

TRA CRISTIFICAZIONE E “DIVINIZZAZIONE” IN CRISTO NELLA TRADIZIONE DEL CRISTIANESIMO ORIENTALE

YANNIS SPITERIS

PATH 8 (2009) 105-120

Si sa che una delle idee portanti della teologia in San Paolo è quella del “Corpo di Cristo”. Con l’espressione “essere in Cristo”, tanto spesso usata dall’Apostolo (cf per es. *Gal* 3, 27 ss.), Paolo evidenzia una profonda relazione personale tra i battezzati e il Cristo Risorto. Chi è “in Cristo” si trova sotto la sua influenza vitale e trasformante che fa di lui una «creatura nuova» (2 *Cor* 5, 17), già in possesso, nel suo essere profondo, della vita di risurrezione che è la vita stessa di Cristo risorto.

San Paolo ripete nei suoi famosi testi: «siamo un solo corpo in Cristo» (*Rm* 12, 5; 1 *Cor* 12, 12), Cristo è la *Testa* del suo Corpo che è la Chiesa (*Col* 1, 18; *Ef* 1, 22 ss.). Egli sviluppa un’ecclesiologia che si identifica, in un certo senso, con la cristologia. Per Paolo Cristo è uguale alla Chiesa. Non è concepibile Cristo senza il suo corpo che è la Chiesa. La formula: “la comunità è il corpo di Cristo” non significa che essa è una corporazione che appartiene a Cristo, ma che essa è, nella sua essenza profonda, la persona stessa del Risorto. Per San Paolo la “cristificazione” dell’uomo è reale e non morale, non si tratta di un «corpo mistico».¹ È per questo che

«mai nelle lettere di Paolo il termine corpo di Cristo indica una entità morale che includerebbe, oltre al Cristo personale, l’insieme dei credenti che gli sono uniti. Il Cristo è sempre il Cristo individuale; bisogna quindi capire il corpo di Cristo come un corpo fisico al quale siamo strettamente uniti e che, essendo un corpo pneumatico e vivificante (1 *Cor* 15, 45) ci comunica la vita».²

¹ Cf *Corpus mysticum. L'Eucharestie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1944; 2a ed. 1949; tr. it., *Corpus Mysticum*, Torino 1968.

² F. AMIOT, *Les Idées maîtresses de St. Paul*, Paris 1959, 162.

Per San Paolo possiamo avere accesso al Padre, solo se siamo “nuova creatura” col nostro essere inseriti in Cristo. Questi presupposti teologici paolini hanno rappresentato i presupposti biblici, affinché la teologia del cristianesimo orientale sviluppasse la dottrina della “deificazione” o “divinizzazione”.³ La deificazione e divinizzazione per la teologia orientale ha le stesse caratteristiche della dottrina paolina del “Corpo di Cristo”. Non si può essere divinizzati senza essere cristificati e non si può essere cristificati senza essere pneumatizzati o pneumatofori. La divinizzazione è reale e non morale, come pure non è individuale, ma ecclesiale. La Chiesa, infatti, secondo la definizione di Gregorio Palamas, è “la comunità dei divinizzati”.

La chiesa orientale ha sempre professato la dottrina della divinizzazione sia perché essa è nutrita dall’insegnamento dei Padri presso i quali quella dottrina costituisce una costante, sia perché fonda la spiritualità dei suoi santi e infine perché la sua liturgia, l’iconografia e la stessa conformazione architettonica del tempio sono ispirati dall’esperienza ecclesiale che Dio discende sull’uomo in Gesù Cristo e lo trasfigura nella sua vita divina.

Per Giovanni Paolo II la divinizzazione è una delle caratteristiche della Chiesa d’Oriente:

«L’insegnamento dei Padri Cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nell’espressione di sant’Ireneo alla fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell’uomo, affinché l’uomo potesse divenire*

³ Circa la divinizzazione presso i Padri e la teologia orientale cf M. LOT-BORODINE, *Perché l’uomo diventi Dio*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Nagnano 1999. In francese questo stesso studio fu ripreso in *La Déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, 21-183; Y. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l’Orient* in *Supplément à la Vie spirituelle*, 43 (1935), 91-107; J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d’après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; A.-J. FESTUGIERE, *Divinisation du chrétien*, in “*La Vie spirituelle*”, 59 (1939), 90-99; V. LOSSKY, *Rédemption et déification*, *Messenger de l’exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 15 (1953), 161-179; H. RONDET, *I Padri greci. La divinizzazione del cristiano*, IBIDEM, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966, 81-104; J. ALFARO, *Incarnazione e divinizzazione dell’uomo nella patristica greca e latina*, in IBIDEM, *Cristologia e Antropologia. Temi teologici attuali (Orizzonti nuovi)*, Cittadella, Assisi, 83-104; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; J.-C. LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996; G. DOSSETTI, JR., *Partecipi della natura divina. L’uomo secondo la teologia della Chiesa orientale*, Ed. Dan Lorenzo, Reggio Emilia 2000.

figlio di Dio.⁴ Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale». ⁵

1. La Trinità presupposto della divinizzazione

La rivelazione cristiana insegna che «*Dio è Amore*» (Gv 4, 16). Non solo Dio “ha” amore, ma Egli stesso é «l’amore». ⁶ L’amore, dunque, esprime il mistero stesso di Dio: ⁷ Dio “è” significa “Dio ama”; l’amore fa corpo con l’essenza di Dio. La rivelazione cristiana ci aiuta a comprendere cosa significhi in Dio e, di conseguenza, negli uomini l’espressione «Dio è amore». Dio è amore significa “Dio è comunione”, Dio è amore, perché eternamente genera il Figlio e spira lo Spirito. «La Trinità possiede una tale forza di mutuo amore che quest’amore riunisce i tre in uno», ⁸ *l’unità nell’amore è la sostanza comune delle tre Persone*.

Alla luce della Rivelazione cristiana e del dogma della Chiesa questa espressione significa che Dio è Amore perché da tutta l’eternità, una Persona, quella del Padre, genera nell’amore (liberamente) il Figlio (perciò si chiama Padre) e spira lo Spirito Santo. Questa “comunione” tra le tre divine persone costituisce “l’unità” in Dio, cioè l’unica natura divina; l’essenza di Dio è *il suo essere in comunione*. Le Tre divine persone sono *talmente in comunione amorosa e pericoretica tra di loro da costituire una sola divinità*.

⁴ *Adversus Haereses*, III, 10, 2.

⁵ *Orientale lumen*, 6.

⁶ Afferma A. Florenskij, il “Leonardo da Vinci della Russia” (nato il 1882, fucilato l’8 dicembre 1937 dai comunisti): «Se Dio esiste (e per me è diventato indubitabile), egli è necessariamente amore assoluto. Ma l’amore *non è una caratteristica* di Dio. Dio non sarebbe amore assoluto se fosse amore soltanto per l’altro, per il relativo, il corruttibile, il mondo; in questo caso l’amore divino dipenderebbe dall’essere relativo e quindi a sua volta sarebbe relativo. Dio è l’essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza. Dio non solo *ha* amore, ma anzitutto “è amore” (cf 1 Gv 4, 8), cioè l’amore costituisce l’essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una relazione provvidenziale. In altre parole, “Dio è *amore*” (o, più precisamente, l’“Amore”) e non soltanto “Uno che ama”, sia pure “perfettamente». A. FLORENSKIJ, *Il Cuore del Cherubino. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 201-202.

⁷ Sull’*agàpe* cf l’ormai classico A. NYGREN, *Eros e agape*, EDB, Bologna 1990²; C. SPICQ, *Agape dans le nouveau testament*, 3 voll., J. Gabalda, Paris 1958-1959. Cf anche AA.VV., *Dio amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell’uomo contemporaneo*, Città Nuova, Roma 1992. Per una sintesi cf “Amore”, in *Dizionario di teologia biblica*, X. LEON-DUFOUR (ed.), Marietti, Torino 1967, 37-47.

⁸ S. BOULGAKOFF, *L’Orthodoxie*, Paris 1932, 143.

L'essenza di Dio, quindi, cessa di avere un aspetto impersonale e diventa sommamente interrelazionale e comunionale. Ecco perché tanto spesso oggi si ripete che Dio è “mistero di comunione”. La copula “è” specifica la natura stessa del Dio che ci ha rivelato Gesù Cristo.⁹

Dalla realtà di Dio in sé specificata dalla comunione si passa a Dio *ad extra*, o come dicono i Padri greci, dalla “*Theo-logia*” si passa alla “*oikonomia*”.¹⁰ Poiché la Trinità Santissima è mistero di *comunione*. Il Padre vuole, nella sua benevolenza, *irrorare per partecipazione* anche ad altri esseri *creati* questa vita di comunione che è la sua. I Cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I Cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi, infatti, diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf Ef 2, 19). D'altra parte per Paolo «chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor 6, 17).

Per indicare il concetto della nostra partecipazione alla natura divina, esisteva una parola classica nella patristica greca: “deificazione” (*theopoiêsis*) che aveva insito il senso passivo di ricevere come dono la natura di Dio. Gregorio Nazianzeno rende comune un altro termine, che fino a quel momento era raro: “divinizzazione” (*thèôsis*). Questa invece sottolinea di più il concetto ontologico dell'essere immagine di Dio. Attraverso lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore l'espressione “divinizzazione” entrerà nella spiritualità e nella teologia bizantina e post-bizantina costituendone l'anima. Tutta la vita cristiana è incentrata in essa: è tale, perché il Verbo continua ad incarnarsi in essa,¹¹ incomincia con il battesimo,¹² si nutre con l'Eucaristia,¹³ è sostenuta dallo Spirito che abita nel cristiano, dall'esercizio

⁹ «Parlare dell'amore di Dio – afferma Nygren – non significa parlare di un suo attributo accidentale, ma di ciò che caratterizza i suoi sentimenti verso di noi in ogni circostanza. Dio è amore non solo in rapporto ai peccatori. Il suo amore è eterno: prima che il mondo fosse creato il Padre ama il Figlio». A. NYGREN, *Eros e agape*, 129.

¹⁰ Come si sa nel linguaggio patristico *theologia* significa “*logos peri Theou*”, cioè dottrina che tratta della divinità in se stessa; *oikonomia* espone l'azione di Dio nella storia della salvezza.

¹¹ MASSIMO, *Ambigua*, PG 91, 1084 D.

¹² GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso*, I, PG 36, 165 A.

¹³ GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, XXXVII, PG 45, 97 B.

della vita cristiana¹⁴ e dalla ricerca contemplativa di Dio.¹⁵ Si tratta del dono ineffabile di Dio, che va accolto con umile docilità.¹⁶

2. Divinizzazione come partecipazione alla Vita del Padre

Il progetto di Dio di far partecipe della sua vita gli uomini ha come origine e come termine Dio Padre: attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo l'uomo ha accesso al Padre. La Paternità di Dio non rappresenta un fatto sentimentale, essa è una realtà che trasfigura l'uomo inserendolo nell'intimità della sua famiglia trinitaria. I Cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1, 4) perché, come afferma la *Lettera agli Efesini*, «nell'unico Spirito per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre» (cf Ef 2, 18). Essere santo significa partecipare alla natura di Dio-Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. I Cristiani entrano a far parte della famiglia di Dio, essi infatti diventano «concittadini dei santi e familiari di Dio» (cf Ef 2, 19). Cirillo d'Alessandria ci assicura: «Ciò che ci collega e in qualche modo ci unisce a Dio è lo Spirito [...] Ricevuto lui, diventiamo partecipi della natura e riceviamo in tal modo, mediante il Figlio e nel Figlio, il *Padre stesso*».¹⁷ Quello che noi chiamiamo “grazia santificante”, per gli Orientali non è altro che la vita del Padre donata a noi attraverso Cristo nella potenza dello Spirito, è la partecipazione per grazia alla vita trinitaria.¹⁸

Il fine dell'Incarnazione è di renderci *partecipi della vita del Padre*. Si tratta della fase finale di tutta la storia della salvezza, di tutto il disegno di Dio realizzato in Gesù Cristo. Cirillo d'Alessandria insiste su questa teologia della salvezza. L'uomo, il vero uomo, inserendosi in Gesù Cristo nella potenza dello Spirito, partecipa della *vera Vita*. Cristo è il Mediatore

¹⁴ S. BASILIO, *Sullo Spirito Santo*, IX, 23, PG 32, 109 AD.

¹⁵ GREGORIO IL TAUMATURGO, *Panegirico di Origene*, XI, PG 10, 1084 C.

¹⁶ GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso*, XXX, 6, PG 36, 112 B, e MASSIMO IL CONFESSORE, *Lettere sulla carità*, I, PG 91, 376 AB.

¹⁷ *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 10, PG 74, 544 D 545 A; tr. it. a cura di L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 355.

¹⁸ Cf G. PHILIPS, *La grâce chez les Orientaux*, in “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1 (1972), 37-50; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981; IBIDEM, *De la Nature et de la Grâce dans la Théologie de l'Orient*, in AA.VV., *L'Église et les Églises – Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, voll. 2, Chevetogne 1954, 171-195; IBIDEM, *Mystère de la personne humaine*, in “Contacts” 68 (1969), 272-289.

di questa Vita che viene irrorata in noi per grazia, e questa vita non è altro che quella stessa che il Padre ha per natura:

«Si fece uomo, colui che era vita per natura e generato dalla vita per natura, cioè il Verbo unigenito di Dio Padre, per richiamare l'uomo alla stessa vita e renderlo, per se stesso, *partecipe di Dio Padre*, unendosi alla carne corruttibile, in modo ineffabile e arcano, in virtù della sua natura e nel modo che solo lui sa. Egli, infatti, è mediatore fra Dio e gli uomini, come è scritto, unito, per natura, a Dio Padre, in quanto è Dio e in quanto è da lui, ma unito anche agli uomini, in quanto è uomo e ha in se stesso il Padre, ed egli stesso è nel Padre».¹⁹

3. Divinizzati solo attraverso la cristificazione

I Padri non cessano di ripetere che la divinizzazione – *progetto primitivo* di Dio – si realizza solo con la *cristificazione* dell'uomo. L'Incarnazione del Verbo è inseparabile dalla divinizzazione dell'uomo e riassume l'economia in modo prospettico, abbracciando tutta l'opera divina della salvezza.

Nei primi secoli cristiani i Padri e i grandi teologi erano ben coscienti che l'opera di Cristo consiste nel divinizzare l'uomo e, in questa divinizzazione, *consiste la salvezza*. L'espressione greca «*enanthrôpēsai [...] theôthēnai*» ([Il Verbo] si fa uomo [...] [l'uomo] è deificato) risuona come un ritornello nei Padri greci a cominciare da Ireneo.²⁰ Atanasio lo ripeterà: «Egli si è fatto uomo – “*enanthrôpēsen*” perché noi fossimo fatti dei “*thepoiēthēmen*”».²¹ È per questo motivo che i Padri consideravano ogni attentato all'integrità divino-umana del Salvatore come una minaccia alla realtà della divinizzazione dell'uomo. Così Atanasio, opponendosi all'arianesimo e Cirillo d'Alessandria al nestorianesimo, volevano con ciò tutelare

¹⁹ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, IX, PG 74, 280 D; tr. it. a cura di L. LEONE, 142-143.

²⁰ Ireneo, riportando l'episodio evangelico dell'Annunciazione, commentando le parole dell'Angelo a Maria (Lc 1, 32-33), scrive: «Chi altro è colui che regna nella casa di Giacobbe, senza interruzione e per sempre, se non Cristo Gesù Signore nostro, Figlio di Dio Altissimo, il quale per mezzo della Legge e dei profeti promise di rendere visibile la sua Salvezza per ogni carne, così che divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio?». *Contro le eresie*, III, 10, 1, in BELLINI, 234. Nell'*Introduzione* al Libro V *Contro le eresie* il santo vescovo di Lione scrive: Contro gli eretici bisogna seguire il solo sicuro Maestro «il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro che, per suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso». *Ivi*, 410.

²¹ *L'Incarnazione del Verbo*, 54, PG 25, 192 B.

una delle verità fondanti del cristianesimo: l'uomo partecipa veramente alla natura di Dio per mezzo di Gesù Cristo. «Se il *Logos* di Dio è una creatura – esclama Cirillo di Alessandria – come mai noi siamo uniti a Dio e deificati (*theopoioumetha*) attraverso l'unione con Lui?».²² E similmente: «Se Dio non fosse divenuto uomo, l'uomo non sarebbe potuto divenire Dio».²³ La divinizzazione dell'uomo, attraverso Cristo, avviene già per il fatto che Cristo stesso, con la sua Incarnazione “ricapitola in sé” l'umanità intera. Riferendosi ad Atanasio, un noto patrologo afferma:

«La stessa esistenza dell'Uomo-Dio, quindi, è la piena realizzazione della realtà della divinizzazione. È nella costituzione della persona di Cristo che, per Atanasio, la Redenzione trova il suo centro di gravità: l'umanità è stata penetrata dalla vita trinitaria per il fatto che il *Logos* abita in essa. Questo è il pensiero fondamentale della soteriologia del nostro santo e, in questo, dipende in modo manifesto da S. Ireneo».²⁴

Con San Cirillo d'Alessandria arriviamo al culmine della dottrina sulla divinizzazione. Nei suoi scritti egli presenta la *divinizzazione* come finalità dell'Incarnazione allo stesso modo di Atanasio e Gregorio di Nissa e considera l'umanità come una realtà concreta che viene divinizzata da Cristo nel momento in cui la assume. «In Lui, afferma, eravamo noi tutti nel momento in cui egli divenne uomo».²⁵

Anche per i Padri Cappadoci la finalità dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo attraverso Gesù Cristo. Basta ricordare Gregorio Nazianzeno per il quale esiste una radicale corrispondenza tra divinizzazione e Incarnazione: «Come il Verbo è uomo a causa tua, così tu divieni Dio a causa di Lui».²⁶

Massimo il Confessore afferma chiaramente che Cristo fu voluto dal Padre prima di tutti i secoli perché potesse avverarsi la nostra deificazione.

²² *Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità*, 15, PG 75, 284 B.

²³ *Ivi*, 473 CD.

²⁴ H. STRAETER, *Die Erlösungslehre des heiligen Athanasius*, Freiburg im Brisaug, 1994, 140. Testo riportato da J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 32-33.

²⁵ *Commento al Vangelo di Giovanni*, X, XVI, PG 74, 432 B. Quando i Padri parlano del *Logos* che assume in sé tutta intera la *natura* umana, intendono riferirsi alla natura indistinta dell'uomo. L'assunzione *personale* di ognuno di noi avviene per mezzo dello Spirito in occasione del battesimo, cresima ed eucaristia (sacramenti dell'*incorporazione*).

²⁶ *Discorso* 40, *Sul Battesimo*, PG 36, 424 B.

Per lui Cristo è, per definizione, «Colui che desidera la salvezza di tutti gli uomini, bramando la loro divinizzazione».²⁷ Così il Verbo «realizzò tutto il Volere di Dio Padre divinizzandola [la natura umana] con la potenza della sua Incarnazione».²⁸ L'Incarnazione, quindi, in quanto principio di divinizzazione assume di per se stessa valore salvifico universale: *quello che Cristo assume, quello è anche salvato*. Qui sta la chiave di tutta la cristologia esistenziale dei Padri che può essere riassunta nelle ben note parole di Gregorio Nazianzeno: «Quello che non è stato assunto da Cristo non è stato sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato anche salvato».²⁹ L'uomo è *salvato perché è divinizzato*.

Nell'Incarnazione, a prescindere dal peccato, i Padri, però, già scorgono l'umiliazione di Dio. Essi, infatti, nel considerare il mistero dell'Incarnazione come la realizzazione della divinizzazione dell'uomo e la giustificazione della creazione intera, ammirano non solo l'amore di Dio, ma anche la sua "umiltà", la sua *condiscendenza* (*sugkatabasis*), il suo *svuotamento* (*kenōsis*), il suo farsi "piccolo" per poter incontrare le sue creature nella loro dimensione creaturale. Scrive lo Pseudo-Macario:

«Dio infinito e inaccessibile, nella sua bontà, si è fatto piccolo e, discendendo dalla sua gloria irraggiungibile si è rivestito delle membra di questo corpo e si è cinto di esse e, mutando aspetto per la sua bontà e il suo amore per gli uomini, assume un corpo e si mescola alle anime sante, a lui gradite e fedeli, le prende con sé e diventa con esse *un solo spirito* (1 Cor 6, 17) secondo le parole di Paolo. Diviene per così dire, un'anima per l'anima, una sostanza per la sostanza, affinché l'anima, se è degna di lui e a lui gradita, possa vivere nella divinità, gustare la vita immortale e divenire partecipe della gloria incorruttibile. Dal non-essere all'essere; infatti, ha dato origine alla creazione visibile che prima di esistere non era, con tale immensa varietà e diversità di creature».³⁰

²⁷ *Quest. ad Thal.*, 20, PG 90, 309 D.

²⁸ *Quest. Ad Thal.*, 54, PG 90, 520 D.

²⁹ *Prima Lettera al presbitero Cledonio*, PG 37, 181C-184A; tr. it., in GREGORIO NAZIANZENO, *Cinque discorsi teologici*. Appendici: *Lettere teologiche – Il mistero cristiano – Poesie (Carmina Arcana)*, Città Nuova, Roma 1986, 207.

³⁰ *Omelia*, 4, 10. In PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (collezione II)*, L. CREMASCHI (ed.), Magnano 1995, 88-89.

L'Incarnazione prevista nel progetto di Dio contiene già a prescindere dal peccato un amore oblativo del Padre che *discende* al livello umano per realizzare il suo piano di divinizzare l'uomo.³¹

4. Cristificati e divinizzati nello Spirito

La divinizzazione dell'uomo attraverso la cristificazione non sarebbe possibile senza la previa “pneumatizzazione” del cristiano. «L'unione di Dio con gli uomini, afferma il Damasceno, si compie per opera dello Spirito Santo».³² Infatti il ruolo specifico dello Spirito Santo nella divinizzazione è quello di inserire l'uomo in Cristo: Siamo cristificati “nello Spirito”. E questa cristificazione non è individuale, ma comunionale, è ecclesiale. Il compito dello Spirito è cristificarci facendoci Chiesa.: «La Chiesa è la comunione dei deificati», affermava Gregorio Palamas;³³ e Ireneo:

«Alla Chiesa è stato affidato il Dono di Dio, come soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; *in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo*».³⁴

La salvezza consiste nell'essere *comunitariamente uniti a Cristo*. Proprio questo è il compito salvifico dello Spirito.³⁵ Lo Spirito è colui nel quale Dio

³¹ Cf S. N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 275-389. Lo stesso teologo presenta come *epilogo* del suo studio sullo Spirito Santo un capitolo intitolato “Il Padre” dove appunto tratta il mistero della paternità di Dio come mistero *kenotico* dell'amore oblativo di Dio manifestato nell'incarnazione del Figlio: *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 592-642. Per una visione d'insieme cf P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

³² *Discorso per la nascita di nostra Signora santissima, Madre di Dio e sempre Vergine Maria*, 3, in GIOVANNI DAMASCENO, *Omellerie cristologiche e mariane*, M. SPINELLI (ed.), Città Nuova, Roma 1980, 125.

³³ Cf Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 79.

³⁴ *Contro le eresie*, III, 24, 1; tr. it., BELLINI, 295.

³⁵ Scrive Cirillo d'Alessandria: «Riguardo poi all'unione spirituale, diremo [...] che noi tutti, ricevendo l'unico e medesimo Spirito, parlo dello Spirito Santo, ci mescoliamo quasi fra di noi e con Dio. Sebbene separatamente siamo molti, e Cristo faccia abitare, in ciascuno di noi, lo Spirito del Padre e il suo, uno tuttavia e indivisibile è colui che riunisce nell'unità, mediante se stesso, gli spiriti distinti fra loro, in quanto esistono singolarmente, e li fa vedere in se stesso tutti come una sola cosa. Come, infatti, la potenza della santa carne (l'Eucaristia) rende uniti nello stesso corpo quelli in cui è, allo stesso modo, credo, lo

Padre, attraverso Gesù Cristo, ci raggiunge per unirci a Lui. Afferma a proposito Sant'Atanasio:

«Per mezzo dello Spirito, tutti noi siamo detti partecipi di Dio [...] Entriamo a far parte della natura divina mediante la partecipazione allo Spirito [...] Ecco perché lo Spirito divinizza coloro nei quali si fa presente».³⁶

La divinizzazione è possibile perché nello Spirito l'uomo diventa "figlio nel Figlio". Con questa espressione si vuole indicare la nostra introduzione per grazia, ma in maniera reale, nella "famiglia" trinitaria. S. Cirillo di Gerusalemme non si stancava di ripetere a coloro che si preparavano al battesimo:

«Siamo infatti degni di invocarlo come Padre per la sua ineffabile misericordia. Non per nostra figliolanza secondo natura dal Padre celeste, ma per grazia del Padre mediante il Figlio e lo Spirito Santo siamo stati trasferiti dallo stato di schiavitù a quello della figliolanza divina».³⁷

La divinizzazione dell'uomo nello Spirito Santo è chiamata anche "santificazione". Lo Spirito è lo Spirito di Santità perché in Lui Dio, tre volte santo, ci raggiunge e ci trasforma in se stesso. «Santità non esiste – afferma San Basilio – senza lo Spirito».³⁸ La santità del cristiano è da riferirsi alla sua *partecipazione* alla santità del "totalmente altro", del Dio trinitario "tre volte santo", e più specialmente alla santità dello Spirito, chiamato "Santo" per eccellenza: nella santità dello Spirito siamo partecipi alla vita santa di Cristo e quindi del Padre. Essere santo – ultima analisi – significa partecipare alla santità di Dio trinità nello Spirito Santo santità di Dio ipostatizzata. Rappresenta una costante presso i Padri: nell'economia della salvezza

Spirito di Dio, abita indivisibile in tutti, li racchiude tutti nell'unità spirituale». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 560 D – 561 C; tr. it., L. LEONE, 368-369.

³⁶ *I Lettera a Serapione*, 24, PG 26, 585B-C; tr. it., ATANASIO, *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, E. CATTANEO (ed.), Città Nuova, Roma 1986, 85-86. Altrove Atanasio afferma: «È nello Spirito, afferma S. Atanasio, che il *Logos* glorifica la creazione e, divinizzandola e dandole la figliolanza, la conduce al Padre» (*I Lettera a Serapione*, 25, PG 26, 589 B; tr. it., CATTANEO, 89).

³⁷ *Catechesi*, VII, 7; tr. it. C. RIGGI, 155.

³⁸ *Lo Spirito Santo*, 38, in BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, G. AZZALI BERNARDELLI (ed.), Città Nuova Roma 1993, 141.

la natura santa di Dio è comunicata agli uomini dallo Spirito Santo, essere “deificati”, quindi, significa essere santificati dallo Spirito.³⁹

La santità dello Spirito è una santità *ontologica* e non solo *morale* egli, infatti, è Santo per natura. «Santo per natura, afferma Cirillo d'Alessandria, a lui appartiene di santificare».⁴⁰ Anche il significato del termine “santo” o “sacro” indicava qualcosa dell'essere profondo della realtà denominata santa; poi l'evoluzione semantica del termine gli ha fatto assumere un significato morale, fino ad indicare una qualificazione etica della realtà chiamata santa. Si è perso così il senso della “consacrazione” di tutta la realtà, in quanto originata da Dio. L'ufficio domenicale del mattino della liturgia bizantina canta: «Per mezzo dello Spirito Santo tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione originaria».

5. La sistematizzazione della dottrina della divinizzazione da Gregorio Palamas

Gregorio Palamas (1296-1359),⁴¹ monaco sul Monte Athos fin dal 1316 e seguace egli stesso dell'esicismo, per difendere il realismo della diviniz-

³⁹ Afferma a proposito Cirillo d'Alessandria: «L'unione con Dio non può ottenersi in altro modo che mediante la partecipazione dello Spirito Santo, che immette in noi la propria santificazione, e trasforma, nella sua vita, la natura soggetta alla corruzione e, in questo modo, richiama a Dio e alla forma di lui quelli che sono stati privati da questa gloria». *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, 11, PG 74, 553 CD; tr. it., L. LEONE, Città Nuova, vol. III, Roma 1994, 363.

⁴⁰ *La Santissima Trinità*, VI, PG 75, 1017 B.

⁴¹ Gregorio Palamas (1296-1359) è ritenuto il più grande teologo bizantino e quello che più di tutti influenza la teologia ortodossa di oggi. Egli nacque da una nobile e ricca famiglia nel 1296 a Costantinopoli. Fece i suoi studi umanistici (retorica) e filosofici nella scuola superiore della capitale. Verso il 1316 si ritirò sul Monte Athos, dove erano già monaci due suoi fratelli. Egli visse come monaco sulla Santa Montagna per quasi vent'anni. Nel 1335 entrò in polemica con il “monaco filosofo” Barlaam il Calabro, polemica che darà inizio alla cosiddetta “controversia esicasta” e che durerà più di 30 anni (1336-1368). In risposta alle accuse di P. Barlaam scrisse le sue famose *Triadi in difesa dei santi esicasti* nel 1340 redasse un pubblico manifesto, che fece sottoscrivere dalle più alte autorità e dai monaci più eminenti del Monte Athos, nel quale sintetizzò le sue tesi contro Barlaam. Si tratta del *Tomos aghiortico*. Il 10 giugno 1341 si tenne un sinodo a Costantinopoli dove venne condannata la dottrina di Barlaam e s'emanò un *Tomo*, in cui si riaffermava la dottrina della luce increata e la validità dottrinale della “preghiera di Gesù”. Dopo la partenza di Barlaam, il partito antipalamita fu condotto prima da Gregorio Acindino e poi da Niceforo Gregoras. Nel sinodo del 1347 la dottrina palamita fu ancora una volta approvata mentre lo stesso Palamas fu

zazione vissuta nell'esperienza mistica ma anche l'assoluta incomunicabilità e inaccessibilità di Dio secondo la teologia apofatica del cristianesimo orientale, esporrà la dottrina della divinizzazione usando il linguaggio dei Padri della Chiesa, specialmente di Massimo il Confessore, ma apportando contemporaneamente alcune novità che scateneranno una lunga polemica che va sotto il nome di «controversia esicasta o palamita».⁴²

6. Il linguaggio della divinizzazione in Palamas

Si può dire che il perno di tutto l'insegnamento teologico ascetico-mistico di Gregorio Palamas è fondato sull'enunciato: "l'uomo è realmente divinizzato". In quest'affermazione fontale è implicita la concezione di Dio, la cristologia, l'ecclesiologia, l'antropologia, l'*ethos* e l'*eschaton*. Citando lo Pseudo-Dionigi, il nostro teologo definisce la deificazione come «assimilazione (*afomoiosis*) e unione (*enosis*) con Dio».⁴³ Fa uso anche della descrizione-definizione che Massimo il Confessore dà della deificazione, per il quale essa è «illuminazione diretta, unione e invocazione del grande Dio e Padre, simbolo dell'adozione ipostatica e reale, secondo il dono della grazia dello Spirito».⁴⁴

Da queste definizioni della divinizzazione e da altri testi palamiti possiamo ricavare i nomi usati dal dottore esicasta per esprimere questa realtà

eletto metropolita di Salonicco (maggio 1347). Palamas visse gli ultimi suoi anni a Salonicco, dedicandosi soprattutto alla predicazione. Morì il 14 novembre 1359 a 73 anni. Nel 1368 fu canonizzato dal suo amico e discepolo il patriarca Filoteo Kokkinos. Oltre della dottrina della divinizzazione Palamas trattò, nelle sue *Omèlie* e negli altri suoi numerosi studi, di sotiriologia, di mariologia e di spiritualità. Le opere critiche di Palamas sono pubblicate a Salonicco sotto la direzione di P. Christou con il titolo *Gregorion tou Palama Suggrammata* (Scritti di Gregorio Palamas) (D'ora in poi *Suggrammata*). Fino ad ora sono usciti cinque volumi: Salonicco 1962, 1966, 1970, 1988, 1992. Per la bibl. E uno studio sul dottore esicasta cf Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, ed. Lipa, Roma 1996. Sulla dottrina di Palamas intorno alla divinizzazione cf lo studio esaustivo di G.I. MANTZARIDIS, *Insegnamento di Gregorio Palamas intorno alla divinizzazione dell'uomo* (in greco), in IBIDEM, *Palamika* (Studi palamiti), Tessalonica 1983, 151-292; MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, 223-256; Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza*, 71-123; N.N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.

⁴² Su questa controversia cf Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza*, 19-46.

⁴³ *Della divina e divinizzante partecipazione*, 7: *Suggrammata*, II, G.I. MANTZARIDIS (ed.), 142. PSEUDO-DIONIGI, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3: PG 3, 376 A.

⁴⁴ *Triadi*, III, 1,28: ed. MEYENDORFF, 610.

cristiana. La divinizzazione è innanzitutto “assimilazione”, “partecipazione”, “unione” con Dio. Tali termini indicano il fatto della divinizzazione intesa come unione con il Padre; egli poi usa altre due espressioni per indicare la partecipazione delle altre due persone divine: “adozione filiale” essendo figli nel Figlio e “grazia dello Spirito Santo” perché non si può essere in Cristo se non nella grazia dello Spirito. In fine egli usa un’altra serie di termini che indicano l’esperienza mistica di questa realtà fatta dagli uomini che attraverso l’ascesi hanno purificato il cuore e la mente: “contemplazione”, “visione” “conoscenza” di Dio. Per Palamas si può conoscere Dio solo “contemplandolo”, si tratta di “vedere Dio” (*theoptia*). La “contemplazione” della “gloria” divina è il risultato di una *synergia* (collaborazione) tra la grazia di Dio, che si manifesta all’uomo per comunicare con lui, e lo spogliamento da parte dell’uomo, che presuppone l’ascesi e la pratica dei comandamenti. Finalmente Dio che “abita in una luce inaccessibile” si può “vedere” come “luce increata”.

7. Realismo della divinizzazione

La prima cosa che preme a Palamas è sottolineare che la divinizzazione è reale e non semplicemente morale e non consiste solo nell’operare, ma nell’essere stesso dell’uomo.

Riprendendo l’insegnamento dei Padri Greci sulla natura dell’uomo creato ad immagine di Dio, insiste nel fatto che questa immagine di Dio nell’uomo non è qualcosa di aggiunto, ma gli è costitutiva e lo riguarda nella sua dimensione psicosomatica: l’immagine di Dio nell’uomo è l’uomo stesso⁴⁵. L’essere simili a Dio per grazia è un vero partecipare alla natura di Dio già nella creazione; Dio ci ha creati per divinizzarci. Così afferma: «Dio ci ha creati per questo, per farci partecipi della sua divinità; e quelli che sono tali, dunque, sono in Dio in quanto deificati da lui, e Dio è in loro in quanto deifica».⁴⁶ Poi citando, parafrasandolo, Massimo il Confessore incalza:

«La grazia della divinizzazione fa sì che tutto Dio compenetri completamente (*perichoret*) in quelli che ne sono degni, e i santi sono interamente

⁴⁵ Per i testi di Palamas e per lo sviluppo delle sue idee in merito cf G.I. MANTZARIDIS, *Insegnamento di Gregorio Palamas*, 155-165.

⁴⁶ *Centocinquanta capitoli*, 105, in *La Filocalia*, NICODEMO AGHIORITA, MACARIO DI CORINTO (ed.). Traduzione, introduzione e note di M.B. ARTIOLO e M.F. LOVATO, Gribaudo, IV, Torino 1987, 115.

presenti in tutto Dio, ricevendo tutto Dio [...] che li abbraccia come l'anima il corpo quasi con le proprie membra e li fa degni di essere in lui»⁴⁷.

Con la divinizzazione è la stessa grazia divina, infinita ed increata, che *diventa realmente nostra*.⁴⁸ L'uomo, dice: «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura».⁴⁹ Si tratta di una grazia deificante (*charis theopoios*) *increata* (*aktistos*). I doni che ci fanno un solo corpo – il Corpo di Cristo – ed un solo Spirito con il Signore non possono essere creati.⁵⁰ «Quelli che partecipano alle energie e agiscono in comunione con esse, Dio li fa per grazia degli dei senza inizio e senza fine».⁵¹ Essere “increati” ed “eterni” attraverso la grazia non significa, per Palamas, che il cristiano cessa di essere una creatura, ma che viene trasformato in un modo di essere differente e che si acquista gratuitamente uno stato assolutamente estraneo alla natura creaturale dell'uomo. Questo stato è la natura divina. In ultima analisi, quando Palamas parla di grazia increata, dell'uomo che per grazia diventa veramente consustanziale con Dio, intende dire «che la grazia diventa un bene permanente dell'uomo deificato, contempla Dio all'interno di se stesso [...] La grazia così non è distinta da Dio stesso, è la vita divina accordata all'uomo».⁵²

8. La divinizzazione avviene in Cristo nello Spirito Santo

Per Palamas l'unione ipostatica della divinità con l'umanità è il fondamento cristologico della salvezza e quindi della grazia deificante. In Cristo l'umanità partecipa alla vita increata di Dio, perché la “carne” è diventata realmente “carne di Dio”. Mentre l'umanità di Cristo è “deificata” attraverso

⁴⁷ *Tomo agioritico*, in *Filocalia*, IV, Artioli-Lovato, 142.

⁴⁸ Nelle *Triadi* parafrasando di nuovo Massimo il Confessore Palamas scrive: «La grazia realizza l'unione misteriosa con Dio. Così Dio tutto intero abita nell'intero essere umano che si rende degno, e i santi nell'integrità abitano in Dio tutto intero accogliendo in sé Dio tutto intero, non ricevendo altra ricompensa per l'ascensione compiuta che Dio solo; egli si unisce a loro come l'anima è unita al corpo». *Triadi*, III, 1, 27: ed. J. MEYENDORFF, *Triades pour la Défense des saints hésychastes*, I-II, Louvain 1959², 609.

⁴⁹ *Triadi*, I, 3, 39: ed. MEYENDORFF, 195.

⁵⁰ *Terza Lettera contro Acindino*, *Suggrammata*, I, 309.

⁵¹ *Terza Lettera contro Acindino*, *Ivi*, 299. Questa espressione la troveremo quasi identica in Margherita Porete.

⁵² J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Pastristica sorbonensis), Éditions du Seuil, Paris 1959, 246.

l'unione ipostatica, gli uomini sono deificati per grazia, ma sempre in modo reale, perché partecipano alle energie deificanti del Verbo incarnato. Ciò non toglie che questa partecipazione sia una vera e propria divinizzazione, perché «il Signore stesso, in quanto uomo, possiede le energie divine e la grazia»⁵³ e le comunica agli uomini che diventano uno con lui. Solo diventando “corpo di Cristo”, l'uomo è veramente divinizzato. Così la dottrina palamita della deificazione non è che un aspetto dell'ecclesiologia e della cristologia.⁵⁴ Infatti è nella Chiesa che il cristiano entra in intima relazione con Cristo, perché essa è il corpo di Cristo. Palamas definisce la Chiesa come «comunione della deificazione».⁵⁵ È nella Chiesa che diventa sposo e fratello del Signore.

Tutta la teologia palamita ha una forte valenza pneumatologia,⁵⁶ ma è soprattutto nella deificazione dell'uomo che lo Spirito agisce in modo immediato ed efficace, facendo di lui un altro Cristo. Anima e corpo vengono totalmente “spiritualizzati”, cioè trasformati dallo Spirito Santo: «Lo Spirito personalmente si unisce al nostro spirito per testimoniare che noi siamo figli di Dio». «Tutto ciò che sgorga dallo Spirito e si riversa su coloro che furono battezzati nello Spirito, secondo il Vangelo della grazia, sono resi totalmente spirituali»⁵⁷. Questa “spiritualizzazione” è la condizione indispensabile affinché l'uomo sia deificato, cioè santificato. Lo Spirito, santità ipostatizzata di Dio, è infuso nel credente e questi può essere unito a Dio, diventa figlio del Padre e fratello di Cristo; la Trinità intera abita in lui. Unione con Dio, abitazione della Trinità, filiazione divina, tutto quello che costituisce la deificazione dell'uomo, è opera dello Spirito.⁵⁸

9. La divinizzazione avviene per mezzo delle energie divine increate

L'uomo, dunque, è *veramente divinizzato*, ma come osserva Ende von Ivànka, in questo caso

«come può lo spirito creato e finito sperimentare l'efficacia mistica della grazia di Dio, dell'Infinito e dell'Inaccessibile? Veniva posta in dubbio dai

⁵³ *Terza Lettera contro Acindino, Suggrammata*, I, 298-299.

⁵⁴ MEYENDORFF, *Introduction*, 255.

⁵⁵ *Discorsi apodittici*, II, 78: *Suggrammata*, I, B. NOBRISNKOY (ed.), 149.

⁵⁶ Cf Per es. J. LISON, *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Éditions du Cerf, Paris 1994.

⁵⁷ *Lettera ad Atanasio di Cyzico*, in *Suggrammata*, II, N.A. MATSOUKAS (ed.), 437.

⁵⁸ Cf LISON, *L'Esprit répandu*, 207-216.

“razionalisti” la legittimità delle esperienze mistiche degli esitasti. Lo sforzo sarà quello di trovare una formula ontologica per esprimere la possibilità di tali effetti e per renderne ragione. Questa sarà la dottrina delle energie divine, che sono divine, vale a dire eterne e increate, senza tuttavia essere “Dio stesso”, senza formare la sua sostanza». ⁵⁹

La dottrina delle energie increate di Palamas sono state motivo di interminabili polemiche sia ai tempi stessi di Palamas sia ai tempi nostri. Nel XIV secolo si credeva che con questa dottrina veniva minacciata la semplicità di Dio dal momento che Gregorio affermava che in Dio, oltre alla sostanza che era incomunicabile e in conoscibile, e oltre alle ipostasi proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito, esistevano le energie distinte da esse. Oggi qualcuno afferma che queste costituiscono un semplice tentativo filosofico di spiegare la vera divinizzazione dell'uomo senza cadere nel panteismo. È sempre Ivànka che dice:

«Il palamismo vorrebbe elevare la dottrina delle energie divine a livello di un dogma, senza osservare che, cercando una formula ontologica che spieghi questa processione della molteplicità dall'unità, esso si muove già lungo i binari del pensiero platonico». ⁶⁰

Tralasciando la valutazione sulla dottrina delle energie increate, una cosa è certa: questa ispira quasi tutta la teologia e la spiritualità ortodossa attuale. I teologi ortodossi cercano di spiegare queste energie di Dio increate che trasformano l'uomo e lo divinizzano in maniera tale da poter essere comprese dalla mentalità dell'uomo di oggi.

Le *energie* non sono una emanazione impersonale dell'essenza di Dio, esse sono una comunicazione personale della vita divina nel tempo ⁶¹. Questa antinomia è chiamata da Palamas «energie di Dio increate distinte dall'essenza divina».

⁵⁹ E. VON IVÀNKA, *Platonismo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 309.

⁶⁰ *Ivi*.

⁶¹ «Le energie rappresentano il traboccare della natura divina che trascende la sua stessa essenza ed indicano un modo di esistenza della Trinità, fuori dalla sua essenza inaccessibile. Le energie si possono considerare sotto due aspetti complementari: infatti, da un lato esse procedono dall'essenza della Trinità eternamente, irraggiando in amore, saggezza, vita, essere, divinità; dall'altro esse sono anche l'atto, la volontà, le predeterminazioni di Dio che fa “essere” le creature e le fa “essere bene”». SCAZZOSO, *La teologia di S. Gregorio Palamas*, 56.