

## Salvezza come divinizzazione dell'uomo nella teologia di san Gregorio Palamas

*Stavros Yangazoglou*

### 1. *L'economia del Cristo. Motivi e presupposti*

La corruzione che caratterizza sin dal principio la natura degli esseri creati costituisce il quadro principale della riflessione antropologica elaborata da san Gregorio Palamas. Entro tali limiti, la libertà della sostanza creata si realizza in modo tragico e antinomico. Il primo uomo, posto sul confine dell'intellegibile e del sensibile, come un *microcosmo* comprende nella sua natura la totalità della creazione. Avrebbe dovuto gradualmente giungere a governare la creazione, rafforzandola liberamente nella vita increata di Dio, ma è riuscito soltanto, grottescamente, a divenire l'amante devoto dello spirito di dominio e dell'orgoglio. E dunque in piena libertà che egli si è volontariamente votato alla "mortalizzazione" della vita, ciò che ha significato il suo abbandono e la sua separazione dalla comunione con Dio. La disfatta dell'economia adamitica conduce alla privazione della vita libera e autentica dell'uomo e alla sudditanza di questi e dell'intera creazione sensibile alla minaccia ultima.

Prigionieri del cerchio della corruzione, i discendenti di Adamo non riuscirono mai a sottrarsi a codesto vincolo con la morte. Il problema della corruzione non riguarda soltanto il comportamento morale e la disobbedienza che i primi uomini dovettero piangere amaramente. La morte ormai attacca non soltanto la volontà ma anche l'intera natura creata, e si trasmette ereditariamente a guisa di malattia incurabile. In questo modo, la prospettiva originale dell'economia adamitica – vale a dire, il suo sviluppo progressivo sino all'unione ipostatica di Adamo con il Figlio e Verbo di Dio, «affinché per l'avvenire egli cammini verso il suo archetipo» – si interrompe temporaneamente. Le tuniche di pelle che, secondo la narrazione della Genesi, Dio, nella sua benevolenza verso l'uomo concede alle sue creature, sono un emblema della stagione del pentimento, affinché l'umanità, prigioniera del terrore ultimo

dell'inesistenza, possa liberamente e spontaneamente superare l'attuale condizione di volontario decadimento della vita reale.

Avvenne, perché era necessario e doveroso, che l'uomo nascesse senza gustare del peccato. Altrimenti sarebbe stata, di fatto, una cosa impossibile. [...] Una volta che Adamo è caduto, volgendosi anch'egli dal bene al male, nulla fra gli uomini venne lasciato indifferente al male, né più apparve tale dopo di lui<sup>1</sup>.

La natura decaduta dell'uomo ha bisogno di essere aiutata e salvata da un attore esterno all'umanità stessa, ma di cui quest'ultima possa essere partecipe.

Dio, sostanza increata, è il solo essere che si trovi al di sopra di morte e corruzione. È egli stesso a intervenire, mostrando la sua benevolenza nei confronti dell'uomo, per soccorrere la sua creatura in difficoltà. L'intervento divino, che si realizza in piena libertà, non è perciò in grado di conculcare, limitare o tantomeno annientare la libertà e l'integrità dell'uomo. San Gregorio Palamas argomenta che l'intervento salvifico di Dio nella tragedia umana e il conseguente ritorno dell'uomo alla libertà e alla vita si attua «nella giustizia, senza la quale nulla viene compiuto da Dio»<sup>2</sup>. Al contrario dell'artificio diabolico che una potenza superiore ha messo in opera per sottomettere l'uomo, Dio non estrinseca affatto la propria onnipotenza mettendo in ombra il senso della giustizia divina, che tollera la libertà degli esseri creati evitando di violarla: «Giacché era quello l'ordinamento migliore, che la giustizia precedesse la potenza; tale doveva essere l'atto di una sovranità veramente buona e divina, e non di una tirannia: e cioè che la potenza seguisse alla giustizia»<sup>3</sup>. Giacché Dio, per così dire, non è né un monarca supremo che si sottometta inevitabilmente a una astratta nozione di giustizia a lui superiore, né un tiranno il quale imponga la sua volontà attraverso la legge. In un clima totalmente differente – in termini di psicologia e di concetti giuridici – dal medioevo delle cristianità occidentali, presso le quali la vicenda della caduta e della salvezza dell'umanità potrebbe dirsi si verificò allo scopo esclusivo di adempiere ostinatamente una sorta di implacabile giustizia divina, la teologia dei Padri greci riconosce nella giustizia divina l'espressione di una benevolenza infinita e di un amore realmente disinteressato manifestati in seno all'economia divina.

<sup>1</sup> San Gregorio Palamas, *Omelie*, 16, 4; 11.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 16, 21.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 16, 2.

Secondo la sua giustizia Dio, per amore e in piena e assoluta libertà, conferisce all'uomo il diritto di rispondere liberamente al suo disegno tanto all'epoca della prima creazione quanto al tempo della nuova creazione in Cristo. L'applicazione di tale filantropica giustizia, operata per la salvezza e la riabilitazione degli uomini, doveva soddisfare a determinate esigenze. Formulando una serie di enunciati antropologici, Palamas analizza e riassume l'eredità della riflessione patristica intorno al tema del rimedio offerto dalla cristologia allo scacco subito dall'economia adamitica. Il superamento della morte, prima di tutto, avrebbe dovuto sortire dalla natura stessa dell'uomo, volontariamente esposti ai rischi del peccato. Dal momento che la morte aveva sopraffatto l'umanità, il trionfo sulla corruzione non avrebbe solamente dovuto riguardare la natura umana: era necessario che tale vittoria fosse d'una vastità tale da coinvolgere l'umanità tutta, associandola alla comunione con la vita immortale. Ciò significava che alla natura umana, attraverso la quale doveva effettuarsi il superamento della morte, non avrebbe dovuto essere sottesa alcun'altra ipostasi particolare; essa avrebbe dovuto piuttosto sintetizzare, in certo qual modo, l'intero genere umano. L'umanità aveva bisogno di un nuovo Adamo la cui ipostasi gli consentisse di divenire il personale latore dell'intervento divino. Avrebbe dovuto, in un certo senso, associare e incorporare in seno alla propria sostanza tutte le ipostasi umane per poter di conseguenza operare un superamento delle varie divisioni della natura creata.

Era dunque necessario che il nuovo Adamo apparisse non soltanto quale uomo ma anche come Dio, perché fosse letteralmente vita e sapienza, giustizia e amore, benevolenza e ogni altra virtù, affinché potesse compiere la rinascita e la resurrezione dell'antico Adamo nella misericordia, nella sapienza e nella giustizia<sup>4</sup>.

D'altra parte, dal momento che la natura umana era stata fatalmente contaminata nel corpo e nell'anima, «avevamo bisogno non solo della resurrezione dell'anima, ma anche di quella del corpo, a causa degli uomini che verranno al mondo in seguito, a tempo debito»<sup>5</sup>. Ciò significa che la sostanza umana nella quale si sarebbe dovuto realizzare l'intervento salvifico avrebbe dovuto essere, corpo e anima, integra e incorruttibile. Di più, anche coloro che già si fossero arresi alla morte avrebbero dovuto ugualmente essere in grado di partecipare della resurrezio-

<sup>4</sup> *Ibidem*, 7, 4.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 16, 21.

ne di vita, «affinché anche a quanti giacevano nell'inferno [...] venissero offerte la liberazione definitiva dai demoni loro carcerieri, la santificazione e la promessa della vita futura»<sup>6</sup>. L'intervento di Dio indirizzato a rinnovare e vivificare nuovamente il ceppo adamitico avrebbe dunque dovuto in ogni caso aver luogo "nell'uomo". Ma, a partire dal fatto che l'intera stirpe di Adamo riceve dai propri predecessori e trasmette a sua volta alla propria posterità il retaggio della mortalità, era necessario che venisse creata una nuova sostanza umana, che sarebbe stata esente da peccati per poter accogliere la presenza del Dio increato e divenire fonte e veicolo di vita inesauribile per la totalità dell'universo creato, votato alla corruzione. «Ecco dunque perché il Figlio e Verbo di Dio, l'unico senza peccato, è divenuto figlio dell'uomo, pur rimanendo immutabile nella sua divinità, e irreprensibile nella sua umanità [...] e, assai più di ciò, Egli è il solo a non essere stato concepito nell'iniquità, a non essere stato partorito nel peccato»<sup>7</sup>. L'umanità che il Figlio di Dio si accinge a ricevere era, prima della caduta della natura umana, libera da ogni peccato. Malgrado il fatto che sia esente dal peccato, l'umanità del nuovo Adamo accetterà volontariamente di patire le conseguenze della caduta dell'antico Adamo allo scopo di superarle. «In questo modo, il diavolo viene vinto dall'uomo del quale, in principio, egli aveva trionfato»<sup>8</sup>. Una tale opera di salvezza attuata in seno all'umana natura non poteva essere portata a compimento né da un angelo né da nessun altro uomo, ma unicamente da «colui che sarà concepito e si sarà fatto carne nel seno materno della Vergine pur continuando a sussistere quale Dio immutabile»<sup>9</sup>. Nella prospettiva della creazione dell'uomo formato a immagine e somiglianza di Dio, l'insieme della tradizione patristica ha ravvisato in maniera dinamica la relazione archetipale esistente fra il Verbo di Dio e la sostanza dell'uomo. In tale quadro antropologico, la teologia dei Padri ha puntualmente distinto «il fatto che sia stato il Figlio a incarnarsi, e non il Padre o lo Spirito» da un canto, e dall'altro «ciò che ha realizzato con l'incarnazione»<sup>10</sup>. Fondandosi sulla benevolenza, principio generale che preconizza la libertà nell'iniziativa divina dell'incarnazione, "il Figlio di Dio diviene figlio dell'uomo", in modo tale da mantenere inalterata la sua qualità filiale. Il Verbo del Padre, che aveva creato in origine la natura umana "a propria immagine", in-

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem*, 16, 4.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 16, 7.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 14, 5.

<sup>10</sup> Cfr. san Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1105C-1109C.

terviene ancora una volta per portare a compimento il mistero di una nuova creazione e della restituzione alla vita reale.

Ecco perché ora Dio non si limita a rimodellare mirabilmente con le sue mani la nostra natura, ma la contiene in sé; egli non l'assume semplicemente per strapparla al decadimento, ma ineffabilmente la riveste unendosi inseparabilmente a essa; nato da donna come Dio e come uomo ad un tempo, allo scopo di assumere la medesima natura che egli aveva modellato nei nostri progenitori; generato da una vergine, per creare un uomo nuovo<sup>11</sup>.

La straordinarietà di tale intervento del Figlio era in realtà contemplata in qualche misura nell'ambito dell'evoluzione positiva dell'economia adamitica come graduale unione del creato e dell'increato. Senza mutare orientamento, questa cristologia originale si trasforma d'ora innanzi prendendo atto dell'avvenimento tragico del decadimento e della corruzione del genere umano. Ciò significa che la salvezza e la liberazione dal decadimento ereditato dalla discendenza di Adamo e Eva non costituivano l'unico motivo dell'incarnazione, ma che sono comprese nel disegno benevolo che Dio ha concepito per il mondo che egli ha creato<sup>12</sup>.

Il mistero dell'incarnazione nell'economia divina precede l'eternità. La volontà divina di una delle tre persone della Trinità, risolta a incarnarsi, è una volontà increata e precede l'eternità. Attraverso la sua incarnazione, motivata da un amore infinito per l'uomo come Dio l'ha voluto, siamo in grado di comprendere quale sia stata la sua volontà pre-eterna nei nostri confronti<sup>13</sup>.

San Gregorio Palamas ritiene, come già san Massimo il Confessore<sup>14</sup>, che l'incarnazione sia la meta primordiale e assoluta di Dio creatore. Il genere umano, «mortale ancor prima dell'apparizione della morte, giacché tali furono le sue radici», aveva necessità di integrarsi e unir-

<sup>11</sup> San Gregorio Palamas, *Omelie*, 58, 8.

<sup>12</sup> Cfr. G. Florovsky, «*Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*», in *Eucharistion, Mélanges offerts à A. Alivizatos*, Athènes, 1958, pagg. 70-9.

<sup>13</sup> San Gregorio Palamas, *Colloquio con Niceforo Gregoras*, 6.

<sup>14</sup> Cfr. san Massimo il Confessore, *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 620-625. Von Balthasar precisa che «la ragione fondamentale dell'incarnazione, e di conseguenza il primo proposito del Creatore prima della creazione stessa, è l'unione del mondo con se stesso e con Dio, e non la redenzione dal peccato» (si veda in proposito H. Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1947, pag. 205).

si all'Archetipo. L'evento cristologico non è affatto dovuto alla caduta di Adamo e alla gelosia del diavolo in senso assoluto, ma costituisce bensì dal principio la meta di perfezione del primo uomo.

Ancora di più, la fondazione stessa dell'universo, sin dal principio, si affisava in lui, che è stato battezzato qui sulla terra come figlio dell'uomo, e che viene additato dalla superna testimonianza come diletto Figlio unigenito di Dio, attraverso il quale e per il quale ogni cosa esiste, come dice l'Apóstolo. Di conseguenza, la creazione dell'uomo, in principio, ha avuto luogo grazie a lui, giacché l'uomo è stato formato a immagine di Dio affinché un giorno fosse capace di contenere in sé il proprio Archetipo. Il comandamento dato da Dio in Paradiso venne emanato per lui: ché il legislatore non l'avrebbe mai istituito se avesse dovuto rimanere per sempre imperfetto. E, nella loro pressoché assoluta totalità, le parole e le opere di Dio che faranno seguito a questo comandamento saranno dette e compiute per lui; si potrebbe anche dire che tutte le nature e i cori angelici e gli ordinamenti celesti siano indirizzati a questo scopo: l'economia divino-umana al cui servizio si sono votati dal principio alla fine<sup>15</sup>.

Non c'è bisogno di sottolineare come la teologia dei Padri, e allo stesso modo il pensiero palamitico, si situino al di fuori dell'ambito delle argomentazioni scolastiche concernenti i "presupposti" o i "non presupposti" dell'incarnazione. M. Jugie avrebbe rilevato, estrapolandoli dal loro contesto, alcuni passaggi dalle opere del santo esicasta in cui – secondo il suo parere – si sostiene che il Verbo si è fatto carne "presupponendo" o "non presupponendo" determinate motivazioni, e conclude che la cristologia palamita può identificarsi a un dipresso con analoghe posizioni tardo-tomistiche. Così, da un canto, l'incarnazione del Verbo fu inevitabilmente decisa a seguito della caduta e, d'altra parte, Dio ha tenuto interamente in serbo per Gesù il tesoro di grazia che avrebbe dovuto accordare agli angeli e agli uomini. Si pensa che la posizione di san Gregorio Palamas, per eccellenza il teologo della divinizzazione, non formuli speciose differenze ipotetiche fra "presupposti" o "non-presupposti" dell'incarnazione, sottolineandone piuttosto in modo complementare le singole ragioni e dilatando così una dimensione di astratta soteriologia sino ai vertici della vera cristologia, il cui orizzonte si presenta ben più vasto di quello, per così dire, della mera redenzione<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> San Gregorio Palamas, *Omèlie*, 60, 19-20.

<sup>16</sup> Cfr. M. Jugie, «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, coll. 1769-70, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1932. Si veda altresì G. Russo, «Rahner and Palamas: a Unity of Grace», in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 32, n. 2, 1988, pagg. 173-4.

La storia dell'economia divina dipende da una *teologia degli eventi* che sin dal principio tendono a un unico scopo; una teologia non legata in maniera univoca allo schema soteriologico caduta/redenzione, ma estesa dai primordi dell'evento creazionistico alla meta definitiva del regno di Dio. È questa la ragione per la quale la salvezza in Cristo non consiste affatto in una semplice "guarigione" della natura decaduta, bensì nella realizzazione del primitivo programma divino: l'unione del creato e dell'increato. Tale disegno di salvezza non si esaurisce soltanto provvedendo a rimediare al decadimento della natura, ma si compie appieno sulla via della divinizzazione in Cristo. D'altra parte, gli esseri creati e razionali avevano rinunciato a Dio in vista di un obiettivo fallace e egocentrico di divinizzazione; ed è per questo motivo che, anziché venire deificati, furono costretti a patire la mortificazione che è conseguenza del peccato. Il Verbo di Dio offre la soluzione all'uomo incapace di giungere con le sue sole forze all'autodeterminazione e alla divinizzazione. «Così Egli fa ogni cosa a sua somiglianza; e poiché Egli è per natura uguale a Se stesso e riceve il medesimo tributo d'onore, Egli è in grado allo stesso modo di rendere pure la Sua creatura uguale a se stessa, e capace di ricevere il medesimo tributo d'onore per grazia Sua»<sup>17</sup>. D'ora in avanti, la vocazione dell'uomo alla divinizzazione lo rende responsabile, e capace di vedere realizzata la sua antica aspettativa.

In una omelia pronunciata nel giorno del sabato santo, Palamas mette in rilievo il fatto che «Dio, benché in grado di sottrarre in molti modi l'uomo alla tirannia del diavolo, ha preferito a ragione procedere secondo questa economia»<sup>18</sup>. L'arcivescovo di Salonicco sottolinea sin dal principio del suo sermone che l'incarnazione non costituiva l'unica soluzione di cui poteva disporre il Figlio che precede l'eternità allo scopo di salvare l'uomo dalla mortificazione e dalla soggezione al diavolo. Dio onnipotente avrebbe potuto salvare l'uomo dal peccato mortale in molti modi, ma ha preferito l'economia dell'incarnazione piuttosto che intervenire in altra maniera sulla sostanza dell'universo creato. «Ma in realtà esisteva un mezzo più adatto alla nostra natura e alla nostra debolezza, e che meglio sarebbe convenuto all'Agente, vale a dire l'incarnazione del Verbo di Dio; giacché tale mezzo implicava la giustizia, senza la quale Dio non opera»<sup>19</sup>.

Entro tale allocuzione, inserita nel contesto del sermone pasquale di san Gregorio Palamas, si possono distinguere i lineamenti di una sinte-

<sup>17</sup> San Gregorio Palamas, *Omeli*, 58, 4-5.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 16 (*Sull'economia dell'incarnazione di Nostro Signore Gesù Cristo*).

<sup>19</sup> *Ibidem*, 16, 1.

si fra le prospettive dei “presupposti” e dei “non-presupposti” dell’economia incarnazionistica. L’incarnazione si offre quale rimedio appropriato a guarire la malattia che contagia la natura umana, ed è al tempo stesso il mezzo più efficace di cui il Figlio e Verbo di Dio dispone allo scopo di innescare il mistero preeterno della benevolenza di Dio nei confronti dell’uomo. Tanto la salvezza quanto la divinizzazione dell’uomo si realizzano liberamente e “giustamente”, e non in modo forzato.

Codesto punto di vista sintetico professato da Palamas esprime in maniera vigorosa la relazione eccezionale che vige fra l’economia adamitica e la cristologia. Di più, il teologo esicasta non soltanto separa il motivo dell’incarnazione dal tema della caduta dell’uomo, ma considera l’incarnazione del Figlio e la divinizzazione dell’uomo come l’asse centrale – e lo scopo principale – della creazione degli esseri. La storia dell’economia divina non dipende più dal passato e dalla vicenda della caduta del primo Adamo, ma si realizza soprattutto nella gloriosa rivelazione del novello Adamo, avvenimento che ha in sé il germe dell’avvento del regno di Dio, al cui termine fisso guarda senza timore. Il Signore incarnato è «l’alfa e l’omega» nell’universo, «colui che è, che era e che viene» (*Ap.* 1, 8).

I motivi dell’incarnazione del Figlio, eventualmente differenziabili in tre livelli distinti – antropologico, soteriologico e propriamente teologico – vengono ripresi da Palamas armonizzandoli l’un l’altro al fine di delineare l’intera storia dell’economia come una teologia di eventi che dalla creazione originaria giungono sino all’avvento del regno di Dio. Per motivi metodologici, verranno presentati separatamente i tre quadri antropologico, soteriologico e teologico per mettere in evidenza la continuità e l’integrazione dell’economia adamitica nella cristologia:

Di conseguenza, il Figlio di Dio si è fatto uomo [...] per dimostrare che la nostra natura è stata creata da Dio come una cosa buona [...] per dimostrare in qual modo la natura umana fosse stata creata separatamente da ogni altra cosa, e a immagine di Dio, poiché il suo rapporto di parentela nei confronti di Dio è così grande da permettergli di unirsi a Lui in una sola ipostasi; per onorare la carne, questa carne mortale in se stessa, sicché gli spiriti orgogliosi non si considerino affatto, e non vengano affatto considerati, degni di onori maggiori di quelli di cui è ritenuto degno l’uomo, e non si possano deificare dietro il pretesto della loro natura incorporea e della loro apparente immortalità.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> *Ibidem*, 16, 19.

La prospettiva antropologica dei motivi dell'incarnazione viene a situarsi nel quadro della rivelazione e del compimento del rapporto *iconico* fra la sostanza divina e la sostanza umana. Il fatto che la natura umana, nella sua unità psicosomatica, contempra la possibilità di unirsi in una sola ipostasi con la natura della divinità dà senso sia alla funzione cristologica iniziale sia alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza del Verbo di Dio. Peraltro, l'incarnazione conferma a sua volta che il peccato non si addice realmente alla natura umana. Parallelamente, la carne non può essere considerata in modo univoco come il fondamento antropologico principale della corruzione, in quanto non costituisce per sé una causa di mortalità e di peccato. Al contrario: il difetto di immortalità contagia tutti gli esseri creati, tanto sensibili quanto intellegibili. Gli angeli immateriali non avrebbero potuto in alcun modo contribuire in maniera decisiva al superamento della corruzione caratterizzante il dualismo della natura umana. Di più, la possibilità di divinizzazione offerta all'essere umano inteso nella sua interezza, e dunque anche nella sua realtà corporea, apre la prospettiva dinamica di un totale coinvolgimento salvifico del mondo sensibile nella persona del Figlio incarnato:

Il Figlio di Dio si è fatto uomo [...] per dimostrare l'amore che Dio nutre per noi; per dimostrare in quali abissi di oscurità fossimo precipitati, al punto di aver bisogno dell'incarnazione di Dio; per sciogliere i vincoli del peccato; per fornire ai nostri occhi un esempio della povertà della carne e delle passioni, e un rimedio all'orgoglio; perché non presumessimo di aver trionfato da noi stessi sulla nostra inferiorità; per diventare il principio e il garante della resurrezione e della vita eterna, annientando la disperazione; per rivelarci a quali sublimità ci avrebbe elevato; perché, essendo di duplice natura, potesse rendersi vero mediatore, capace di armonizzare vicendevolmente le due sostanze, l'una con l'altra e l'una in funzione dell'altra; perché, divenuto figlio dell'uomo, e partecipando della condizione dei mortali, potesse rendere tutti gli uomini figli di Dio, donando loro di partecipare all'immortalità divina.<sup>21</sup>

Secondo l'interpretazione soteriologica dell'incarnazione, il decadimento dell'uomo e la sua resa al male avrebbero, in certa misura, sollecitato la venuta di Dio sulla terra in forma umana. Si considera nondimeno che Palamas pone recisamente l'accento sul fatto che la caduta dell'uomo fu così disastrosa che l'evento dell'incarnazione reca a un

<sup>21</sup> *Ibidem.*

tempo testimonianza della profondità abissale di tale rovina e dell'assoluta necessità della sostanza umana di porre rimedio a tale situazione. Di conseguenza, era l'uomo ad aver bisogno della venuta di Dio sulla terra, e non Dio stesso. In tal senso, non fu la caduta a provocare obbligatoriamente l'incarnazione, ma fu Dio a intervenire di sua volontà e per suo amore allo scopo di affrancare l'uomo dalla corruzione<sup>22</sup>. L'incarnazione non ha soltanto salvato l'uomo dalla morte, ma fu anch'essa analogamente adattata allo scopo divino iniziale di unire il creato con l'increato. L'incarnazione di Dio ha per conseguenza la divinizzazione dell'uomo. La salvezza degli esseri creati si compie interamente nel momento in cui la loro mortalità si muta nella vita perpetua e immortale di Dio.

Che cosa aggiungere ancora? Se il Verbo di Dio non si fosse incarnato, il Padre non si sarebbe mai manifestato realmente come Padre, né il Figlio come Figlio, né lo Spirito Santo come Colui che procede dal Padre anch'egli; Dio non si sarebbe rivelato nella sua realtà sostanziale e ipostatica, bensì soltanto come una energia contemplata nelle creature, come già avevano detto in passato i filosofi, che oggi consideriamo alla stregua di folli, e come dicono ancor oggi i seguaci di Barlaam e di Acindino<sup>23</sup>.

San Gregorio Palamas completa infine la sua riflessione sui motivi dell'incarnazione del Figlio mettendo in evidenza, secondo una prospettiva teologica, l'obiettivo finale della completa e veridica rivelazio-

<sup>22</sup> Secondo Meyendorff:

Il problema di sapere se, prescindendo per ipotesi dalla caduta di Adamo, l'incarnazione avrebbe potuto comunque aver luogo, non era considerato dai bizantini d'importanza capitale: i teologi amavano piuttosto porre l'accento sulla realtà concreta dell'umana mortalità, una tragedia di proporzioni cosmiche cui Dio, attraverso l'incarnazione, ha accettato di prendere parte personalmente o, più esattamente, ipostaticamente. La più importante, e anzi – almeno apparentemente – la sola eccezione a tale lettura dell'evento della salvezza è rappresentata da san Massimo il Confessore, per il quale l'incarnazione e la "ricapitolazione" di tutte le cose in Cristo costituiscono l'"obiettivo" e lo "scopo" più autentici della creazione, e sarebbero stati perciò previsti e progettati indipendentemente dal tragico abuso della libertà umana. La prospettiva indicata da Massimo corrisponde perfettamente alla sua concezione della "natura" creata come processo dinamico indirizzato verso una meta escatologica: Cristo, il *Logos* incarnato. Come Creatore, il *Logos* appartiene al "principio" (*arché*) della creazione, ma incarnandosi ne rappresenta altresì il compimento, la "fine" (*telos*), allorché tutte le cose non saranno più solamente costituite "per lui" ma anche "in lui". Per realizzarsi "in Cristo", la creazione dovrà essere assunta da Dio in sé, fatta definitivamente "sua". In altre parole, l'incarnazione è la condizione primaria della glorificazione finale dell'uomo indipendentemente dal peccato e dalla corruzione (cfr. J. Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine*, Ed. du Cerf, Paris, 1975, pag. 216).

<sup>23</sup> San Gregorio Palamas, *Omèlie*, 16, 19.

ne delle persone del Dio trinitario. La salvezza si compie come divinizzazione nella misura in cui il mistero dell'economia divina si riassume nella persona del Figlio, e tanto nella sua conoscenza di Dio come nella comunione trinitaria, che abolendo ogni concezione antropomorfica di Dio guida il mondo corruttibile verso un mondo nuovo che vivrà nella luce increata del regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

## 2. Unione ipostatica e divinizzazione dell'uomo

Secondo il santo aghiorita, la cristologia rivela la verità profonda secondo la quale l'uomo, creato a immagine di Dio, ha la possibilità di recuperare e di consolidare il proprio rapporto con il Creatore: «La natura umana può addirittura unirsi a Lui in ipostasi, e dimorare eternamente e indivisibilmente in Lui»<sup>24</sup>. Ma l'unione delle due nature in Cristo non comprende affatto obbligatoriamente l'esistenza di due distinte ipostasi, giacché ciò porterebbe di necessità alla confusione e al mutamento tanto della sostanza divina quanto di quella umana. È indubbio che una "cristologia simmetrica" nell'assoluto porterebbe a un annichilimento, o almeno limiterebbe fortemente l'umanità alla sostanza di ciò che è creato per se stesso. In questo caso, la divinizzazione intesa in senso proprio come comunione reale con Dio sarebbe assolutamente irrealizzabile. Cristo è uno in base all'ipostasi e duplice per quel che concerne le sue nature, l'umana e la divina. Codesta *cristologia asimmetrica*, adottata all'epoca del Concilio di Calcedonia, non pone l'ipostasi del Verbo fra due nature meccanicamente accostate, e conseguentemente fuse, in modo tale da realizzare l'evento cristologico. Al contrario, l'ipostasi sostanziale e eterna del Verbo deifica l'umana natura nel momento in cui la assume. L'umanità di Cristo, assunta dal Figlio di Dio *in hypostasi* (ἐν ὑποστάσει), ossia in partecipazione reale e sostanziale, è in grado di attingere ciò che non sarebbe stata capace di ottenere se esistente per se stessa, disgiunta cioè da ogni forma di partecipazione con la sostanza divina. Di conseguenza, in cristologia, tutto si produce attraverso la scorciatoia dell'"unicità dell'ipostasi".

È molto importante sottolineare il fatto che i concili del sec. XIV abbiano approvato la dottrina teologica di san Gregorio Palamas introducendola nella cristologia del VI Concilio ecumenico. Tale dottrina non fu affatto considerata come una semplice appendice, ma come uno

<sup>24</sup> *Ibidem*, 16, 11.

sviluppo della riflessione cristologica operata da san Massimo il Confessore. Secondo la cristologia delle due nature e delle due energie, l'unione ipostatica del Figlio con la natura umana che egli ha assunto garantisce sia il trasferimento delle *energie* naturali sia delle *proprietà*, ma non delle *nature*. In questo modo, ossia nella persona del Figlio di Dio storicamente incarnatosi, la grazia increata e la gloria della divinità si mutano insensibilmente nello splendore dell'umanità di Cristo. Poiché la deificazione è una *unzione*, e non una modificazione dell'umana natura, il nome di Cristo – che significa appunto *unto* – non si riferisce in modo univoco all'ipostasi divina, bensì alle due nature.

La natura umana, “unta” attraverso l'unione ipostatica con la persona del Figlio, riceve la pienezza delle energie increate della natura trinitaria. Ogni beneficio recato da Dio alla creazione, e in particolare il mistero della divinizzazione dell'umanità in Cristo, è un avvenimento fondato sull'asse trinitario. Dio Padre, attraverso il Figlio e nello Spirito Santo, ha benignamente disposto affinché venisse celebrato il mistero della deificazione/unzione, attuato nella persona di Cristo con la cooperazione dello Spirito Santo. La grazia, tesoro inesauribile d'energia della divinità trinitaria, per opera dello Spirito Santo – il quale “dà compimento” all'energia trinitaria integrandola alla sostanza creata, colmando così lo iato tra mondo e vita divina – discende sulla terra prendendo perpetua dimora nella natura umana di Cristo, nel momento in cui quest'ultima viene accolta *in hypostasi* dal Verbo stesso di Dio.

Cristo è dunque la nuova sostanza, il “secondo Adamo” che, ricevendo la pienezza della divinità increata, è divenuto sorgente perenne di santità e di grazia. Ne fanno fede in modo decisivo la natività miracolosa, il battesimo, l'insegnamento e i miracoli, la trasfigurazione e infine la croce, la resurrezione e l'ascensione, gli avvenimenti che rivelano progressivamente l'opera dell'economia divina: attraverso la *via regia* dell'unicità dell'ipostasi, l'umanità di Cristo uguaglia la divinità e diviene anch'essa, simpateticamente, fonte delle energie e delle potenze increate.

### 3. Comunione ecclesiale e divinizzazione

La dottrina dei Padri greci relativa alla divinizzazione dell'uomo può essere riassunta nella classica espressione adoperata da san Atanasio: «il Verbo e Figlio di Dio, che si è unito alla carne, è diventato carne, uomo perfetto, affinché gli uomini si unissero in un solo Spirito. È dunque Dio a assumere su di sé la carne, mentre noi uomini assumiamo

lo Spirito»<sup>25</sup>. L'incarnazione del Verbo rappresentò l'esordio specifico della divinizzazione degli uomini, dal momento che essa ha effettivamente permesso l'effusione e la trasmissione della grazia, emanata dallo Spirito Santo. L'ipostasi di Cristo non può essere divisa, il che non si può dire allo stesso modo del dinamismo increato della sua umanità deificata. Esiste perciò una distinzione netta e puntuale fra divinizzazione dell'umanità di Cristo e divinizzazione dell'umanità quale ha luogo nei santi. La divinizzazione della natura assunta in Cristo è un avvenimento unico, caratterizzato dall'unione ipostatica con la divinità del Verbo. Le ipostasi specifiche degli uomini non si uniscono a Dio secondo natura o secondo ipostasi, ma partecipano sotto la specie dell'energia alla grazia increata dello Spirito Santo. La natura umana di Cristo è la fontana, o il serbatoio, donde tale grazia deficiente sgorga senza posa. Cristo ricolmo di Spirito è una sorgente inesauribile di grazia, e diviene il fondatore della chiesa. Egli trasmette la sua "energia teandrica" ai suoi fedeli. Egli è e rimane unico nella storia, mentre le moltitudini dei suoi fedeli divengono stuoli di uomini "cristici", "senza principio" e "senza fine", secondo la grazia e non per natura. Alla rivelazione unica di Cristo, espressa "nella sua propria carne", fa seguito la sua presenza incessantemente realizzata nei suoi santi. In questo modo, egli diviene in essi nuovamente grazia, splendore e deificazione secondo la loro adozione nello Spirito Santo. I santi sono, secondo le parole di san Massimo il Confessore, delle *icone viventi* di Cristo. Di conseguenza, la santità della chiesa è comunione nella santità di Cristo: si tratta dunque di una *cristofania*.

L'opera di Cristo non si limita tuttavia semplicemente alla ricezione e alla divinizzazione secondo l'ipostasi della natura umana, ma si pone allo stesso modo anche il compito precipuo di rinnovare ogni essere umano nella sua persona. L'opinione in base alla quale Cristo non sarebbe altro che un generico redentore della natura umana è erronea, giacché presuppone da un lato che la liberazione della natura umana possa aver luogo tanto al di fuori dell'incarnazione quanto dei sacramenti della chiesa, e d'altra parte che l'opera della deificazione e della liberazione delle ipostasi umane faccia parte di un'economia specifica, quella dello Spirito Santo<sup>26</sup>. Dal momento che non è un'ipostasi, ma la nostra stessa natura che il Figlio unigenito di Dio ha

<sup>25</sup> San Atanasio, *Sermone sull'incarnazione del Verbo* 8, PG 26, 996C.

<sup>26</sup> È l'opinione sostenuta dal teologo russo V. Lossky, in *La Teologia Mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985. Per una disamina critica delle posizioni professate da Lossky con riferimento alla teologia palamitica, si rimanda a S. Yangazoglou, *Comunione della deificazione. La sintesi fra Cristologia e Pneumatologia nell'opera di san Gregorio Palamas*, Domos, Athinai, 2001 [in greco].

da noi assunto rinnovandola, unendosi a essa nella sua propria ipostasi, non comunicherà Egli la Sua grazia a ogni nostra ipostasi, e non riceverà da Lui allo stesso modo ognuno di noi la remissione dei peccati? Ed Egli, che “vuole che tutti gli uomini si salvino” (1 *Tm.* 2, 4) e che per tutti gli uomini “piegò i cieli e discese” (*Sl.* 17, 10), Colui che per le Sue opere, le Sue parole e la Sua passione ci ha mostrato interamente la strada della salvezza, in che modo è risalito al cielo, donde ora attira a Sé i Suoi fedeli? Ebbene, Egli rinnova per noi la natura che da noi ha assunto; Egli l’ha mostrata santificata, giustificata e obbediente al Padre, per tutto ciò che ha compiuto e sofferto in se stesso, unendosi ipostaticamente a essa. Ora, Egli ha rinnovato non soltanto la natura che è nostra per ciascuno di noi credenti, ma anche le nostre ipostasi particolari; e per grazia ci ha donato la remissione dei peccati per mezzo del divino battesimo, grazie alla tutela dei Suoi comandamenti e al pentimento ch’Egli ha concesso per grazia a quanti cadono nell’errore, e per mezzo della comunione al Suo Corpo e al Suo Sangue<sup>27</sup>.

Esattamente come la vicenda di Cristo, che si è compiuta “per mezzo dello Spirito Santo”, anche l’opera divina dell’incarnazione, la costituzione delle membra del Corpo della chiesa presuppone un approccio personale con Cristo realizzato mediante l’intervento dello Spirito Santo. La grazia del Paraclito, che può essere condivisa e comunicata, contribuisce a far sì che il Cristo unico si moltiplichi secondo la grazia in una molteplicità infinita di ipostasi (*μυριονοστατως*), al fine di venire accolto da una moltitudine di esseri umani. Tale dono e tale trasmissione dello Spirito Santo rivela la potenza della presenza operante del Verbo unigenito di Dio sulla terra. È la fiamma che illumina l’altare divino propagandosi attraverso il corpo dell’uomo-Dio come un impeto di resurrezione e d’immortalità. È illuminazione per i santi, e altresì un elemento costitutivo per ogni essere razionale.

La formazione pneumatologica del mistero cristologico si dissemina dunque nella vita della chiesa. Per mezzo dei sacramenti, il Cristo unico si associa a ciascun uomo individualmente, santificandolo e divinizzandolo, seguendo la sua preparazione ascetica, dal momento che la comunione sacramentale di Cristo produce la rinascita spirituale dei fedeli che «si uniscono in un solo Spirito al Signore». Il lampeggiamento rivelatore della luce increata, manifestatasi esteriormente ai discepoli con l’evento della trasfigurazione del Signore, può illuminare interiormente l’intera esistenza dei credenti. Poiché d’ora innanzi, con il completamento del progetto dell’economia divina, Cristo – ormai insediato, co-

<sup>27</sup> San Gregorio Palamas, *Omelia*, 60, 18.

