

Yannis Spiteris, *Pontificia Università Lateranense, Roma*

Il linguaggio della divinizzazione in Gregorio Palamas e nella mistica cattolica (Maestro Eckhart e Margherita Porete)

Relazione presentata al Convegno internazionale di dialogo con l'Ortodossia Salvezza in Cristo o salvezza dal peccato? Le prospettive teologiche sulla salvezza e sull'uomo nell'Ortodossia e nelle tradizioni cristiane occidentali, Torino, 23 e 24 maggio 2002

Introduzione

Da quando l'uomo ha cominciato a riflettere si è domandato quando in maniera più implicita, chi sia e da dove provenga, e quando in maniera più diretta, chi sia Dio e chi sia l'uomo. Da queste domande è nata la questione: in che rapporto di dipendenza sono l'uomo e il creato rispetto all'Essere supremo? A queste hanno cercato di rispondere la religione e la filosofia e ogni popolo e ogni cultura ha dato la sua risposta. Si può dire che la storia delle religioni e della filosofia non sia altro che il tentativo di rispondere a queste domande. L'uomo, infatti, ha avuto sempre il desiderio di superare se stesso. Afferma uno studioso: «L'antinomia ἀνθρώπινα φρονεῖν [pensare secondo la condizione umana] e τὸ μέτρον ὑπερβῆναι [oltrepassare la misura], è apparsa con il primo uomo e scomparirà solo con l'ultimo. ὕβρις = il desiderio di oltrepassare la linea, di farsi dio – νέμεσις = vendetta degli dei contro il temerario che non ha riconosciuto i suoi limiti, tutto il dramma dell'umanità si delinea dentro questi due poli»¹. L'antropologia è legata inseparabilmente alla filosofia e alla teologia; a seconda di come si risolve il rapporto uomo-Dio si concepisce anche la salvezza dell'uomo: l'uomo è salvato nella misura in cui esce da sé e comunica con Dio. Nella cultura occidentale vi sono diversi modelli di rapporto dell'uomo con Dio come quello emanazionistico, panteistico, gnostico...

Il cristianesimo, rispetto alle altre religioni contemporanee, ha la coscienza

¹ A.-J. FESTUGIERE, «Divinisation du chrétien», *La Vie spirituelle*, 59 (1939) 90.

chiara di un rapporto nuovo tra Dio e gli altri esseri, quella della creazione *ex nihilo*. Nell'antichità greca era inconcepibile l'idea che il mondo potesse avere un principio, che potesse essere creato *ex nihilo* perché nella mentalità dei Greci il concetto del «nulla» era assolutamente assente: tutto esiste eternamente, anche il mondo. Il dio della filosofia greca «crea» perché rifiuta il «caos», il brutto; il suo è un atto «estetico», un atto per il quale dal «caos» si passa al «cosmos», all'ordine, al bello. In questo contesto di pensiero esiste una relazione necessaria tra Dio e il mondo, quasi una interdipendenza. Non solo il mondo dipende da Dio, ma anche Dio dal mondo.

Il cristianesimo ignora il concetto di «cosmos» ed inaugura quello di *creazione*, posto in un rapporto dialettico con l'*Increato*.

Il concetto di creazione *ex nihilo*, dall'assoluto *non-essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), è una delle verità che il cristianesimo dei primi secoli ha difeso con maggiore passione, perché era essenziale per l'esperienza che esso aveva di Dio e dell'uomo.

Dio essendo Amore crea liberamente, ma il suo atto creativo non consiste in un semplice porre all'esistenza gli esseri da lontano, con una specie di bacchetta magica o di «telecomando». Egli, essendo comunione trinitaria, crea comunicando con le sue creature. La creazione non consiste in un atto unico di Dio, ma è una *continua comunione* tra Dio e le sue creature: Dio e il mondo non possono essere ontologicamente giustapposti l'uno all'altro, come due entità che si definiscono per se stesse. La differenza tra Dio e la creatura consiste nel fatto che l'essenza delle creature sta nel suo essere in *comunione per partecipazione*, mentre l'essenza di Dio è *la stessa comunione*. Il creato si potrebbe pertanto definire come una costante comunione per partecipazione all'essere comunione di Dio, che è la Comunione ontologica stessa.

Così il cristianesimo vive in una costante antinomia: per la fede cristiana Dio è contemporaneamente trascendente, ma anche immanente nelle sue creature, specialmente nell'uomo.

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» (*thêôsis*) e questo invece sottolinea di più il concetto ontologico dell'essere immagine di Dio. Con lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore l'espressione «divinizzazione» entrerà nella spiritualità e nella teologia bizantina e postbizantina, costituendone l'anima. Anche Giovanni Paolo II sottolinea come la divinizzazione sia una delle caratteristiche fondanti 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 della

fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio*². Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale»³.

In Occidente benché non troviamo spesso questo termine come invece accade in Oriente, è dovuto al fatto che si preferiscono espressioni equivalenti come inabitazione della Trinità nelle anime o inabitazione dello Spirito Santo⁴. Sant' Agostino è uno dei Padri latini che maggiormente ne fa uso e che ha influenzato la teologia latina posteriore⁵.

È comune quindi la dottrina della divinizzazione o dell'inabitazione della Trinità nei giusti, sia per il cristianesimo orientale che per quello occidentale. Il problema si pose nei secoli successivi, quando si trattò di specificare la natura di questa divinizzazione in rapporto alla grazia santificante. La grazia è la stessa divinizzazione o la Trinità «inabita» nell'anima *attraverso* la grazia? In che modo l'uomo partecipa alla natura di Dio? Attraverso una *trasformazione ontologica* di tutto il suo essere che pur rimanendo creatura, partecipa tuttavia alla vita *increated* di Dio? Oppure alla natura umana si aggiunge dal di fuori la grazia, che come un *habitus* creato innalza l'uomo al di sopra della sua natura, facendolo *agire* soprannaturalmente? In linea di principio l'Oriente s'identifica con la prima ipotesi mentre l'Occidente con la seconda.

Esaminiamo più dettagliatamente i due modi di vivere l'unione con Dio in Oriente e in Occidente.

Due modi differenti di concepire il rapporto uomo-Dio

I cristiani dell'Oriente e dell'Occidente hanno una fede comune su questo punto centrale della Rivelazione. Ciò che li distingue è la *spiegazione teologica* sul *come* avviene questa comunione tra Dio e gli uomini. Le differenze tra le due tradizioni derivano da diversi punti di partenza, diverse ispirazioni filosofiche, ma anche la

² *Adv. Haer.*, III, 10, 2.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Orientalium lumen*, 6.

⁴ È sintomatico che nel nuovo *Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – N. SUFFI, Libreria ed, Vaticana, Città del Vaticano 1998, non troviamo la parola «divinizzazione», ma «inabitazione».

⁵ Cf. a proposito: A. TURRADO, «Eres templo de Dios (La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según S. Agustín)», in *Revista Augustinia de Espiritualidad*, 7 (1966) 21-56; 203-231; 331-281; 8 (1967) 153-190, 363-406; 9 (1968) 173-199; 10 (1969) 367-392; V. CAPÁNAGA, «La deificación en la soteriología agustiniana», in *Augustinus Magister*, II, Paris 1955, 745-754; V. CARBONE, *L'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo sant' Agostino*, Roma 1961; A. TRAPÈ, *Sant' Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, *Natura e Grazia*, Roma 1987, 219-250.

diversità di cultura gioca un grande ruolo nel modo di concepire il problema basilare del nostro rapporto con Dio.

Riteniamo essere utile, nell'ambito della nostra tematica presentare brevemente la diversità di modi con cui il cristianesimo orientale e quello occidentale hanno espresso nella loro teologia il rapporto uomo-Dio. Si tratta di una schematizzazione in cui si sottolinea il *più* o il *meno* o il *piuttosto*. Possiamo affermare che quanto riporteremo in seguito, come differenze che contraddistinguono l'Oriente e l'Occidente, vada preso più come *tendenza* delle formulazioni teologiche generali, che come chiari confini limitanti le due grandi tradizioni cristiane perché elementi «orientali» si possono trovare in Occidente ed «occidentali» in Oriente.

1 - Innanzitutto bisogna notare che alla base di questa differenziazione tra Oriente e Occidente nel concepire il nostro rapporto con Dio attraverso la grazia santificante ci sono due differenti influssi filosofici. L'Oriente trae ispirazione principalmente da Platone mentre l'Occidente da Aristotele. L'Oriente, alla maniera platonica, concepisce l'essere come *partecipazione* a Dio nell'ordine della causa formale; le cose sono *similitudini* partecipate. Applicando questo principio alla grazia, essa è intesa soprattutto come immagine di Dio nell'uomo, scorgendo una continuità senza fratture tra natura e grazia: la natura è una vera e propria partecipazione, anche se imperfetta, a Dio. Così la grazia non è altro che quella realtà increata e divina che realizza nel credente la similitudine con Dio.

2 - L'Occidente, ispirandosi ad Aristotele, considera nelle cose innanzitutto il loro *essere esistente*, piuttosto che la loro similitudine con Dio, e il mondo più che una epifania dell'aldilà viene visto come natura, cioè come principio di operazioni causali. L'occidentale tende, in modo razionale, a non confondere troppo il livello cosmico e quello religioso. Per spiegare la realtà, anziché ricorrere alla causa formale e all'ordine della partecipazione, preferisce fare uso della *causa efficiente*. Le cose hanno così una consistenza propria. Applicando alla grazia questo principio, essa è vista come una forza nuova che si aggiunge alla natura umana, un principio che fa sì che ci sia nell'uomo un modo nuovo di agire, distinto dalle sue attività naturali. In modo più sintetico possiamo affermare che l'Oriente si ispira di più all'*ontologia* delle cose e della grazia, all'ordine dell'*essere* (linea della causa formale); l'Occidente invece preferisce più l'*attività*, l'ordine dell'*operazione* (linea della causa efficiente).

3 - Per quanto riguarda l'intima unione con Dio, l'Oriente parla di «deificazione». Si tratta di realizzare la condizione innata dell'uomo creato ad immagine di Dio. L'immagine di Dio nell'uomo non è qualcosa che si aggiunge all'essere umano, ma costituisce l'uomo stesso. La divinizzazione porta il cristiano a realizzare, a completare e approfondire continuamente quest'immagine, diventando

sempre di più *ontologicamente* simile a Dio, a partecipare *dell'essere stesso* di Dio. Si tratta di una sopraelevazione dell'ontologia umana, di un'illuminazione che trasforma l'essere stesso della natura umana, rendendolo sempre di più simile a Dio. Questo continuo passare dall'immagine alla similitudine con Dio, questo diventare cioè sempre più partecipe di Dio non ha termine, continuerà per tutta l'eternità: in questo consiste la *vita eterna*.

Per l'Occidente, invece, la finalità della grazia è la «beatitudine». Si tratta di vedere Dio come egli vede se stesso. La grazia è un principio radicale di operazioni soprannaturali, che ci fa partecipare all'agire stesso di Dio in questa vita come nell'altra. La gloria eterna non sarà altro che un atto beatificante di visione, attraverso il quale noi vedremo Dio così come egli si vede. Va da sé che non si tratta di vedere l'essenza inconoscibile di Dio, perché anche per l'Occidente è impossibile vedere e partecipare all'essere di Dio come egli è in sé stesso. L'Occidente risolve però questa impossibilità di comunicare con l'essenza di Dio non ricorrendo, come fa l'Oriente, alla distinzione tra l'essenza divina incomunicabile e le energie divine comunicabili, ma concependo la grazia come partecipazione alle operazioni divine con le quali il cristiano è reso operante come Dio stesso (elevazione soprannaturale).

4 - A questo duplice modo di partecipare a Dio (deificazione-similitudine, beatitudine-operazione), corrisponde un duplice modo di intendere l'uomo. In Oriente l'antropologia è vista in maniera ontologica, si tratta di una concezione essenzialmente religiosa e mistica della natura umana, essa è «theofora» per creazione, porta ontologicamente in sé l'immagine di Dio. L'Occidente invece, più che considerare l'*essere* dell'uomo considera il suo *modo di essere*, il suo essere in azione, si tratta di un'antropologia *morale* più che ontologica. Questo perché concepisce la natura come una potenza in azione orientata verso una finalità, si tratta di guadagnare, attraverso le opere buone, la beatitudine divina. Dentro questa prospettiva si può capire il significato della famosa frase di Agostino: «Il nostro cuore è inquieto fino a quando non riposa in te». L'itinerario dell'anima verso Dio, in pratica, è molto simile per i cristiani delle due tradizioni, ma *teologicamente* è interpretato in modo molto differente. Per la *teologia* orientale il credente ha il compito di realizzare sempre di più la deificazione trasfigurandosi progressivamente in Dio; per quella occidentale il fedele è proteso a guadagnare con le opere sante la beatitudine eterna.

5 - Per le due tradizioni anche la visione del mondo è vissuta in modo differenziato: per l'Oriente l'anima, nella misura in cui realizza la sua deificazione, trasfigura anche il cosmo, dando così inizio ai «cieli nuovi e alla terra nuova»; l'Occidente, invece, guarda al mondo come una realtà che Dio ha donato all'uomo, per utilizzarla e dominarla e così partecipare alla sua azione creatrice.

6 - Anche la conoscenza religiosa si pone su un piano differente nei due mondi religiosi: per i cristiani orientali la conoscenza riguarda tutto l'essere dell'uomo; Dio, essendo in sé inconoscibile, lo si può conoscere solo nella misura in cui l'uomo divinizzato si trasfigura e comunica con lui. La conoscenza è un'esperienza derivante dalla comunione. La filosofia, e molto più la teologia, non sono delle attività autonome della ragione, ma la saggezza pneumatofora dei santi. Per il cristianesimo occidentale la conoscenza riguarda una potenza particolare della ragione distinta da quella dell'anima elevata dalla grazia. La conoscenza derivante dalla ragione, e quella proveniente dalla fede sono distinte, e sebbene possano collaborare, ognuna reclama un'autonomia propria. Conoscere Dio significa conoscere la sua onnipotenza misericordiosa, mentre conoscere sé stessi significa conoscere la propria impotenza e la propria miseria.

7 - Tutto questo porta ugualmente a vivere il mistero della Chiesa con angolature differenti. Così la Chiesa sarà per l'Oriente, come afferma Gregorio Palamas, la «comunione dei deificati». Il suo compito consisterà appunto nel realizzare sempre di più la divinizzazione dell'uomo soprattutto attraverso la liturgia. Ecco perché nel cristianesimo orientale si esaltano di più il sacerdozio (solo il sacerdote è ministro dei sacramenti, anche del matrimonio), il monachesimo, le azioni liturgiche, facendo passare in secondo piano la Chiesa *militante* e *missionaria*. Nonostante che per l'Occidente la Chiesa sia la sposa di Cristo, amante e contemplante, mistero universale di salvezza, in essa si esaltano prevalentemente il suo aspetto militante, la sua *azione morale* e la sua organizzazione, elementi questi capaci di aiutare i cristiani a realizzare la loro finalità, di guadagnare il Bene Supremo, di conquistare la Beatitudine eterna. In questo senso la gerarchia, il magistero, gli ordini religiosi attivi, le opere di beneficenza assumono un significato preminente.

Abbiamo già accennato che queste differenze sono più riscontrabili, specialmente in Occidente, a livello teologico di scuola perché gli stessi grandi scolastici latini, che erano anche grandi santi, vissero il loro rapporto con Dio al di fuori di questi schemi di teologia astratta. Anche la loro esperienza di Dio è trasfigurante e supera le loro stesse categorie teologiche. Se poi prendiamo in esame i grandi mistici della Chiesa cattolica, essi si muovono dentro un'esperienza totalmente differente da quella dei maestri delle scuole. Basti pensare a San Francesco, San Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, alla Scuola dei Vittoriani...

Tuttavia esiste un periodo, sia in Oriente che in Occidente, in cui avviene uno scontro diretto tra la teologia astratta e la teologia intesa come esperienza divinizzante, si tratta del secolo XIV.

In questa epoca assistiamo ad un curioso fenomeno, che accomuna il cristianesimo orientale e quello occidentale: da una parte, la riscoperta del rapporto Dio-

uomo in termini di *vera* «divinizzazione» o «deificazione» e l'esposizione di quest'esperienza in trattati mistico-teologici; dall'altra, l'accanita opposizione agli autori di questi scritti da parte di chi viveva la teologia solo come ideologia. Ma la differenza è sostanziale riguardo al comportamento della Chiesa ufficiale. Mentre, infatti, in Occidente una parte della Chiesa rappresentata dall'Inquisizione, si allinea con la teologia-ideologia e condanna le persone e gli scritti di coloro che con un linguaggio «scientificamente» impreciso raccontano la loro esperienza con Dio in termini di divinizzazione *reale*, in Oriente, la Chiesa ufficializza quella dottrina, condannandone gli oppositori.

In modo paradigmatico per l'Oriente analizzeremo il pensiero sulla divinizzazione di Gregorio Palamas (1296-1359), canonizzato, lui e la sua dottrina, dalla sua Chiesa e per l'Occidente la dottrina della beghina francese Margherita Porete (1250/1260-1310), che fu bruciata viva dall'Inquisizione, e del mistico domenicano il Maestro Eckhart (1260-1327) vittima anche lui di un processo sulla sua ortodossia. Alla fine faremo una comparazione delle loro dottrine al fine di cogliere le somiglianze e le differenze.

LA DIVINIZZAZIONE IN GREGORIO PALAMAS

Riguardo la divinizzazione nell'insegnamento di Gregorio Palamas (1296-1359)⁶ daremo solo alcuni accenni, dato che altri relatori in questo convegno, tratteranno il tema in modo esplicito. Noi presenteremo solo soltanto quegli aspetti dell'insegnamento palamita, che successivamente ritroveremo anche nei mistici cattolici che presenteremo in seguito.

Palamas giustamente viene considerato dai teologi come il dottore della divinizzazione e rappresenta per la Chiesa ortodossa quello che san Tommaso è stato considerato per molto tempo nella Chiesa cattolica, Non a caso, nella nuova cappella del Papa, la «Redemptoris Mater», lo si è voluto raffigurare accanto all'Aquinate. Ciò sta a indicare che il Dottore esicasta è entrato ormai persino nel Vaticano!

Il linguaggio riguardante la divinizzazione⁷ in Palamas è teologicamente

⁶ Le opere critiche di Palamas sono pubblicate a Salonicco sotto la direzione di P. Christou con il titolo *Gregoriou 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 bibliografia e uno studio sul dottore esicasta cf. Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996.

⁷ Sulla divinizzazione in Palamas cf. 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.

elaborato ed è intento ad affermare due cose ugualmente vitali per la fede teologia e l'esperienza mistica orientale: da una parte la *vera* divinizzazione dell'uomo e dall'altra l'assoluta trascendenza di Dio.

Si può dire tutto l'insegnamento teologico ascetico-mistico di Palamas fa perno sull'enunciato: «l'uomo è realmente divinizzato». La divinizzazione è innanzitutto «assimilazione», «partecipazione», «unione» con Dio. Tali termini indicano il fatto della divinizzazione, intesa come unione con il Padre. Inoltre 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.

La divinizzazione non è di ordine morale, ma ontologico, reale. Il cristiano diventa *Dio per grazia*, poiché, come coloro che nascono sono simili al loro genitore, così coloro che sono rigenerati dall'alto sono identici al Padre. Con la divinizzazione è la stessa grazia divina, infinita ed increata, che *diventa realmente nostra*⁸. L'uomo, afferma Palamas: «diviene per partecipazione ciò che l'archetipo è come causa o per natura»⁹. Si tratta di una grazia deificante *increata*. I doni che ci fanno un solo corpo - il Corpo di Cristo - ed un solo Spirito con il Signore non possono essere creati¹⁰. «Quelli che partecipano alle energie e agiscono in comunione con esse, Dio li fa per grazia degli dei senza inizio e senza fine»¹¹. Essere «incretati» 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.

L'uomo, dunque, è *veramente divinizzato*, ma come osserva Endre von Ivánka, in questo caso «come può lo spirito creato e finito sperimentare l'efficacia mistica della grazia di Dio, dell'Infinito e dell'Inaccessibile?... Lo sforzo consisterà nel 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»¹².

La dottrina delle energie increate di Palamas è stata motivo di interminabili

⁸ 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 1959, 609.

⁹ *Triadi*, I, 3, 39: J. MEYENDORFF, 195.

¹⁰ *Terza Lettera contro Acindino, Suggrammata*, I, 309.

¹¹ *Terza Lettera contro Acindino, Ivi*, 299. Questa espressione la troveremo quasi identica in Margherita Porete.

¹² E. VON IVÁNKA, *Platonismo e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 309.

polemiche sia ai tempi stessi di Palamas che ai tempi nostri. Nel XIV secolo si credeva che con questa dottrina venisse minacciata la semplicità di Dio, dal momento che Gregorio affermava che in Dio, oltre alla sostanza che è incomunicabile e inconoscibile, e alle ipostasi proprie del Padre, del Figlio e dello Spirito, esistono le energie distinte da esse. Oggi in Occidente 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»¹³.

I teologi ortodossi invece cercano di spiegare queste energie di Dio increate, che trasformano l'uomo e lo divinizzano, in maniera tale che, non solo siano comprese dalla mentalità dell'uomo di oggi, ma che giustifichino anche lo sforzo teologico del Dottore esicasta.

Le *energie* divine, secondo questi teologi, non sono un'emanazione impersonale dell'essenza di Dio. Esse sono una comunicazione personale della vita divina nel tempo, sono il *Dio-per-noi*, il vero autodonarsi di Dio alle sue creature, diverso dall'autodonarsi *pericoretico* del Dio intratrinitario, ma altrettanto reale¹⁴.

Dio nel suo amore onnipotente può far sì che l'impossibilità dell'uomo derivante dalla sua creaturalità di mettersi realmente in comunione con l'Infinito, sia superata ed egli venga realmente divinizzato, partecipando così all'eternità divina senza che Dio stesso cessi di essere l'infinito e senza che l'uomo perda il suo stato creaturale e limitato. Il superamento di questa antinomia è chiamato da Palamas «energie di Dio increate distinte dall'essenza divina».

¹³ *Ivi*.

¹⁴ Il vescovo ortodosso, di origine anglicana, Callisto Timoteo Ware, spiega nella maniera seguente le energie divine: «L'apofatismo possiede un aspetto negativo ed uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che "nessun uomo ha mai visto, né può vedere", dall'altra parte proclama la possibilità di un incontro faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, di una unione diretta con l'Inaccessibile. Per esprimere questa duplice verità che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa opera una distinzione tra l'*essenza* divina e le *energie* divine. L'essenza (*ousia*) vuol dire Dio come Egli è in se stesso, le energie (*energeiai*) significano Dio in azione; Dio in quanto rivela se stesso. L'essenza resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza in questo secolo come in quello futuro; essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre divine Persone. Ma le energie divine *che sono Dio stesso* riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio "essenzialmente" incomprendibile è rivelato "esistenzialmente" attraverso le sue "energie". Tale dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto rovelto ardente compenetrato ma non consumato dal fuoco increato delle energie divine. Queste energie sono "Dio in noi"». K. WARE, «Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-energie», in *MEPR* 23 (1975) 49.

LA DIVINIZZAZIONE IN MARGHERITA PORETE

Nel 1310 Palamas aveva 14 anni quando la beghina Margherita Porete a Parigi veniva arsa sul rogo come eretica, per aver voluto difendere fino all'ultimo la sua opera intitolata *Lo specchio delle anime semplici* in cui descriveva la propria esperienza mistica incentrata sulla divinizzazione dell'Anima. Il linguaggio era certamente diverso da quello usato da Palamas e dalla tradizione orientale, ma la realtà che quel linguaggio voleva esprimere era identica alla teologia palamita. Il dramma della Porete fu quello di non aver avuto, almeno in quel momento storico, una tradizione teologica viva con cui giustificare la sua esperienza mistica, come invece era accaduto al Palamas, e di aver incontrato dei giudici preoccupati solo di «difendere» Dio e i suoi diritti secondo i criteri scolastici. Infatti, secondo loro, le affermazioni della beghina francese equivalevano ad una «indebita appropriazione» della divinità da parte di esseri creati¹⁵.

Sia Margherita Porete sia più tardi il Maestro Eckhart dovranno affrontare l'Inquisizione, tra l'altro, anche a causa del loro insegnamento sulla divinizzazione perché questa dottrina, oltre a non essere compresa più dal razionalismo scolastico, era stata mal interpretata e soprattutto mal vissuta dall'eresia del Libero Spirito¹⁶. Questo movimento partiva dalla deificazione dell'uomo, intesa però come semplice realizzazione dello sforzo umano indipendente dalla grazia dei sacramenti e dalla mediazione della Chiesa. L'uomo, diventato come Dio, poteva vivere in assoluta libertà, intendendo questa come libertinaggio etico. Partendo dal principio che «quando il libero spirito è separato da tutto il creato, rientra immediatamente nel principio divino e diventa consorte della divina natura», si descrive quest'unione come una specie di unione carnale o di trasporto sessuale. L'uomo divinizzato deve essere adorato come la carne di Cristo; quando il prete eleva l'ostia, in realtà eleva l'uomo divinizzato. Quest'ultimo può ritenere superate le preghiere, il digiuno persino le virtù, perché ormai ha raggiunto l'assoluta libertà di Dio e tutto gli è lecito. Può addirittura rubare, perché tutto appartiene a tutti.

Non sappiamo quanto ci sia di vero in queste affermazioni, perché la dottrina di questa setta ci è riportata solo dai suoi avversari. Un fatto però è certo: i suoi seguaci, usando male la dottrina della deificazione, l'avevano, per così dire, «diffamata» e

¹⁵ Per quanto riguarda l'incapacità culturale della Scolastica di capire il linguaggio dei mistici dell'epoca cf. R. MANSELLI, «L'inquisizione e la mistica femminile», in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, Università di Perugia, 20 (14-17 ott. 1979), Todi (Accademia Tuderina) 1983, 209-226.

¹⁶ Su questa eresia cf. R. GUARNIERI, «Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XIV», in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, 353-499.

screditata, cosicché anche i fautori ortodossi di questa dottrina saranno considerati con sospetto dalla Chiesa ufficiale.

Margherita Porete, cenni biografici

Le uniche notizie che abbiamo di Margherita Porete ci pervengono dal resoconto dei processi che la condurranno alla morte, integrate da alcuni dati riferiti da due cronisti e da qualche cenno autobiografico, tratto dal suo capolavoro mistico causa dei suoi guai: *Lo specchio delle semplici anime annientate e che solo dimorano nel Volere e Desiderio d'Amore*¹⁷.

La sua nascita è posta dagli studiosi tra il 1250 e il 1260 nella marca dell'Hainaut, forse nella città di Valenciennes, allora diocesi di Cambrai nel nord della Francia. Con grande probabilità era di famiglia nobile e questo si ricava, tra l'altro, dal linguaggio usato nel suo *Miroir*.

Ella apparteneva a quel gran movimento di spiritualità laica e femminile, che va sotto il nome di «beghinaggio» molto vicino per ispirazione agli spirituali francescani. Verso il 1290 scrive *Le miroir des simplex âmes*. Ben presto viene accusata di panteismo, perché parla del rapporto immediato con Dio e sembra che la mediazione della Chiesa sia messa in secondo piano. Dapprima viene condannata dal vescovo di Cambrai, Filippo da Marigny (1306-1309), il quale ordina anche la distruzione del libro e ne proibisce la divulgazione. Nonostante queste proibizioni il libro ha un grande successo e una grande diffusione, viene tradotto in latino e un po' più tardi in inglese e in italiano. Per questo la sua autrice nel 1307 viene condotta dinanzi al famigerato Grande Inquisitore, il domenicano fra Guglielmo Hubert da Parigi (m. 1314), che aveva già condannato i Templari. Gli inquisitori avevano esaminato solo alcune proposizioni del libro, isolate dal loro contesto, e le avevano condannate così come suonavano¹⁸.

¹⁷ Cf. M. PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*. Prima versione italiana commentata con il testo mediofrancese a fronte, tr. di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Nelle pp. 110-115 si può trovare una nutrita bibliografia riguardante questa mistica francese. (D'ora in poi cit *Lo Specchio*). Da aggiungere C. BÉRUBÉ, *L'amour de Dieu selon Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1997, 15-53.

¹⁸ Ma non tutti i teologi avevano condannato la Porete. Le versioni italiana e inglese dell'epoca riportano tre significative approvazioni del *Miroir* di altrettanti teologi dell'epoca. Quest'approvazione riguardava specialmente la dottrina della «*deificatio per caritatem*» e quella dell'«*unus spiritus cum Deo*». Uno di loro era un cistercense di nome Franco, discepolo di Guglielmo di Saint-Thierry, il mistico dello Spirito Santo e della deificazione, monaco dell'abbazia di Villes. La esisteva una famosa biblioteca ricca di opere di Gregorio di Nissa, uno dei Padri greci che si distingue per il grande sviluppo dato alla dottrina della deificazione. L'altro teologo era un francescano inglese di nome Giovanni, «*magni nominis vitae et sanctitatis*». Romana Guarnieri, la più grande studiosa della Porete e della sua opera, osserva a proposito di quest'ultimo: «Nasce il dubbio che possa trattarsi addirittura del “dottor sottile” Giovanni Duns Scoto, il grande francescano antirazionalista, teorico della libertà e della beatitudine in Dio dell'*homo viator*, raggiungibile già in terra mediante l'adesione totale e perfetta dell'anima a Dio nella carità». Cf. M. PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*. Prima versione italiana commentata con il testo mediofrancese a fronte, tr. di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, 21.

Lo stile del *Miroir* è in forma di dialogo allegorico con protagonisti da una parte l'Amore (Dio) e la Trinità, chiamata qualche volta il «Lontanovicino»; e dall'altra l'Anima (l'Autrice); accanto a questi si muovono la Ragione, la Cortesia, l'Intelletto, la Discrezione, il Timore, il Desiderio, le virtù di Fede, Speranza, Carità, la Verità. Finalmente la «Piccola Chiesa», corrispondente alla Chiesa gerarchica, e la «Grande Chiesa», retta da Amore/Spirito Santo costituita dalle anime libere che sostengono, nutrono e istruiscono la Piccola Chiesa. L'opera nasce da un'esperienza mistica dell'Autrice, espressa allegoricamente con il dialogo tra l'Amore e l'Anima, e costituisce uno dei maggiori capolavori della mistica cristiana sia per la bellezza letteraria sia per il suo contenuto mistico-teologico.

L'insegnamento della divinizzazione

Si può dire che tutto il libro della Porete non è altro che una meditazione mistica e ardita di quella realtà annunciata dalla *2Pt* 1,4 con l'espressione «resi partecipi della natura divina» ed è un meraviglioso inno a questa sua profonda convinzione di fede per difendere la quale non esiterà a morire bruciata sul rogo. Sebbene usi categorie differenti che la distinguono dal Dottore esicasta riscontriamo nel suo scritto lo stesso contenuto teologico di Palamas.

Dio al di sopra di ogni conoscenza

Come Palamas e il movimento esicasta, anche Margherita non ha grande fiducia nella ragione umana intesa come raziocinio che porta alla conoscenza di Dio. Ella professa un assoluto apofatismo gnoseologico. Dio è l'assolutamente Inconoscibile per la ragione umana la quale, personificata nel *Miroir*, cerca sempre di difendere i suoi diritti che vengono però immancabilmente confutati dall'Amore.

Per la Porete neppure in paradiso si potrà conoscere perfettamente Dio. Egli, infatti, non è oggetto di conoscenza razionale e la felicità escatologica non consiste in una «*visio beatifica*»; nessuno può «appropriarsi» di Dio attraverso la conoscenza come se Egli fosse un oggetto o un idolo: «Altro Dio non v'è – dice l'Anima – se non quello del quale nulla si può conoscere perfettamente. Infatti il mio Dio è soltanto colui di cui non si può dire parola; di cui tutti quelli che sono in paradiso non possono attingere un solo punto, per quanta conoscenza ne abbiano»¹⁹. Dio rimane sempre il totalmente l'Altro, l'Indicibile.

¹⁹ *Lo Specchio*, XI, 110-115, p. 165.

Afferma l'Amore rivolgendosi alla Ragione: «Io vi certifico e vi assicuro sulla mia parola, che tutto quanto quest'anima ha udito di Dio, e quanto di lui si può dire, è men che nulla (per parlare propriamente) rispetto a ciò che egli è in se stesso»²⁰. La più grande conoscenza di Dio consiste nell'arrivare a sapere che di Lui non si può conoscere niente se si considera il Tutto del suo Essere²¹.

Si conosce Dio solo amando l'Amore e trasformandosi in Lui

È comune convinzione dei mistici e della teologia biblico-patristica che Dio si rivela donandosi all'uomo; Dio non dice qualcosa di sé, ma si svela nella misura in cui comunica se stesso. La rivelazione, in un certo senso, coincide con la divinizzazione²².

Già all'inizio del libro, Margherita fa parlare l'Amore affermando che il contenuto del *Miroir*, dettato da Dio stesso, può essere compreso solo da coloro che partecipano della stessa natura di Dio. Questo libro «lo capiranno male tutti quelli che l'udiranno, se non sono questa cosa stessa»²³. Gregorio Nazianzeno afferma la stessa cosa quando scrive: «La natura prima e purissima (di Dio) non è conosciuta che per mezzo di se stessa, cioè della santa Trinità»²⁴.

Il solo modo per conoscere Dio è amarlo, solo attraverso l'amore si può conoscere l'Amore²⁵. Infatti la Porete sviluppa la teologia giovannea dell'*Agape* e della *conoscenza* per la quale si può «conoscere» Dio solo se si è uniti a Lui. Essendo la natura di Dio l'Amore stesso (Dio non *ha* l'amore, *è* l'Amore), solo amandolo ci si unisce a Lui trasformandosi così in Lui. Si tratta di una «conoscenza sponsale». Questa conoscenza esperienziale di Dio è pura grazia e non è dovuta alle opere umane e neppure allo stesso esercizio delle virtù, ma alla sola virtù teologale dell'Amore. Il testo di Margherita, oltre all'intensità teologica, ha una grande importanza storica perché costituì uno dei capi d'accusa degli inquisitori parigini:

Amore: «...Ora è accaduto così che quest'Anima ha guadagnato e appreso tanto con le Virtù, da essere al di sopra delle Virtù, poiché essa ha in sé tutto quello che le Virtù sanno insegnare, ed ancor di più senza paragone. Infatti quest'Anima ha in sé il

²⁰ *Ivi*, XXX, 17-20, pp. 215-217.

²¹ Cf. *Ivi*, XLVI, 5-7, p. 255.

²² È questo l'insegnamento della *Dei Verbum*, 2: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cf. Ef. 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito santo hanno accesso al Padre e son resi partecipi della divina natura (cf., Ef. 2,18; 2 Pt. 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile cf. Col 1,15; 1 Tm. 1, 17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es. 33,11; Gv. 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar. 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé».

²³ *Lo Specchio*, Prologo, 11-12, p. 131.

²⁴ *Orazione XXVIII, Sulla Teologia*, PG 36,29 A-B

²⁵ Cf. *Lo Specchio*, XI, 70-75, p. 163; 100-105, p. 165.

maestro delle Virtù, che è chiamato Divino Amore, il quale l'ha trasformata del tutto in se stesso, e unita a sé, sicché quest'anima non appartiene a se stessa né alle Virtù.

Ragione – A chi dunque? Dice Ragione.

Amore – Alla mia volontà, dice Amore, io l'ho trasformata in me.

Ragione – E chi siete voi, Amore? Dice Ragione. Non siete voi con noi una delle Virtù, per quanto siate al di sopra di noi?

Amore – Io sono Dio, dice Amore, perché Amore è Dio, e Dio è amore, e quest'Anima è Dio per condizione d'amore, e io sono Dio per natura divina, e quest'Anima lo è per diritto d'amore. Così che questa preziosa amica mia è istruita e condotta da me senza di lei, poiché è trasformata in me; e a questo, dice Amore, porta alla fine la mia educazione»²⁶.

Questo testo è essenziale per capire il pensiero della Beghina francese sulla divinizzazione. Schematicamente possiamo esporre il suo contenuto nei seguenti punti:

1. L'unione con Dio essenzialmente non è dovuta ad uno sforzo ascetico per l'acquisto delle virtù, anche se esse sono necessarie affinché Dio possa trasformare l'Anima in sé.

2. L'azione che trasforma l'Anima in Dio è pura grazia, è Dio stesso che discende nell'uomo e non l'uomo che fa dal solo la scalata al cielo.

3. Questa fusione tra Dio e l'Anima è di ordine *agapico*. Margherita partendo da 1Gv 4,16, afferma l'identità tra Dio e l'Amore; l'amore, infatti, non è una delle virtù, anche se la più alta, ma è Dio stesso. Questa identificazione, come si vedrà in seguito, sarà spiegata teologicamente dalla Porete, a partire dalla natura trinitaria di Dio. Questa affermazione, oltre al fondamento scritturistico, è confermata anche dall'insegnamento patristico di tradizione orientale e occidentale e da diversi mistici suoi contemporanei²⁷, basti il riferimento agli scritti di Guglielmo di St-Thierry²⁸.

4. È evidente che qui non c'è minimamente ombra di panteismo, a differenza di quanto sostenevano i suoi inquisitori. La stessa Autrice lo esclude espressamente affermando che mentre Dio è «Amore per natura» (si tratta precisamente della natura trinitaria di Dio), l'Anima lo è solo per «diritto di amore», cioè essa è stata trasformata

²⁶ *Ivi*, XXI, 33-49, pp. 197-199.

²⁷ Si veda a proposito gli accostamenti delle affermazioni della Porete con Duns Scotto, Eckhart, Benoît de Canfield ed altri in C. DÉRUBÉ, *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart*, 15-53.

²⁸ Nella *Lettera d'Oro* possiamo leggere: «Quando l'anima è tesa verso l'alto è come il fuoco verso il luogo che gli è proprio. Cioè: quando si associa alla verità e si muove verso l'alto è amore; quando, perché avanzi, viene allettata dalla grazia è dilezione; quando apprende, conserva, fruisce è carità, è unità dello spirito, è Dio – Dio infatti è carità». In *Lettera d'Oro. Epistola ad Fratres de Monte Dei*, 235, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano 1988, 97.

in Dio dal Maestro stesso dal momento che Egli abita in lei (quindi partecipa di Lui solo per grazia). Nel cap. XXXIX Margherita sottolinea con estrema chiarezza l'iniziativa di Dio nel trasformare l'anima amante nel suo Amore. L'anima supera sia le Virtù sia la Ragione (il proprio sforzo etico e razionale) perché è posseduta dall'Amore che è Dio: «[L'Anima] può fare di meglio, poiché dimora in lei l'Amore, che l'ha trasformata in se stesso. Sicché quest'anima stessa è Amore»²⁹.

Come fa notare Marco Vannini, «Dio è amore e chi è amore è Dio. Perciò l'anima che è amore divino è divina. Non v'è qui nessun panteismo: il panteismo è sempre un pensiero oggettivante, un pensiero dell'appropriazione, che, come tale, non sopporta dialettica. Margherita si muove invece in un pensiero dialettico, non oggettivante, che esprime un'esperienza viva, e non un oggetto da possedere»³⁰.

Addirittura per lei il peccato di Lucifero consistette nel voler appropriarsi della divinizzazione come opera propria: «Quando la Trinità divina creò gli angeli, per la cortesia della sua divina bontà, quanti erano malvagi, per loro scelta perversa, s'accordarono al malvagio volere di Lucifero, che volle avere per sua propria natura quello che non poteva avere se non per grazia divina. E non appena ebbero voluto questo per la loro empia volontà, perdettero lo stato di bontà»³¹.

Come i Padri della Chiesa³² e altri mistici medioevali³³ essa usa l'immagine del fuoco per indicare l'amore che trasforma l'amante nell'Amato; dice *Amore*: «Ora, tale anima arde talmente nella fornace del fuoco d'amore, che è divenuta propriamente fuoco, per cui non sente affatto il fuoco, poiché è fuoco in se stessa, per la virtù d'Amore che l'ha trasformata in fuoco d'amore»³⁴.

È sempre Dio che è il Forte, il fuoco che brucia e consuma e trasforma in sé il ferro che è il debole, metallo non prezioso. È l'infinitamente «più» che trasforma in sé

²⁹ *Lo Specchio*, XXXIX, 25-28, p. 241.

³⁰ *Ivi*, p. 198, n. 92. Vannini fa notare altrove che il pensiero per cui l'anima, amando, assume la natura dell'Amore che è Dio, è un pensiero molto diffuso nella letteratura spirituale del medioevo. Cf. *Lo Specchio*, p. 130, n. 9.

³¹ *Lo Specchio*, LXXII, 13-18, p. 311.

³² S. Cirillo di Gerusalemme, per es., per indicare l'intima compenetrazione dello Spirito nell'uomo, ricorre all'esempio molto familiare ai Padri della Chiesa. Dopo aver cercato di descrivere l'intima divinizzazione di tutto l'uomo «senza nulla tralasciare», domanda al catecumeno che lo ascoltava: «Ti meravigli?», e risponde: «Ti porterò un esempio materiale, per sé di poco o di nessun conto, ma di qualche utilità per gente semplice. Il fuoco penetra lo spessore del ferro fin nelle parti più interne e lo rende tutto incandescente: da freddo caldo, da nero luminoso. Se così, senza ostacolo, il fuoco materiale, che meraviglia c'è se lo Spirito Santo penetra nel più intimo dell'anima?». *Catechesi*, XVII, 14; tr. it. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, a cura di C. RIGGI, Città Nuova, Roma 1993, 387.

³³ Cf. a proposito J. PÉPIN, «Stilla aquae modica multo infusa vino, Ferrum ignitum, Luce perfusus aër. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale, *Miscellanea André Combes*, 1», *Divinitas* 11 (1967) 331-375.

³⁴ *Lo Specchio*, XXV, 12-15, p. 297. Scrivendo queste parole la mistica francese non avrebbe immaginato che in realtà un fuoco reale l'avrebbe consumata a causa del suo libro.

l'infinitamente «meno»: «Infatti, dice Amore, allo stesso modo in cui il ferro è rivestito dal fuoco, ed ha così perduto la propria sembianza, poiché il più forte è il fuoco, che l'ha trasformato in se stesso; allo stesso modo quest'Anima è rivestita di questo "più", e nutrita e trasformata in questo "più", per l'amore di questo "più", senza far conto del "meno"»³⁵.

Dio Amore è Dio-Trinità che si dà totalmente all'Anima solo per amore

Tutta la teologica mistica della Porete è profondamente Triadocentrica³⁶, la Trinità è all'origine e alla fine della sua esperienza mistica divinizzante: «Quest'Anima, dice Amore, è tutta abbandonata, liquefatta, attratta, congiunta e unita all'alta Trinità; e non può volere se non la divina volontà, per l'opera divina di tutta la Trinità, e una chiara luce la rapisce e la trae a sé stringendola ancor più da vicino»³⁷. Si tratta di un'unione che arriva fino alla «liquefazione» di sé nella Trinità stessa, e la volontà dell'Anima è talmente assorbita da quella divina che ormai non vuole altro e non ama altro se non quello che vuole e ama la Trinità.

La comunione con la Trinità tuttavia non è indistinta e confusa, ma diversificata con ogni singola Persona divina essendo tra di loro le tre Persone divine uguali ma anche distinte. In un testo del *Miroir* leggiamo che l'Anima è «Figlia della Divinità [del Padre], sorella della Sapienza [del Figlio], sposa dell'Amore [lo Spirito Santo]»³⁸.

Divinizzati da tutta l'eternità

Margherita, come la tradizione patristica, specie quella greca e come lo stesso Palamas, sente che questa unione trasfigurante con la Trinità non è una realtà che inizia nel tempo; al contrario essa è progettata fin dall'eternità. Infatti l'anima è oggetto della predilezione divina da quando Dio è Dio, cioè da sempre. Il progetto eterno di Dio,

³⁵ *Ivi*, LII, 15-20, p. 267.

³⁶ È impressionante come Margherita professa una teologia trinitaria tipicamente orientale. Anche per lei esiste la «monarchia» del Padre, egli è il principio fontale delle altre Persone divine. Anche se, da buona cattolica, professa il principio del "Filioque", tuttavia la fonte e l'origine delle persone divine rimane sempre la Persona del Padre: «Noi crediamo che nella Trinità non ci sia Persona che abbia preso da Persona altra che la sua propria, ossia se non dalla Persona del Padre.... Dio Padre ha la potenza divina da se stesso, senza prenderla da nessuno; poiché quello che ha gli deriva dalla sua divina potenza, e dà a suo Figlio quanto riceve da sé, e il Figlio lo prende dal Padre. Cosicché il Figlio nasce dal Padre ed è uguale a lui. E dal Padre e dal Figlio è lo Spirito Santo, una Persona nella Trinità; non nasce, ma è; poiché diversamente nasce il Figlio dal Padre, e diversamente è lo Spirito Santo, e dal Padre e dal Figlio». *Lo Specchio*, LXVII, 10-20, pp.301-303.

³⁷ *Lo Specchio*, LXVIII, 5-8, p. 303.

³⁸ *Ivi*, LXXXVII, 1-2, p. 351. Cf. FF 178 e 281.

Padre, Figlio e Spirito Santo, è quello di mettersi in comunione con l'uomo, Dio fin dall'eternità ha amato l'uomo e amandolo ha voluto trasformarlo in sé:

«[L'Anima] – Ora, dolcissimo Amore, dice l'Anima, vi prego di mostrarmi come la mia sia l'opera della Trinità.

Amore – Dite ordunque il vostro pensiero, dice Amore, poiché non dovete celarmelo.

L'Anima - Sire Amore, dice l'Anima, ve lo dirò. Voi m'avete detto che colui che è in sé e da sé senza cominciamento, non amerà mai alcuna cosa senza di me, né io senza di lui... Dunque, poiché egli non amerà mai – vale a dire senza fine – nessuna cosa senza di me, dico dunque che di conseguenza egli non ha amato mai nessuna cosa senza di me. E similmente, poiché egli sarà in me senza fine, in virtù d'amore, sono stata amata da lui senza fine.

Ragione- ... Avete dimenticato che non è molto che siete stata creata, e che prima non esistevate?...

L'Anima - ... Ragione, dice l'anima, se sono amata senza fine dalle tre Persone della Trinità, sono anche stata amata da loro senza inizio. Così come, per sua bontà, Dio mi amerà senza fine, ugualmente sono anche esistita nella prescienza del suo sapere che sarei stata creata dall'opera del suo divino potere. Come dunque, da quando esiste Dio, che è senza inizio, io sono esistita nel sapere divino, ed esisterò senza fine, così dunque da allora, dice l'Anima, egli ha amato per sua bontà l'opera che avrebbe compiuto in me, per sua divina potenza»³⁹.

In questo passo, l'unione dell'anima con Dio Trinità si proietta nell'eternità prima e dopo il tempo. Il fatto che l'anima, in quanto creatura, abbia cominciato ad esistere nel tempo, non esclude il fatto che essa potesse preesistere nel consiglio divino da tutta l'eternità.

Infatti da quanto Dio è Dio, cioè da tutta l'eternità, ha voluto le sue creature amandole. È talmente stretto questo legame eterno tra Dio e le sue creature che Dio stesso, in un certo senso, dipende da esse come esse dipendono da lui.

Per Margherita la preesistenza degli uomini nel consiglio divino non rappresenta una semplice possibilità razionale. Queste non sono idee astratte come avviene nel mondo razionale degli uomini, ma costituiscono, senza cessare di essere creature, una realtà concreta benché ancora non operante nel tempo. L'unione con Dio Trinità ha veramente una componente eterna tale da far pensare alla sofiologia di S. Bulgakov. È così reale questa unione di Dio Trino e Uno con l'Anima da condizionare

³⁹*Ivi*, XXXV, pp.229-231.

lo stesso agire di Dio: come l'Anima dipende da Dio così Dio, per suo volere, dipende dall'Anima, talmente questa unione è reale. In questo contesto si può comprendere allora la famosa espressione, apparentemente scandalosa, di Angelus Silesius: «Io so che senza di me Dio non può un istante vivere: / Se io divento nulla, deve di necessità morire»⁴⁰. L'identità tra pensiero pensante e pensiero pensato in Dio, è possibile concepirlo, senza cadere nel panteismo, solo dentro una teologia di matrice contemplativa e mistica e non dentro un contesto di teologia scolastica: Margherita è ben cosciente che le sue affermazioni non sono frutto di ragionamento, ma provengono dall'illuminazione dello Spirito e che tutto ciò che essa è, è «opera di tutta la Trinità»⁴¹, non della sua volontà e dalle sue opere. L'Anima «non sa che una cosa, ossia che non sa niente; e così non vuole che una cosa, ed è che non vuole niente. E questo niente sapere e niente volere le danno tutto, dice lo Spirito, e le consentono di trovare il tesoro segreto e nascosto che è eternamente racchiuso nella Trinità... Non certo, dice lo Spirito [l'Anima non è] divina per natura, infatti questo non è possibile, ma [lo è] per forza d'amore... E questo è giusto, dice lo Spirito; dato che essa è morta al mondo, e il mondo a lei, sempre la Trinità dimorerà in lei»⁴².

L'espressione l'Anima è divina «non per natura, ma per diritto d'amore» torna spesso nel *Miroir* specialmente in quei punti dove le affermazioni di comunione con la Trinità potrebbero sembrare più ardite e sta a sottolineare che la comunione con Dio non è basata sulla comunanza della divina natura, ma sulla comunanza di amore; l'Amore ricompensa con l'amore secondo la letteratura cortese dell'epoca. A differenza dell'amore cortese, l'amore di Dio trasforma in sé l'essere amato e questo in un'assoluta e pura gratuità che caratterizza l'*Agape* divina. Queste espressioni forti, solitamente sono dettate dallo Spirito Santo, l'Amore personificato in seno alla Trinità Beata: «Se ho detto che darò a quest'anima tutto quello che ho, glielo darò, dice lo Spirito Santo; anzi, le è stato promesso da tutta la Trinità, e concesso dalla sua bontà, nella prescienza del suo sapere senza inizi tutto quello che abbiamo; e quindi è ben giusto, dice lo Spirito Santo, che non tratteniamo per noi, nei confronti di tali Anime, qualsiasi cosa abbiamo... tutto così come l'abbiamo, senza volere ricompensa alcuna né in cielo né in terra, ma soltanto per la nostra volontà... E così come noi abbiamo in noi quello che abbiamo, dice lo Spirito, per natura divina, quest'anima lo ha in sé da noi per diritto d'amore»⁴³.

⁴⁰ ANGELUS SILESIUS, *Il Pellegrino Cherubino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 1, 8.

⁴¹ *Lo Specchio*, XXVII, 28, p. 211.

⁴² *Ivi*, XLII, 6-12; 22-25, pp. 245-247.

⁴³ *Ivi*, XLIII, 25-48, p. 249.

La divinizzazione dell'Anima «libera»

Non troviamo nella nostra mistica le parole «divinizzazione» o «deificazione», ma incontriamo, espressa con altre parole, la realtà significata da questi vocaboli. Già il linguaggio da lei usato per indicare l'unione con la Trinità come l'abbiamo presentato nei paragrafi precedenti è una chiara affermazione della realtà chiamata divinizzazione. Non si tratta di una affermazione di ordine morale o simbolico, ma di un esplicito realismo riguardante la dottrina della deificazione. Ci sono tuttavia alcune espressioni ancora più esplicite e ancora più ardite; il cap. 51° del *Miroir* è quello che più di tutti contiene la dottrina della divinizzazione in termini espliciti.

«Bisogna veramente, dice Amore, che quest'Anima sia simile alla Divinità, poiché è trasformata in Dio, dice Amore, e da ciò ha ottenuta la sua vera forma; la quale le è stata concessa e donata, senza cominciamento, da uno solo, che l'ha sempre amata»⁴⁴.

In queste parole è concentrata tutta la dottrina della deificazione dell'anima. Innanzitutto viene messo in evidenza ancora una volta che l'essere simili a Dio è una grazia; essa è stata «concessa e donata», quindi si tratta di una «partecipazione» alla Divinità. Questo stato costituisce la «vera forma» dell'uomo, cioè il suo vero essere così come è stato voluto da Dio da tutta l'eternità. Il non essere divinizzati («trasformati in Dio») è un venire meno al progetto eterno di Dio. Il vero uomo, quindi, è solo quello divinizzato.

In questo processo di divinizzazione, l'anima da parte sua, ha un solo compito: riconoscere il proprio nulla, sentire l'abisso del proprio-non-essere che viene riempito dal tutto di Dio: «Eh Amore, dice l'Anima, il senso di quello che è stato detto mi ha resa nulla, e il niente di questo solo mi ha messa in un abisso a dismisura inferiore a men che niente. Pure, la conoscenza del mio niente, dice quest'anima, mi ha dato il tutto»⁴⁵. La divinizzazione in altri termini è legata alla dottrina dell'essere creati «dal nulla», il nulla di sé è riempito di Dio.

Questa dialettica del «niente-tutto», che costituisce una delle tematiche più caratteristiche della Porete, si dice abbia influenzato persino il Maestro Eckhart⁴⁶. La nostra mistica è la grande poetessa della libertà interiore. L'anima libera è quella svuotata di se stessa per essere occupata da Dio, ella diventa niente di sé e tutta di Dio. Si tratta del «depossessamento di sé» condizione indispensabile per avere l'esperienza di Dio che riempie il proprio nulla. L'anima, liberata completamente di se stessa ritrova

⁴⁴ *Ivi*, LI, 3-7, p. 265.

⁴⁵ *Ivi*, 8-11.

⁴⁶ Cf. A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso e Tulerio o la divinizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1999, 29-30.

la piena libertà, allora si rende conto che il proprio essere creaturale (creata «ex nihilo») è riempito dal solo vero Essere che è Dio. Non si tratta solo di una comunanza di essere analogico come nella filosofia aristotelica e negli scolastici, ma della consapevolezza che il proprio «nulla» è riempito continuamente da Dio per pura grazia; si tratta di una vera e propria «deificazione» metafisica: «...se conosceste perfettamente il vostro niente, dice Amore, non fareste niente, e questo niente vi darebbe tutto... Se Dio vi ha trasformata in lui, non dovete pertanto dimenticare il vostro niente. Questo significa che non dovete affatto dimenticare chi eravate, quando egli vi creò primieramente, e quale sareste stata se egli avesse considerato le vostre opere, e chi siete e sareste, se non vi fosse in voi l'essere che è di lui»⁴⁷.

Margherita, oltre all'immagine del fuoco che trasforma in sé il ferro, usa altre immagini per esprimere la trasformazione dell'anima in Dio. A partire da *Ct* 5,6 essa presenta l'immagine della liquefazione per indicare l'essere trasformato in Dio: «È la vertiginosa ascesa che mi rapisce e sorprende e mi unisce al centro delle midolle del Divin Amore, nel quale sono liquefatta», dice quest'Anima»⁴⁸. L'anima è come un fiume che si perde nel mare-Dio e si confonde con lui⁴⁹, è come la sposa che diventa carne una con il suo Sposo⁵⁰, l'Anima è talmente unita a Dio-Amore che da due gli esseri diventano una sola cosa e in quest'unità si realizza la concordia⁵¹; due volontà diventano una sola volontà: quella di Dio⁵², come la cera prende l'impronta del sigillo così l'Anima prende l'impronta di Dio⁵³.

Punti di contatto tra Palamas e la Porete

L'esperienza della divinizzazione in Margherita Porete, nella sua essenza, è identica a quella della tradizione greca e a quella che troviamo negli scritti di Gregorio Palamas nei suoi punti essenziali:

1) L'uomo è *veramente* divinizzato, questa affermazione non è di ordine morale né di ordine solo operativo ma di ordine *ontologico*.

2) Palamas evita il panteismo con la dottrina delle energie increate e della loro distinzione con la natura stessa di Dio. Questa dottrina è una *spiegazione* teologica della divinizzazione e non la divinizzazione stessa.

⁴⁷ *Lo Specchio*, XXXIV, 7-10;13-17, p. 227.

⁴⁸ *Ivi*, LXXX, 37-39, p. 335.

⁴⁹ Cf. *Lo Specchio*, LXXXII, p. 341.

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ *Ivi*, LXXXIV, 10-13, p. 343.

⁵² *Ivi*, XCI, 8-25, pp.361-363.

⁵³ *Ivi*, L, 4-7, p. 263.

La Porete non possiede il bagaglio teologico del Dottore greco, ma afferma come lui che solo Dio è «Dio per natura», mentre l'uomo è Dio per grazia, è Dio ma in quanto il suo non-essere è costantemente riempito di partecipazione dall'unico Essere di Dio: «Io sono, dice l'Anima, quello che sono per grazia: Dunque altro non sono se non quello che Dio è in me... per questo io non trovo altro che Dio, da qualunque parte mi venga; poiché non c'è niente al di fuori di lui»⁵⁴.

Queste parole ci fanno comprendere che per la Porete come per Palamas la divinizzazione, in fondo, non è diversa dalla partecipazione ontologica all'essere divino. L'Essere qui non è quello dei filosofi che comunica con gli esseri *per analogia*, ma è l'Essere tripersonale della SS. Trinità, è l'Essere del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in quanto comunicato al nulla della creatura, è la Vita incorruttibile di Dio donata alla creatura che per natura è corruttibile. Il mistico è colui che fa una duplice esperienza: quella del proprio nulla e quella della pienezza di Vita-Essere di Dio che nella sua libertà agapica e kenotica si comunica al proprio «essere-nulla» umano. L'anima sente allora il brivido di questo Essere-Amore che dialetticamente, come afferma di frequente la Porete, è Colui che si presenta come il «Lontanovicino» (*Loinprès*)⁵⁵, Colui che è allo stesso tempo trascendente e immanente. L'antinomia di Colui che contemporaneamente è *Lontanovicino*, non potrebbe forse farci pensare all'antinomia di Palamas per il quale Dio pur essendo incomunicabile nella sua essenza (il «Lontano») si comunica alle creature nelle sue energie increate (il «Vicino»)?

Possiamo fare più facilmente questo accostamento se teniamo presente una spiegazione che la Porete dà al termine *Lontanovicino*: «Vi ho mandato questo pegno tramite il mio Lontanovicino, ma nessuno mi domandi chi sia questo Lontanovicino, né le opere che fa ed opera quando mostra la gloria dell'Anima. Infatti non si può dirne niente, se non che il Lontanovicino è la Trinità stessa, e che dona all'anima quella manifestazione di sé che chiamiamo “movimento”: non perché si muova l'Anima, o la Trinità, ma è la Trinità che opera per quest'Anima la dimostrazione della propria gloria»⁵⁶. Per Margherita, quindi, il mistero della Trinità rimane infinitamente lontano dalla creatura, però, attraverso un «movimento» ineffabile, la Trinità, senza cessare di essere per natura lontana (l'«essenza impartecipabile» di Dio nel palamismo), diventa immanente nell'uomo manifestando così la propria *Gloria (Doxa)*, (Energie increate partecipabili come manifestazione della gloria di Dio nel palamismo)⁵⁷.

⁵⁴ *Lo Specchio*, LXX, 5-10, 307.

⁵⁵ Cf. per es. LVIII, 25, p. 283 : «Questo Lontanovicino, che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e un subito richiudersi».

⁵⁶ *Lo Specchio*, LXI, 24-31, p. 291.

⁵⁷ Da notare che più volte Palamas chiama la deificazione «gloria»; cf. Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996, 74, 91.

D'altra parte, come nell'insegnamento palamita, per la mistica francese la Trinità è un mistero Lontanovicino perché il Padre rimane l'ineffabilmente il totalmente Altro, ma nel suo Figlio incarnato ci raggiunge trasformandoci in lui attraverso l'azione dello Spirito che è il Dio-in-noi, il Dio-Donato.

Inoltre, come per il palamismo la luce divina ha un grande ruolo nella esperienza mistica di Margherita. Già, nel testo riportato sopra, il Lontanovicino è paragonato al lampo, ma afferma ancora più chiaramente che Dio è Luce e l'anima purificata diventa luce⁵⁸. Per il palamismo e per la Porete, l'anima purificata ha l'esperienza mistica della divinizzazione sotto forma di luce come la ebbero i tre apostoli scelti nell'episodio evangelico della trasfigurazione: «Io vi dico che, quando Gesù Cristo si trasfigurerà davanti a tre dei suoi discepoli, lo fece perché voi sapeste che poche persone vedranno la chiarezza della sua trasfigurazione, e che egli non la mostra se non ai suoi amici speciali; e per questo ce ne furono tre. E ciò avviene anche in questo mondo, quando Dio si dà, con l'ardore della sua luce, nel cuore della creatura»⁵⁹.

Margherita parla di un «vedere» Dio (*theoptia*) nella sua luce, come affermavano Palamas e i suoi seguaci⁶⁰, un vedere Dio «con gli occhi di Dio»⁶¹.

L'anima, capace di «vedere» Dio, è quella che, come già detto, ha raggiunto la piena libertà interiore ed ha raggiunto quella profonda pace per cui nulla può più turbarla. È quello stato di animo chiamato dalla spiritualità monastica orientale «*ēsychìa*»⁶². La Porete descrive questa «quiete» interiore in questi termini: «Ora, sire Amore, dice al Ragione, vi prego che diciate cosa vuol dire quel che dite, ossia che l'Anima è nella giusta libertà del puro Amore quando non fa nulla che sia contro la pace che il suo stato interiore cerca. Vi dirò, dice Amore, com'è. È che, qualunque cosa le possa accadere, non fa niente che sia contro la perfetta pace del suo spirito»⁶³.

La libertà interiore che conduce alla pace è anche per lei, come per gli esicastisti, un'*amerimnia*, cioè un distacco assoluto da tutto; il non darsi pensiero di niente: «O Amore, dice Ragione, quando tali Anime sono nella giusta libertà del puro Amore? Quando, dice Amore, non hanno alcun desiderio né alcun sentimento né, mai, alcun affetto dello spirito; infatti tali abitudine le asservirebbe, in quanto è troppo

⁵⁸ Cf. *Lo Specchio*, LXXV, 3-7, p. 317.

⁵⁹ *Ivi*, vv. 23-27, p. 319.

⁶⁰ SPITERIS, *Palamas*, 87-96.

⁶¹ Per Palamas cf. SPITERIS, *Palamas*, 87-88; per la Porete *Lo Specchio*, XI, p. 164, nota 61.

⁶² In sé la parola *ēsychìa* significa uno stato continuo di serenità e di quiete interiore, che deriva, sì, da una lunga lotta contro le passioni, ma è ispirato specialmente dalla ferma convinzione di fede che Dio è veramente Padre tenero e misericordioso ed ha cura dei suoi figli e li ama anche se peccatori. Per quanto riguarda il significato di questa parola nella storia della spiritualità cristiana cf. P. Miquel, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Magnano 1998, 185-230.

⁶³ *Lo Specchio*, XXIX, 4-10, pp. 213-215.

lontana dalla pace della libertà, nella quale poca gente si concede dimora. Così non fanno, dice Amore, cosa alcuna che sia contro la pace del loro essere interiore, e accettarono in pace le disposizioni d'Amore»⁶⁴.

Anche per Margherita, come per l'esicasmò, il risultato profondo di questa pace interiore è una gioia senza paragone, anzi lei stessa è trasformata in Gioia: «Tale Anima, dice Amore, nuota nel mare di gioia, ovvero nel mare di delizie fluenti e scorrenti dalla Divinità; e non sente nessuna gioia, poiché essa stessa è gioia, e nota e fluisce nella gioia senza alcuna gioia, poiché essa dimora nella Gioia, e la Gioia dimora in lei; è gioia essa stessa, in virtù della Gioia, che l'ha trasformata in se stessa»⁶⁵.

Non bisogna pensare, tuttavia che la divinizzazione avvenga ad un livello puramente individualistico, ma si realizza dentro una realtà ecclesiale. Infatti sia per Palamas che per la Porete, attraverso la divinizzazione, si diventa chiesa. È rimasta famosa la definizione di Chiesa del dottore esicasta già riportata: «La Chiesa è la comunione dei deificati»⁶⁶ e anche per lei, le anime unite alla Trinità, diventano Chiesa e nutrono e sostengono la Chiesa tutta intera⁶⁷.

Sorprende come il linguaggio dei mistici sia somigliante, e se una differenza c'è, questa è dovuta alla diversa cultura nella quale ciascuno è vissuto. In rapporto a Palamas la beghina di Valenciennes possiede un maggiore afflato mistico. Palamas è più intellettuale e, preoccupato come era di difendere l'esperienza mistica della divinizzazione dei suoi confratelli monaci della Santa Montagna dagli attacchi dei loro avversari, diventa polemico. Tuttavia, se avesse potuto leggere il capolavoro della Porete, certamente l'avrebbe trovato consonò con il suo pensiero di fondo.

Egli fu più fortunato dalla Porete, la sua corrente, infatti, prevalse sugli avversari ed oggi egli, oltre ad essere considerato santo dagli ortodossi, nutre con la sua dottrina una gran parte della loro teologia.

Al contrario, Margherita fu bruciata viva per aver affermato le stesse verità difese da Gregorio Palamas. Disgraziatamente non si è trovato ancora nessuno che abbia chiesto scusa all'umanità per questo feroce delitto e che sia stato disposto ad impegnarsi per la beatificazione di questa grande anima trasformata dall'amore di Dio.

Margherita Porete è e rimane una martire dell'amore deificante. Questa sua preghiera costituisce il nucleo centrale della sua esperienza mistica e ne determina anche la sua ortodossia: «Oh, dolcissimo puro divino Amore, dice quest'Anima, quale

⁶⁴ *Lo Specchio*, XXIV, 3-11, p. 205.

⁶⁵ *Ivi*, XXVIII, 3-8, p. 213.

⁶⁶ Cf. SPITERIS, *Palamas*, 79.

⁶⁷ Cf. *Lo Specchio*, XLIII, 6-10, p. 247.

dolce trasformazione è essere trasformata nella cosa che amo più di me stessa. E tanto trasformata, che per amore ho perduto il mio nome, io che so così poco amare: questo avviene per amore, poiché io non amo che l'Amore»⁶⁸.

Il Maestro Eckhart

Scrivono uno studioso: «Il messaggio dei mistici renani è in un certo senso lo stesso, visto che proclamano tutti un'unica tesi, fissata in sentenza: "Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio": è l'unità profonda e misteriosa di due grazie, la grazia dell'Incarnazione e la grazia della Inabitazione. Questo messaggio, giova sottolinearlo, è profondamente ortodosso. Ed è stato professato dai primi Padri della Chiesa: Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino, Atanasio, lo stesso Agostino. Il motivo primario e ultimo dell'Incarnazione è la deificazione dell'uomo... Per "deificazione" o "giustificazione", i mistici renani intendono l'inabitazione della Trinità tutt'intera nell'"anima del giusto", che viene pure chiamata "grazia increata"»⁶⁹.

Questa dottrina è stata presentata dal più grande di questi mistici, dal Maestro Eckhart in termini quasi «palamiti»⁷⁰.

Anche il Maestro Eckhart ripete nei suoi scritti che la salvezza dell'uomo consiste nel «diventare per grazia ciò che Dio è per natura»⁷¹. La deificazione, che per lui s'identifica con la grazia stessa, designa l'unione dell'anima con Dio grazie all'amore di carità identificato con lo Spirito Santo. Il Maestro Eckhart, ad imitazione di Massimo il Confessore⁷², presenta la deificazione in un duplice movimento: da una parte l'abbassamento del Verbo divino e dall'altra l'elevazione della natura umana nel mistero dell'Incarnazione alla quale si aggiunge per grazia ogni anima salvata⁷³.

Anche per lui, come per molti Padri greci, l'essere creati ad immagine di Dio

⁶⁸ *Ivi*, XXVIII, 15-19, 213.

⁶⁹ A. DE LIBERA, *Eckhart, Suso e Taulero o la divinizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1999, 25.

⁷⁰ È curioso il fatto che gli ortodossi ignorino del tutto questi aspetti «palamiti» di Eckhart e ripetono ancora il pesante giudizio su di lui espresso da Bulgakov nel lontano 1916. «Il limite più rilevante della mistica di Eckhart – scriveva Bulgakov – sembra essere quello per cui la teologia negativa, collegata alla dottrina della *Abegescheidenheit* [distacco, povertà, umiltà, abbandono], che fonde il mondo e l'uomo con Dio, non lo conduce al riconoscimento della trascendenza di Dio, ma a quello della sua totale immanenza: il limite fra Dio e la creatura è completamente cancellato, la loro distinzione viene superata nell'unità che la eccede». S. N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, 162. Il teologo russo ritorna a ripetere queste accuse contro il mistico domenicano nelle pp. 185-188, praticamente adottando le accuse dell'Inquisizione! Nessun studioso oggi accusa Eckhart di panteismo.

⁷¹ Per un'analisi di questo testo cf. E. ENDERS, «Une interprétation du traité eckhartien du détachement», in *Revue des sciences religieuses*, 70/1 (1996) 7-17.

⁷² Cf. *Ad Thal.*, 22, PG 90, 317 B - 320 C.

⁷³ Tutto il *Trattato sul distacco* sviluppa questa dottrina.

costituisce già il fondamento soteriologico e divinizzante fin dalla creazione stessa. In questo modo egli non pensa ad una grazia aggiunta alla «natura pura»: «Allora Dio – afferma il Maestro Domenicano - disse: “Vogliamo fare un’immagine”. Creare è cosa semplice; lo si fa quando e come si vuole. Ma quel che io faccio, lo faccio io stesso e con me stesso ed in me stesso, e là imprimo completamente la mia immagine. “Noi vogliamo fare un’immagine”: “non tu, Padre, neppure tu, Figlio, e neppure tu, Spirito santo, ma *noi*, nella decisione della santa Trinità, vogliamo farci un’immagine”. Quando Dio fece l’uomo, operò nell’anima l’opera identica a se stesso, la sua opera operante, la sua opera sempiterna»⁷⁴.

Sebbene Dio sia presente in tutte le sue creature, tuttavia con l’uomo ha una relazione realmente divina tale da rendere divino anche l’uomo. Come per lo Pseudo - Macario⁷⁵ anche per Eckhart l’anima dell’uomo, dal momento che è divinizzata, costituisce il riposo di Dio: «Se in tutte le creature c’è qualcosa di Dio, nell’anima Dio è divino, perché l’anima è il suo luogo di riposo»⁷⁶.

La divinizzazione è presentata anche come nascita del Verbo nell’anima. Dio, identificandosi con la Paternità stessa, come nell’eternità genera il Figlio così nel tempo genera il Figlio nell’anima dei credenti, anzi addirittura dà continuamente la caccia all’uomo affinché suo Figlio nasca in lui: «Il Padre ci preme e ci dà la caccia, perché nasciamo nel Figlio e diventiamo ciò che il Figlio è. Il Padre genera il Figlio suo e, in questa generazione, raccoglie tanta quiete e tanta gioia da consumarvi l’intera sua natura. Infatti tutto ciò che è in Dio lo spinge a generare: sì, è nel suo fondo, per la sua stessa natura, per suo stesso essere, che il Padre è spinto a generare»⁷⁷. In altri termini per Eckhart la grazia della divinizzazione prolunga quella dell’incarnazione.

Il Maestro Domenicano, come Palamas, è condotto a vedere in Dio una certa distinzione per indicare da una parte l’assoluta trascendenza di Dio, e dall’altra la vera comunione dell’uomo con Lui: «Vi dirò qualcosa, afferma Eckhart, che non ho mai detto: Dio e la Divinità sono separati l’un l’altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra»⁷⁸. La Divinità è la natura di Dio incomunicabile di Palamas, mentre Dio rappresenta il dono che egli fa agli uomini paragonabile alle energie divine del sistema palamita. La «Divinità» (*Gottheit*) è l’assoluto mistero di Dio, mentre «Dio» (*Gott*) è la

⁷⁴ *Sermoni Tedeschi*, «Nolite timere», a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1997, 77-78.

⁷⁵ Cf. S. Macario, *Omelia* 49, 5, PG 34, 816 A.

⁷⁶ *Sermone* 73 su *Siracide* 45,1: «Di colui che è amato da Dio e dagli uomini». Cf. J. ANCHELET-HUSTACHE (a cura), *Maître Eckhart. Sermons* (60-86) Seuil, Paris 1976, 91.

⁷⁷ *Sermone* 39 su *Sapienza* 5,19: «Il giusto vive nell’eternità», ANCHELET-HUSTACHE, *Sermons* (31-5), Seuil, Paris 1978, 56-59. Il tema della nascita di Dio nell’anima, insieme a quello della filiazione divina e del matrimonio mistico, è dei più comuni nei Padri e negli Scrittori spirituali sia in Oriente che in occidente. Cf. a proposito P. MIQUEL, «La naissance de Dieu dans l’âme», *Revue des Sciences Religieuses*, 35 (1961) 378-406.

⁷⁸ *Sermoni Tedeschi*, «Nolite timere», a cura di M. Vannini, 78-79.

«persona» che opera nell'uomo e nella creazione : «Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un'opera. Dio e la Divinità sono separati dall'agire e dal non agire»⁷⁹.

Anche per lui la conoscenza di Dio non può essere che conoscenza esperienziale: l'uomo conosce Dio nella misura in cui comunica con Lui. Al pari di Palamas, anche per Eckhart, conoscenza di Dio, divinizzazione e salvezza coincidono: «Si deve sapere che conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà. Mentre noi conosciamo e vediamo Dio, conosciamo e vediamo che egli ci fa conoscere e vedere»⁸⁰.

Conclusion

Quando si confronta il cristianesimo dell'Oriente e dell'Occidente si costatano due tendenze: una di ingigantire, di drammatizzare le differenze, di costatare un abisso incolmabile tra le due tradizioni. L'altra è quella di minimizzare queste diversità affermando che tra le due tradizioni quasi tutto è uguale.

Forse la realtà, come spesso succede, sta in una via di mezzo; si può affermare che il linguaggio, la formulazione concettuale dei due mondi cristiani è fortemente differenziata come abbiamo esaminato all'inizio di questo nostro intervento. Ciò corrisponde al genio, alla cultura propria di queste «tradizioni». Il cristianesimo ha la capacità di incarnarsi nelle culture dei vari popoli e persino nelle loro diverse istanze; lo si può costatare già negli scritti neotestamentari.

Resta tuttavia identica l'essenza della fede e questo lo testimoniano gli autentici testimoni della fede che sono i santi e i mistici. Se conoscessimo maggiormente, senza pregiudizi, la loro dottrina, oltre che la loro vita, questa conclusione emergerebbe senza difficoltà.

Già nel 1155, quindi dopo lo scisma, Basilio di Achrida, metropolita di Tessalonica scriveva al papa tedesco Adriano IV: «Noi non abbiamo altro fondamento della nostra fede di ciò che è già stabilito da Cristo. Questo fondamento, insieme a te, a me e a tutti quelli che appartengono al grande trono apostolico di Costantinopoli, riconosciamo e predichiamo. In ambedue le Chiese è la stessa fede che si predica; esse offrono lo stesso sacrificio, Cristo l'agnello che toglie i peccati del mondo. Questo stesso sacrificio è offerto sia dai sacerdoti dell'Occidente che celebrano sotto

⁷⁹ *Ivi*, 80. Proprio in questa distinzione *Gott e Gottheit*, Bulgakov scorge l'aspetto panteista di Eckhart. Cf. S. N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, 186-188.

⁸⁰ *Sermoni Tedeschi*, «Videte, qualem caritatem», cit., 223.

(l'obbedienza) della tua somma altezza, sia da quelli che in Oriente ricevono lo splendore del sacerdozio dalla sede sublime di Costantinopoli. Sebbene alcune piccole cose siano intervenute in mezzo a noi e ci separino, tuttavia unisce i molti il medesimo ed unico Spirito»⁸¹.

Questo nostro tentativo ha voluto essere un piccolo saggio di questa convergenza per quanto riguarda l'essenza delle fede in alcuni credenti delle due anime cristiane che hanno vissuto fino in fondo l'avventura del loro inabissarsi in Dio. Ce ne sono ancora molti che testimoniano che i cristiani che si avvicinano a Dio nell'amore non possono che avvicinarsi tra di loro e di testimoniare per conseguenza una dottrina di fondo comune.

Come conclusione di questo intervento vogliamo riportare una nota pagina di Doroteo di Gazza, un rappresentante del cenobitismo palestinese del secolo VI, che sintetizza in modo plastico questa verità:

«Voglio dirvi un'immagine dei Padri, perché capiate meglio il senso di questa parola. Supponete che per terra ci sia un cerchio, cioè una linea tonda tracciata con un compasso dal centro. Centro si chiama propriamente il punto che sta in mezzo al cerchio. Adesso state attenti a quello che vi dico. Pensate che questo cerchio sia il mondo, il centro del cerchio, Dio, e le linee che vanno dal cerchio al centro, le vie, ossia i modi di vivere degli uomini. In quanto dunque i santi avanzano verso l'interno, desiderando di avvicinarsi a Dio, a mano a mano che procedono, si avvicinano a Dio e si avvicinano gli uni agli altri, e quanto più si avvicinano a Dio, si avvicinano l'un l'altro, e quanto più si avvicinano l'un l'altro, si avvicinano a Dio. Similmente immaginate anche la separazione. Quando infatti si allontanano da Dio e si rivolgono verso l'esterno, è chiaro che quanto più escono e si dilungano da Dio, tanto più si dilungano gli uni dagli altri, e quanto più si dilungano gli uni dagli altri tanto più si dilungano anche da Dio. Ecco, questa è la natura dell'amore. Quanto più siamo fuori e non amiamo Dio, altrettanto siamo distanti dal prossimo; se invece amiamo Dio, quanto più ci avviciniamo a Dio per mezzo dell'amore per lui, altrettanto ci uniamo all'amore del prossimo, e quanto siamo uniti al prossimo, tanto siamo uniti a Dio»⁸².

⁸¹ PG 119,932C.

⁸² Cf. DOROTEO DI GAZZA, *Insegnamenti Spirituali*, VI, n. 78, a cura di M. Paparazzi, Città Nuova, Roma 1979, 124-125.