessità o costrizione naturale come noi, Egli intrecciava l'operazione divina con la sua umana secondo la natura, e nessuna andava senza l'altra, ma fatte conoscere l'una attraverso l'altra e con l'altra per la loro indissolubile unione [ἐν ἀλλήλαις τε καὶ δι' ἀλλήλων συμφυῶς γνωριζόμενας διὰ τὴν ἄλυτον ἑνωσιν]. Comprendendole tutte e due in una voce unitaria, [Dionigi] le enuncia perifrasticamente [...] poichè non era né mero Dio, né semplice uomo¹».

Il τρόπος τῆς ὑπάρξεως è perciò sintesi di due piani, teologico ed economico, necessariamente coimplicati: l'accordo naturale (maggiormente espresso dal Confessore) e l'identità ipostatica. Larchet ipotizza di distinguere, in questo senso, tra un accordo naturale (συμφυία) e uno intenzionale (σύννευσις), dato dalla pericorese delle volontà in atto². Recentemente, Lévy, ha messo in discussione il modo con cui Larchet collega essere ed energie, proponendo una distinzione tra questi due piani decisiva solo κατ'ἐπίνοιαν³. Raccogliendo quest'osservazione, si potrebbe pertanto concludere che in Massimo lo spazio dischiuso tra accordo pericoretico e unione ipostatica lascia supporre κατ'ἐπίνοιαν la presenza di una libertà nell'attuazione terminativa⁴ della dinamica pericoretica.

II. NELLA SCELTA LIBERA LA CATAUTONOMIA DELLA NATURA UMANA

Un altro tema ha percorso il nostro studio: quello che ho denominato come cataautonomia, ovvero la scoperta da parte di ogni essere della propria autosussistenza nella sua eterosussistenza dal divino riconosciuta come originaria e perseguita moralmente. All'inizio del IV capitolo, si è visto che nel processo di divinizzazione l'uomo trova la verità di sé (cataautonomia) nel proprio ritirarsi davanti a Dio: l'operazione umana è trasfigurata, trascesa in un *Aufhebung* cristiano soprannaturale (ὑπεροχή), dove trova la sua realizzazione. Tale realizzazione si attua dinamicamente nella storia in una scelta libera conforme alla propria origine creaturale.

Il fondamento di tale principio scritto nella creazione è rivelato nel Figlio, dove – come si è visto nel capitolo II - il λόγος umano si riconosce compiuto nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως dell'ipostasi divina. Nel III capitolo abbiamo esplicitato, nel confronto tra Massimo e le istanze della teologia olandese, che l'enipostatizzazione è l'unica possibilità di sussistenza cataautonoma della natura umana con una sua propria volontà ed operazione. Alla fine della nostra ricerca abbiamo potuto riconoscere che c'è una proporzionalità diretta tra la realizzazione cataautonoma della natura umana divinamente mossa dal Verbo e la προαίρεσις storico concreta del Figlio. Dobbiamo inoltre rilevare che Massimo, per descrivere nei suoi diversi piani il principio della cataautonomia, utilizza la stessa immagine del ferro e del fuoco, sia parlando del cosmo, sia parlando di Cristo, sia parlando dell'uomo divinizzato.

¹ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, 8 in PG 91, 196A.

² Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 359-361.

³ Cf A. LÉVY, *Manques de compréhension œcuménique?*, 287-289

⁴ Riprendo questa terminologia da C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 199.

Come sostiene Larchet, la divinizzazione della natura umana in Cristo non si dà solo al momento della generazione non passionale⁵, ma (per il contatto intimo che l'incarnazione stabilisce) dentro le situazioni della storia⁶, dove la libertà del Figlio percependo immediatamente e aderendo liberamente alla volontà del Padre, rivela la realizzazione cataautonoma della natura umana. La sua libertà non consiste in una valutazione tra diversi modi possibili di realizzazione del proprio destino, non dipende dagli eventi storici, ma si dà negli eventi storici, di situazione in situazione, sempre già superata nella sottomissione libera al volere di Dio, fine percepito immediatamente come conforme all'origine e al destino delle proprie nature⁷. L'operazione teandrica si dà per una scelta libera in cui il Verbo attua cataautonomamente la natura umana nell'unità dell'ipostasi⁸.

Volendo suggerire una prospettiva teologica, potrebbe essere categoria sintetica (riscoperta dalla teologia del '900) del rapporto tra cataautonomia della natura e scelta libera del Figlio la fede di Gesù, punto di incrocio tra identità personale e missione salvifica. Secondo tale nozione, nelle singole circostanze si rivela il libero affidamento del Figlio al Padre, in cui Gesù si riceve totalmente da Dio e a lui si consegna, anticipando la venuta escatologica di Dio e fondando così relazioni nuove con i discepoli (il Regno)⁹. La fondazione salvifica di questa relazione tra Dio e uomo ci rimanda al terzo e ultimo passaggio.

III. VERAMENTE E PERCIÒ LIBERAMENTE (E VICEVERSA): RIVELAZIONE SALVIFICA

La rivelazione salvifica è il terzo tema che ha accompagnato la nostra ricerca. Il Figlio nella sua singolare umanodivinità ha rivelato il volto di Dio e il volto dell'uomo, così come era sin dall'origine dei tempi (cf capitolo I). Questa rivelazione nella sua singolarità ha salvato (cf capitolo II) l'uomo dalle conseguenze del peccato che spingeva a pensare gnomicamente che diversità volesse dire opposizione, a maggior ragione nella differenza abissale tra Dio e uomo. Il Figlio con l'incarnazione, la croce e la resurrezione ha perciò rivelato (teologia) salvando (economia) e ha salvato rivelando e dischiudendo all'uomo lo spazio della sua libertà.

La rivelazione salvifica, tesa tra teologia ed economia, ci ha rivelato la nostra natura e ha aperto le porte della libertà di ciascun uomo alla salvezza. La verità della piena umanità (enipostatizzata) nella libertà del Figlio è via alla divinizzazione di tutta l'umanità. Ecco la rivelazione salvifica: vero Dio e

⁵ Cf J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 286-288.

⁶ Cf P. HÜNERMANN, *Figlio di Dio nel tempo*, 133-137.

⁷ Su questo tema cf H. U. VON. BALTHASAR, *Liturgia Cosmica*, 232-233; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 547; J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, 162.

⁸ Cf C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, 217. L'autore si spinge dove Massimo non arriva ancora, ma la sua tesi è affascinante: la natura umana attualizzata conferiva al Verbo ciò che la sua natura divina non gli conferiva: essere principio delle azioni distintamente dal Padre e dal Figlio.

⁹ Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 535-536: n.13; H. U. VON. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 1969, 49-51.55.

vero uomo; perciò liberamente Figlio, e viceversa. Non fu libero nonostante fosse uomo e Dio, come non fu Dio e uomo anche se fu libero - come ci vorrebbe far credere il nostro pensiero soggetto al peccato di Adamo.

Il Figlio ci rivela quel volto della verità che è passione per la libertà, capace di generare e mantenere nella sua unità la *coincidentia oppositorum*¹⁰. Il volto della verità è la libertà dell'amato. Perciò il Figlio sceglie liberamente di andare a morire. Viceversa, è proprio la libertà del Figlio fino alla morte che manifesta il volto di quella verità in azione fin dalla creazione, capace di porre l'altro da sé nella sua unica libertà. La verità dell'amore di Dio per l'uomo si rivela salvificamente nella crescente catautonomia dell'amato. L'unione più eccelsa di amante e amato, di Dio e uomo, in Cristo ci rivela salvificamente che tanto più l'unione cresce, quanto più la libertà aumenta: la verità del Dio Trinitario nella libertà del Figlio; la verità del Figlio incarnato nella libertà di chi crede in Lui.

¹⁰ Cf ID., *Liturgia Cosmica*, 223-224.294.

BIBLIOGRAFIA

FONTI DI CONSULTAZIONE

DENZINGER, HEINRICH, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (= Strumenti), ed. P. HÜNERMANN, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995.

ENCHIRIDION VATICANUM, Edizioni Dehoniane Bologna.

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, *Series graeca*, ed. J.-P. MIGNE, 162 voll., Paris, 1886-1928.

_____, *Series latina*, 226 voll., ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1844-1974.

TOMMASO D'ACQUINO, *La somma teologica. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani. Testo latino dell'edizione leonina*, 34 voll., Casa editrice Adriano Salani, Roma, 1949-1975.

TESTI DI MASSIMO IL CONFESSORE TRADOTTI IN LINGUE MODERNE

MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, ed. C. MORESCHINI, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2003.

_____, *Capitoli sulla carità* (= Verba Seniorum 3), ed. A. CERESA-GASTALDO, Editrice Studium, Roma 1963.

_____, *In tutte le cose la "Parola"* (= Padri della Chiesa: volti e voci 5), edd. L. CREMASCHI – B. MARIANO, Edizioni Qiqiaon Comunità di Bose, Magnano 2008.

_____, *Lettres* (= Sagesses chrétiennes), edd. J.-C. LARCHET – E. PONSOYE, Les Éditions du Cerf, Paris 1998.

_____, *La Mistagogia ed altri scritti*, ed. R. CANTARELLA, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1990².

_____, *Meditazioni sull'agonia di Gesù* (= Collana di testi patristici 50), ed. A. CERESA-GASTALDO, Città Nuova Editrice, Roma 1996².

_____, *Opuscoli teologici e polemici* (= Mappe 8), ed. B. DE ANGELIS, Pardes Edizioni – Dehoniana Libri, Bologna 2007.

_____, *Questions à Thalassios* (= Collection l'Arbre de Jessé), edd. J.-C. LARCHET – E. PONSOYE, Les Édition de l'Ancre, Paris 1992.

_____, *Umanità e divinità di Cristo* (= Collana di testi patristici 19), ed. A. CERESA-GASTALDO, Città Nuova Editrice, Roma 1979.

Per il testo originale delle opere di Massimo si rimanda a PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, *Series graeca. Tomi XC-XCI*, citato nel corso dell'opera con l'abbreviazione PG.

STUDI CRITICI

BALTHASAR, HANS URS VON, *Il tutto nel frammento* (= Già e non ancora. Opere di Balthasar 189), Jaca Book, Milano 1990².

_____, *Massimo il Confessore. Liturgia Cosmica* (= Già e non ancora. Opere di Balthasar 16), Jaca Book, Milano 2001.

_____, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Morcelliana, Brescia, 1969.

BATHRELLOS, DEMETRIOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor* (= The Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2004

BRAMBILLA, FRANCO GIULIO, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2009³

COOPER, ADAM G., *The body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified* (= The Oxford early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2007².

COZZI, ALBERTO, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia* (= Teologia. Strumenti), Cittadella editore, Assisi 2007.

DE ANGELIS, BERNARDO, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore* (= Quaderni dell'Assunzione), Armando Editore, Roma 2002.

GATTI, MARIA LUISA, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso* (= Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica: sezione di metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica 2), Vita e Pensiero, Milano 1987.

GRANADOS, LUIS, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano* (= Studi sulla persona e la Famiglia – Tesi 10), Cantagalli, Siena 2012.

HÜNERMANN, PETER, «Figlio di Dio nel tempo, abbozzo di un concetto», in L. SCHEFFCZYK (ed.), *Problemi fondamentali della cristologia oggi* (= Quaestiones disputatae), Morcelliana, Brescia 1983 113-143.

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (= Cogitatio Fidei 194), Les Éditions du Cerf, Paris 2009².

- _____, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (= Cogitatio Fidei 208), Les Éditions du Cerf, Paris 1998.
- LÈVY, ANTOINE, «Manques de compréhension œcuménique? La Théologie des énergies divines de J.-Cl. Larchet: une discussion critique», *ISTINA* 55 (2011) 269-290.
- MANCA, LUIGI, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore* (= Scaffale Aperto - Filosofia), Armando editore, Roma 2002.
- MEYENDORFF, JOHN, *Cristologia ortodossa* (= Teologia oggi 22), AVE, Roma 1974.
- MOIOLI, GIOVANNI, «Cristologia», in L. SERENTHÀ (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 4 voll., Marietti, Torino 1977, vol. I.
- MOLARI, CARLO, *De Christi ratione essendi et operandi: recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliore doctrinam de ordine operativo* (= *Mysterium: Theologiarum Dissertationum Series; Edita Theses ad lauream in S. Theologia / Pontificia Universitas Lateranensis* 2), Officium Libri Catholici, Romae 1957.
- RAHNER, KARL, *Saggi di cristologia e mariologia* (= Biblioteca di cultura religiosa 63), Paoline, Roma 1967².
- RENCZES, PHILIPP GABRIEL, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur* (= Cogitatio Fidei 229), Les Éditions du Cerf, Paris 2003.
- SCHOONEMBERG, PIET, *Un Dio di uomini: questioni di cristologia* (= Biblioteca di teologia contemporanea 9), Querianiana, Brescia 1973².
- SESBOUË, BERNARD – WOLINSKI, JOSEPH, «ed.», *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza. I-VIII secolo. Dio, la Trinità, Il Cristo, l'economia della salvezza*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- THUNBERG, LARS, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, (ed. A. M. ALLCHIN), OPEN COURT, Chicago and La Salle 1995².
- TOLLEFSEN, TORSTEIN THEODOR, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (= The Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, New York 2008.
- VÖLKER, WALTER, *Massimo il Confessore maestro della vita spirituale* (= Temi metafisici e problemi del pensiero antico 111), Vita e Pensiero, Milano 2008.

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO I	
LA SINTESI DEL COSMO.....	5
<i>I. L'opposizione polare a livello cosmologico e antropologico</i>	<i>5</i>
<i>I.1. Il rapporto λόγος τρόπος</i>	<i>6</i>
I.1.1. Il λόγος in rapporto al Creatore (τῆς φύσεως)	6
I.1.2. Il λόγος in rapporto all'essere creato (τρόπος)	7
<i>I.2. Essere, essere bene / male, essere sempre</i>	<i>8</i>
<i>I.3. Un movimento in sé compiuto in quanto in sé non conchiuso</i>	<i>9</i>
<i>II. Approfondimento sistematico</i>	<i>9</i>
<i>II.1. La bontà dell'essere in quanto creato.....</i>	<i>9</i>
II.1.1. L'uomo immagine di Dio e microcosmo	10
II.1.2. La "catautonomia" come finestra di dialogo con la teologia occidentale	13
<i>II.2. Ontologia della creaturalità: accordo cosmico e attuazione etica singolare.</i>	<i>14</i>
<i>II.3. In dialogo con la teologia contemporanea.....</i>	<i>15</i>
II.3.1. La cristologia olandese.	16
II.3.2. La partecipazione e la realizzazione dell'uomo	16
II.3.3. Una visione dinamica, ma non fenomenologica (Pannenberg)	17
<i>II.4. Conclusione.....</i>	<i>17</i>
CAPITOLO II	
LA SINTESI DEL CRISTO	19
<i>I. Introduzione alla controversia monotelita-monoenergetica</i>	<i>19</i>
I.1. La storia della controversia	19
I.2. Piccola puntualizzazione lessicale.....	21
<i>II. Esposizione del pensiero di Massimo su volontà ed operazione</i>	<i>23</i>
<i>II.1. Nel Cristo λόγος e τρόπος, volontà e operazione pienamente umani</i>	<i>23</i>
II.1.1. La mozione divina sull'umano: un τρόπος ipostatico pienamente umano	24
II.1.2. La pericorese di due operazioni e/o un'operazione teandrica?	25
<i>II.2. L'alterità non è opposizione, ma rivelazione (teologia) di salvezza (economia) nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως.....</i>	<i>27</i>
II.3. I λόγοι nel τρόπος τῆς ὑπάρξεως: passi evangelici e una metafora	27
II.3.1. Un punto di confine: l'agire storico concreto del Figlio	29

<i>III. La singolarità di Cristo: l'assunzione della passibilità umana per l'economia salvifica</i>	30
<i>III.1. La differenza tra Cristo e l'uomo divinizzato</i>	31
CAPITOLO III	
PERSONA DIVINA E NATURA UMANA.....	33
I. Il contesto della riflessione di Massimo.....	33
I.1. Tra teologia ed economia verso il <i>τρόπος τῆς ὑπάρξεως</i>	33
I.2. Né monofisismo, né nestorianesimo: in Cristo nello stesso tempo uno e due	34
I.3. Monofisismo e Trinità: una Persona due volontà, tre Persone una volontà	35
I.4. Polo soteriologico: la sinergia della natura umana per la salvezza	36
II. Confronto con la cristologia contemporanea	37
II.1. Dialogo con Rahner sull'unità ipostatica dalle e nelle due nature	37
II.2. Dialogo con la cristologia olandese sulla piena umanità del Figlio.....	38
III. La pericoresi delle nature: sintesi tra unità e umanità.....	39
III.1. Riflessione sistematica sul concetto di pericoresi	41
CAPITOLO IV	
LA VERITÀ NELLA LIBERTÀ DEL FIGLIO.....	43
I. La libertà dell'uomo nel processo di divinizzazione in Cristo.....	43
I.1. Uscire da sé ed essere fermi in sé: <i>τὸ ὄσον-τοσοῦτον</i> nella divinizzazione.....	43
I.2. La libertà ferita: <i>γνώμη</i> e <i>προαίρεσις</i>	46
I.3. Il Figlio incarnato e la divinizzazione: la libertà sanata dalla libertà di Cristo	48
I.4. Conclusione: dalla rivelazione salvifica alla libertà di Cristo	51
II. La libertà di Cristo	51
II.1. La necessità di uno sguardo sintetico tra unione <i>καθ'ὑπόστασιν</i> e distinzione <i>κατ'ἐπίνοιαν</i>	51
II.2. La <i>προαίρεσις</i> dal <i>τρόπος τῆς ὑπάρξεως</i>	53
II.3. Dal <i>τρόπος τῆς ὑπάρξεως</i> alla libertà nelle e dalle due nature	54
II.4. Nella libertà dell'unico agente la verità delle due nature	56
CONCLUSIONI	
I. Tra teologia ed economia: dal <i>τρόπος</i> alla libertà <i>κατ'ἐπίνοιαν</i>	59
II. Nella scelta libera la catautonomia della natura umana.....	60
III. Veramente e perciò liberamente (e viceversa): rivelazione salvifica.....	61
BIBLIOGRAFIA	
Fonti di consultazione.....	63
Testi di Massimo il Confessore tradotti in lingue moderne.....	63
Studi critici	64
INDICE	66