

LA TEOLOGIA DI SAN GREGORIO PALAMAS E L'OCCIDENTE

Pr. dr. Constantin Totolici
ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul“.

I. Introduzione

La disputa palamita si chiude definitivamente col sinodo dal 1351, presieduto dall'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno. Le decisioni del sinodo furono espresse in un tomo speciale, noto come il Tomo del 1351, incluso, a partire dal 1352, nel Synodikon dell'Ortodossia¹, un testo che si legge ogni anno nella Domenica dell'Ortodossia (la prima di quaresima nel calendario bizantino), per sottolineare l'importanza dell'insegnamento esicasta di San Gregorio Palamas. Nel Synodikon sono anatematizzati Barlaam², Akyndinos, Niceforo Gregoras, Isacco Argiro, i fratelli Procoro e Demetrio Cidone e tutti quelli che rifiutavano le decisioni del grande Sinodo del 1351, come anche tutti quelli che hanno negato o negano che:

¹ Il Synodikon dell'ortodossia afferma: „Eterna sia la memoria di Gregorio, il santissimo arcivescovo di Tessalonica, che, d'accordo con il Sinodo, nella Grande Chiesa ha deposto Barlaam e Acindino, capi e fautori di queste nuove eresie, con la loro cerchia che hanno osato chiamare cose create l'operazione, la potenza naturale e inseparabile di Dio e, in maniera generale tutte le proprietà naturali della Santa Trinità e anche la luce inaccessibile che ha brillato da Cristo sulla montagna, hanno tentato malvagiamente di introdurre nella Chiesa di Cristo una divinità creata, le idee di Platone e tutti questi miti greci che ha combattuto con saggezza e coraggio eccezionali per la causa della Chiesa universale di Cristo e per la dottrina vera e infallibile sulla divinità in scritti, discorsi e discussioni, e proclamò incessantemente la divinità una, un Dio in tre persone, che possiede forza, volontà e onnipotenza; ciò egli lo fece in accordo alle Sacre Scritture e ai teologi, esegeti, come Atanasio e Basilio, Gregorio, Giovanni e Gregorio, Cirillo e Massimo il filosofo e teologo di Damasco, ma anche con gli altri Padri e Maestri dottori) della Chiesa di Cristo e mostrò in parole e fatti che è il loro compagno, loro concorde echeggiatore, loro emulo e alleato (divide il loro pensiero e la loro parte e la loro lotta), eterna la sua memoria“ (Luca Bianchi, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, pp. 65-66; Antonio Rigo, *I Padri esicasti; L'amore della Quietude (ho tes hesychias eros). L'esicasmo bizantino tra il XII e il XV secolo*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 1993; pp. 171-172; *Il Synodicon dell'ortodossia*, a cura e con commento di J. Gouillard in *Travaux et Mèmoires*, vol. II, Paris, 1967, p. 89; Dorothea Wendebourg, *Gregorio Palamas (1296-1359)*, in „Il pensiero medievale“, I Classici della Teologia a cura di Heinrich Fries e Georg Kretschmar, JakaBook, Milano, 2005, p. 151; in traduzione rumena di Ioan I. Ica Jr., in „Mitropolia Ardealului“, 30, 1985, nr. 7-8, pp. 453-456).

² Barlaam, l'iniziatore delle dispute, accusò ufficialmente Palamas e l'esicasmo di blasfemia e di introdurre novità in teologia. La disputa si spostò sulla natura della luce nella quale il Cristo apparve agli apostoli sul Monte Tabor. Barlaam affermava che si trattava di un fenomeno creato, di ordine atmosferico. Al Sinodo riunito a Costantinopoli nel 1341 la questione fu posta sul terreno puramente dogmatico. Si trattava della natura della grazia deificante e vi si trovavano tutti i problemi relativi alla possibilità di comunicare realmente con Dio: il problema della nostra deificazione reale, e non solo metaforica, quello del modo della nostra conoscenza di Dio, quello della possibilità dell'esperienza mistica, quello della visione di Dio (Vladimir Lossky, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Società editrice il Mulino Bologna, 1967, p. 386).

- La luce che ha brillato durante la Trasfigurazione del Signore non è né una cosa creata, né la stessa essenza di Dio, ma una grazia, un'illuminazione e un'energia, increata e naturale, che procede senza interruzione e separazione dalla stessa essenza di Dio;
- Come c'è in Dio un'unione senza confusione tra essenza ed energia, così vi è anche una differenza senza separazione, consistente soprattutto nel fatto che l'essenza in Dio è incomunicabile, mentre l'energia è comunicabile;
- Le energie di Dio sono increate, perché l'affermazione che ogni energia divina è creata conduce necessariamente alla conclusione che anche l'essenza di Dio è creata;
- La distinzione tra essenza ed energia non include nessun significato di composizione in Dio e non distrugge la semplicità divina, perché non si tratta di due realtà sostanziali, dal momento che entrambe appartengono all'unico Dio;
- La nozione di „divinità“ non si applica solo all'essenza divina, ma anche alla divina energia, senza con questo distruggere l'unicità divina delle tre Persone;
- L'affermazione che la divina essenza è comunicabile fa cadere nell'eresia del messalianismo³. Secondo l'insegnamento della Chiesa, l'essenza di Dio è incomprendibile e incomunicabile, mentre le sue energie sono comunicabili⁴.

Nell'agosto del 1351 fu redatto il Tomo Sinodale in cui Gregoras venne condannato al domicilio coatto nel monastero di Chora. I seguaci di Barlaam e Akyndinos, gli antipalamiti Matteo, metropolita di Efeso e Giuseppe metropolita di Gano, furono deposti,⁵ già dalla quarta seduta. Ci fu un altro „incontro“ teologico tra San Gregorio Palamas e Niceforo Gregoras, nel 1356, quando il vescovo occidentale Paolo si trovava a Costantinopoli. Tutti e due furono invitati a discutere, davanti all'imperatore e al vescovo Paolo, sugli argomenti del Sinodo del 1351. Sebbene Gregoras manifestasse un'aria da vincitore, l'imperatore non condivideva l'idea e non permise neanche all'assemblea di condividerla. È molto importante sottolineare una grande verità, e cioè che nella Chiesa Ortodossa non si può parlare del „Palamismo“ – della dottrina di San Gregorio Palamas -

³ Massaliani (o messaliani; dall'aramaico *mēšallīn* „i preganti“; gr. εὐχῖται da εὐχή „preghiera“ donde anche „euchiti“). - Settari, detti così perché per essi la preghiera era il mezzo per eccellenza, se non l'unico mezzo, per vincere il demonio, che è in ogni uomo a seguito del peccato di Adamo, e per porsi in comunione con Dio. In conseguenza di questa loro convinzione tenevano in poco o nessun conto l'organizzazione e la prassi ecclesiastica non assegnando grande valore agli stessi sacramenti. Furono per questo condannati dal sinodo di Side (Panfilia) verso il 390 e quindi dal concilio di Efeso. Provenienti dalla Mesopotamia, nella seconda metà del sec. IV, si diffusero largamente - per quanto non disciplinati in un'organizzazione ecclesiastica - in tutta l'Asia Minore fino all'Armenia, in Siria e anche in Egitto (https://www.treccani.it/enciclopedia/massaliani_Enciclopedia-Italiana).

⁴ Yannis Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza; Gregorio Palamas nella discussione teologica*, introduzione di Massimo Cacciari, Lipa Edizioni, Roma, 1996, p. 44; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia, Éditions du Seuil, Paris, 1959, p. 147; Luca Bianchi, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, pp. 64-65.

⁵ *Filocalia sau culegere din Scrierile Sfinților Părinți care arata cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, traducere, introduce și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 213-215 (in lingua rumena); vedi anche Dumitru Staniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama cu patru tratate traduse*, Editura Scripta, București, 1993.

come di una dottrina personale, per il semplice motivo che non c'è! La dottrina di San Gregorio, metropolita di Tessalonica, infatti, è un patrimonio comune della Chiesa Ortodossa, e questo per due motivi, come diceva Vladimir Lossky:

1. Perché la teologia ortodossa è in un certo senso un'opera comune, propria di tutti i figli della Chiesa, ancorata all'esperienza di tutti nella misura delle facoltà spirituali di ciascuno;
2. Perché lo scopo stesso dell'opera di San Gregorio Palamas consisteva nell'esprimere dogmaticamente il fondamento della vita mistica propria dell'Ortodossia. Per questo le conseguenze che si possono trarre dalla sua teologia mistica esprimono il carattere di fondo della spiritualità ortodossa⁶.

II. Problemi specifici

A. La conoscenza di Dio, criterio della verità

„Gesù Cristo, attraverso la Sua morte e la Sua resurrezione, cambia le condizioni ontologiche dell'esistenza umana!“

La luterana Dorothea Wendebourg afferma che San Gregorio Palamas non voleva essere parte del movimento „dell'umanesimo“ o del “rinascimento“ dell'epoca dei Paleologi. Egli si distacca radicalmente da ogni sapere terreno, che ha il suo punto più alto nella filosofia. Secondo lui la verità raggiunta attraverso tale scienza viene ad essere completamente inutile e senza valore accanto alla verità vera e propria, la filosofia non deve avere niente in comune con la ricerca della verità. Ciò che in essa potrebbe essere utile è pieno di elementi errati e quindi pericolosi come in un intruglio di veleno e miele; non c'è quindi da meravigliarsi che tutte o quasi tutte le eresie siano nate dall'interesse per la filosofia, aggiunge Palamas. Allora, qual'è il criterio della verità per Palamas? Nient'altro che la conoscenza di Dio! E per raggiungere la conoscenza di Dio esiste una sola via: la contemplazione di Dio – l'esperienza diretta! La vera conoscenza di Dio, dice il dottore esicasta, non proviene dalla filosofia, ma dalla preghiera continua e dall'adempimento dei comandamenti di Dio.

La filosofia introduce alla conoscenza degli esseri, e a questo solo in parte, perché il peccato ha oscurato anche la ragione naturale. Ecco perché esistono tante contraddizioni nel ragionamento umano e tante differenti opinioni. La teologia ha come oggetto le cose di Dio ed è infinitamente superiore ad ogni altra forma di conoscenza. Questo non solo quando si rivolge a Dio stesso, ma anche quando aiuta, per mezzo della fede, ad avere l'esperienza della propria debolezza che si cerca

⁶ Vladimir Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1999, p. 105.

di guarire con l'asceti. La Teologia per Palamas è quindi „scienza“ nel senso che vede delle realtà e le sperimenta, è contemplazione delle cose divine, è theoptia: visione di Dio.

Di qui l'insistente discorso palamita che Dio, di per sé inconoscibile ed ineffabile, può essere conosciuto attraverso il dono della comunione e quindi dell'esperienza. È per questo che Palamas, anche da parte cattolica, è chiamato „dottore dell'esperienza“⁷. Ricordiamo che comunque Gregorio Palamas era un monaco e che la sua teologia è fondata sull'esperienza monastica; questo probabilmente è anche uno dei motivi per cui nelle opere di Palamas si può scorgere una certa diffidenza nei confronti della filosofia, nonostante che egli faccia uso di molti termini filosofici. Al nostro autore, così come agli altri Padri della Chiesa, non interessa speculare su Dio ma fare la Sua esperienza. Su questo argomento Vladimir Lossky scriveva: „L'apofatismo è una disposizione di spirito che rifiuta di formulare dei concetti in Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non vi è teologia se non si segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione“⁸.

Palamas riferendosi all'esperienza degli esicasti, in contrapposizione alla conoscenza filosofica, afferma: „Tuttavia supera sé stesso non solo l'intelletto degli angeli, ma anche quello umano, il quale, grazie all'assenza di passioni, è divenuto di specie angelica; e perciò esso troverà quell'altra luce e sarà verso degno di una teofania soprannaturale: vedendo non l'essenza di Dio, ma Dio grazie alla sua manifestazione conveniente a Dio e commisurata a sé stesso. E non per negazione: ma in un modo superiore a quello negativo, dal momento che Dio è non solo al di sopra della conoscenza, ma anche superiore all'inconoscibile, e mantiene celata nel modo più vero anche la sua manifestazione, la cosa divina e più straordinaria di tutte, poiché le visioni di specie divina, anche quando siano simboliche, sono sempre inconoscibili per eccesso; esse si manifestano infatti secondo una norma che è altra sia dalla natura divina, sia da quella umana, e sono, per così dire, per noi al di sopra di noi, tanto che per esse non vi è neppure un nome che le indichi propriamente“⁹.

L'impegno dell'uomo deve essere totale, come totale è stato anche Cristo nell'offrirsi. Conoscere Dio solo intellettualmente, in modo astratto, non può essere sufficiente, e addirittura non lo è affatto. Dobbiamo conoscerLo tramite l'esperienza, vivere Dio e vivere in Dio. Questo „vivere Dio“ di San Gregorio Palamas ce lo spiega nelle Triadi, quando afferma: „Dire qualcosa di Dio e

⁷ Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza...*, pp. 65-67.

⁸ Vladimir Lossky, *La Teologia mistica...*, p. 34

⁹ S. Gregorio Palamas, *Discorso terzo del primo libro in difesa dei santi esicasti*, in „Gregorio Palamas, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici“, a cura di E. Perrella, con testo greco a fronte, Bompiani, Milano, 2003 vol. I, pp. 369-371.

incontrarsi con Dio, non sono la stessa cosa. Per la prima cosa, evidentemente, c'è bisogno della parola [...] e tutto ciò o quasi tutto ciò si raccoglie vedendo ed ascoltando i rivolgimenti di questo mondo, proprio come fanno pure i sapienti di questo secolo, anche se non si sono purificati nella vita e nell'anima. Ma acquisire in se stessi Dio, assimilarsi puramente a Dio e mescolarsi con la luce incontaminata, per quanto ne sia capace la natura umana, è impossibile se non veniamo ad essere fuori da noi, purificandoci attraverso la virtù, o meglio al di sopra di noi, abbandonando così, con la sensazione, tutte le cose sensibili, sollevandoci al di sopra dei ragionamenti e degli intendimenti e al di sopra della conoscenza che ne è determinata, e non ci abbandoniamo interamente all'atto immateriale e intellettuale della preghiera, ottenendo l'ignoranza superiore alla conoscenza e venendo riempiti in essa dal fulgore soprannaturale dello Spirito, in modo da vedere invisibilmente le ricompense della natura del mondo immortale¹⁰.

Per Palamas, così come per i Padri della Chiesa, non si tratta di speculare su Dio ma di fare esperienza di Dio. Non si tratta di „dire ciò che Dio non è“, poiché „Dio non è solo al di sopra della conoscenza, ma anche della non conoscenza“. La natura di Dio è assolutamente incomprendibile per tutti, oltrepassa ogni pensiero, ogni concetto ed ogni conoscenza. „Infatti sanno bene che l'essenza di Dio è irraggiungibile per tutte le sensazioni, poiché Dio è non solo un ente superiore a tutti gli enti, ma è pure superiore a Dio, e che l'eccesso di chi è al di là di tutte le cose è superiore non solo ad ogni attribuzione, ma anche ad ogni sottrazione e ad ogni eccesso che possa venire a presentarsi all'intelletto“¹¹.

II.B. Le energie divine increate

Le energie divine increate rappresentano il capitolo più originale e anche più discusso della dottrina palamita¹² da parte della teologia cattolica. Piero Scazzoso affermava (nel 1970) che tutto il problema palamitico si fonda e deriva dall'affermazione, sul piano esistenziale, dell'antinomia essenza-energie¹³. San Gregorio Palamas parla di una „divinità superiore“ e di una „divinità inferiore“. Secondo l'essenza (divinità superiore), Dio è incomprendibile, trascendente, invisibile, inconoscibile, ecc., ma, secondo l'araldo della grazia, si fa conosciuto condiviso, sperimentato, attraverso le energie divine increate (divinità inferiore). Anche su questo capitolo la teologia

¹⁰ S. Gregorio Palamas, *Triadi*, I, 3, 42, in „Gregorio Palamas, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici“, a cura di E. Perrella, con testo greco a fronte, Bompiani, Milano, 2003 vol. I, p. 451.

¹¹ S. Gregorio Palamas, *Discorso terzo del secondo libro in difesa dei santi esicasti. La luce sacra*, in „Gregorio Palamas, Atto e luce divina“, p. 633.

¹² Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza...*, p. 97.

¹³ Piero Scazzoso, *La teologia di S. Gregorio Palamas (1296-1359): in rapporto alle fonti e nel suo significato odierno*, prefazione del prof. C. G. Bonis, Istituto di studi teologici ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano, 1970, p. 53.

cattolica ha un punto interrogativo, perché alcuni teologi, mantenendo le accuse di Achindino, affermano che San Gregorio Palamas mette in pericolo la semplicità assoluta di Dio.

Le energie divine sono (e devono essere) increate perché, così come dice San Gregorio Palamas, se fossero create si può concludere che anche la natura divina (la sostanza) sarebbe creata, dal momento che è noto come l'energia creata implica una derivazione da una sostanza creata e, al contrario, l'energia increata manifesta un'origine dalla sostanza increata. Quindi, quando Barlaam afferma che una delle energie divine è creata, allora nega il carattere increato della divina sostanza per cui, indirettamente, nega l'esistenza di Dio. Per i palamiti, la grazia creata degli scolastici latini e l'unione intenzionale dei tomisti, di qui mal comprendono la profondità e il realismo, non realizzano una vera divinizzazione. E la visione diretta dell'essenza divina senza „species“ creata, affermata da s. Tommaso, è contraria alla inconoscibilità di quella essenza¹⁴.

Il Tomo Sinodale del luglio 1341 riproduce un testo del *Contro i messaliani* di Barlaam che dice: „La luce della divinità che splendette sul Tabor non era inaccessibile né era veramente la luce della divinità né era più sacra o divina degli angeli, ma era anzi inferiore al nostro stesso pensiero. Infatti tutti i pensieri e concetti sono più venerati di questa luce che è visibile per mezzo dell'aria, che è compresa dai sensi, che mostra a quanti la vedono soltanto cose sensibili, essendo materiale e provvista di forma, apparendo in un luogo e in un tempo determinati, colorando l'aria, ora producendosi e apparendo, ora svanendo nel nulla, operando queste cose sull'immaginazione, essendo divisibile e limitata“¹⁵. L'energia deificante, infine, è increata in verità (ὄσ ἀλκτῶσ) e non secondo la grazia (κατὰ χάριτ) e non consiste nelle emanazioni impersonali dell'essenza di Dio.

Nei *Centocinquanta capitoli* Palamas scrive: „L'essenza (divina), se non ha un atto differente da sé stessa, sarà perfettamente anipostatica e solo una contemplazione dell'intendimento (c.136), perché un'essenza senza atto è anipostatica“¹⁶. Quindi, le energie «*in-ipostatizzate*» di Dio seguono un preciso taxis: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo, perché le energie di Dio non sono un irraggiamento impersonale sussistente di per sé. È come l'espansione della Trinità di cui essa traduce *ad extra* la misteriosa alterità nell'unità. E una processione naturale di Dio Stesso, che risplende (come il bagliore di una luce) dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. Essa manifesta la «compenetrazione», la «pericorese» delle Persone divine che si «compenetrano vicendevolmente si da non possedere che una sola energia¹⁷.

¹⁴ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, vol. III, Teologia dello Spirito Santo, Editrice Queriniana, Brescia, 1983, p. 73.

¹⁵ Tomo Sinodale, 8, in „A. Rigo, Amore della quiete“, pp. 159-160.

¹⁶ San Gregorio Palamas *Centocinquanta capitoli* in *Gregorio Palamas, Che cos'è l'Ortodossia, capitoli, scritti ascetici, Lettere, Omelie*, con testo greco a fronte, a cura di Ettore Perrella, Bompiani, Milano, 2006, p. 153.

¹⁷ Olivier Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris, 1964, p. 46.

Tutto ciò, scrive Yves Congar, riprendendo un testo di Tommaso d'Aquino¹⁸, traduce lo stesso senso della trascendenza di Dio che noi raccogliamo e ammiriamo in San Gregorio Palamas, ma secondo una concettualizzazione totalmente diversa. La partecipazione è una partecipazione ad una *somiglianza* delle perfezioni di Dio, ed è realizzata nell'esistenza tramite la causalità efficiente dell'Essere assoluto. Non c'è da distinguere *in Dio* l'essenza impartecipabile e delle energie comunicabili. Neanche se si tratta della nostra partecipazione propriamente *soprannaturale*.

La nostra controversia, continua Congar, citando un teologo russo, non riguarda l'intenzione che comanda il palamismo, bensì l'espressione concettuale e la metafisica messa in opera. Anche se Palamas trova un appoggio in alcuni Santi Padri per una distinzione *a parte rei* tra Essenza ed Energie, non saremmo in presenza che di un *theologumenon* nel senso preciso che dava a questo termine B. Bolotov: „Le opinioni dei Padri della Chiesa *una e indivisa*, sono le opinioni di quelli uomini tra i quali si trovano coloro che a ragione vengono detti *oi didaskaloi tès oikoumenès* – ma un *theologumenon* molto ampiamente accettato non costituisce ancora un dogma“¹⁹.

Vladimir Lossky affermava che essenza ed energia non sono per Palamas due parti di Dio, come pensano ancora certi critici moderni, ma sono due modi diversi dell'esistenza di Dio, nella sua natura e al di fuori della sua natura; il medesimo Dio che rimane totalmente inaccessibile per essenza e si comunica totalmente per grazia. Il dogma delle energie, come quello della Trinità, non deroga in alcun modo dalla semplicità di Dio, almeno finché la semplicità non diviene una nozione filosofica con la quale si pretende di determinare l'indeterminabile. „E proprio di ogni teologia che vuole rispettare la pietà affermando entrambe le cose, allorché due affermazioni sono vere entrambe“, dice Palamas. Così Sabellio, che vedeva soltanto l'unità della sostanza, ha smarrito la nozione della Trinità delle persone (*Capita physica, teologica*) Lo stesso vale per quello che riguarda la semplicità della natura e la distinzione tra l'οὐσία e le ἐνεργείαι. „Dio non soltanto è a tre ipostasi, ma è onnipotente – παντοδύναμος (Concilio del 1351)²⁰. S. Gregorio parla dell'atto come „energia“, come manifestazioni di Dio, come Dio in azione.

„L'apofatismo, afferma Kallistos Ware, possiede un aspetto negativo e uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che „nessun uomo ha mai visto, né può vedere“; d'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 secondo la quale Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia

¹⁸ Dio viene manifestato dagli effetti che escono da Lui; è la Deità stessa, infatti, che in certa misura procede nei suoi effetti, quando essa infonde una somiglianza di sé medesima nelle cose secondo la loro capacità; in tal maniera, però, che la sua eccellenza e la sua singolarità rimangono intatte in essa, incommunicate alle cose e nascoste ai nostri occhi. (apud Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, vol. III, ... pp. 78-79)

¹⁹ *Ibidem*, p. 79.

²⁰ Vladimir Lossky, *La teologica Mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna, il Mulino, 1967, p. 389.

ortodossa fa una distinzione tra l'essenza divina e le energie divine. L'essenza (οὐσία) indica Dio come Egli è in Sé stesso, le energie (ἐνεργεία) significano Dio in azione, Dio in quanto rivela Sé 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 l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio, „essenzialmente“ incomprendibile, è rivelato „esistenzialmente“, ovvero attraverso le sue „energie“. Questa dottrina delle energie immanenti, implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto roseto ardente compenetrato, ma non consumato, dal fuoco increato delle energie divine. Queste energie sono „Dio in noi“²¹.

San Gregorio Palamas fa la distinzione fra „Dio in sé“ e „Dio nelle sue azioni“ (essenza ed energia). Quello che non può essere conosciuto, Dio in sé, riguarda la natura, l'essenza di Dio. La conoscenza di Dio è la conoscenza di Dio nelle sue opere, nelle sue azioni/operazioni/energie (ἐνεργεία), si tratta di „κατὰ αὐτόν“ e „περὶ αὐτόν“; essenza ed energie. Yannis Spiteris dice che la definizione della grazia più confacente al pensiero palamita potrebbe essere la seguente: „La grazia divina è quella energia di Dio per mezzo della quale Egli scende benevolmente per salvare tutti coloro che sono trovati degni di essere trasfigurati in Cristo nello Spirito“²².

La redenzione di Cristo non è, per Palamas, una „soddisfazione“ data alla giustizia divina, ma è la riconciliazione fra la natura umana decaduta e mortale con il Dio vivente; così la Trinità diventa nuovamente accessibile all'uomo in modo immediato, diretto e intimo. L'uomo viene realmente divinizzato, e questa è la condizione indispensabile per la salvezza dell'uomo: con la redenzione la grazia divina, infinita ed increata, diventa realmente nostra.

La divinizzazione dell'uomo

La divinizzazione è la condizione del cristiano che vive la fede nell'incarnazione: il Verbo di Dio si è fatto uomo, affinché l'uomo diventasse divino. „Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse Dio!“; questa frase contiene l'essenza del messaggio cristiano, che lega insieme il mistero dell'incarnazione - Dio si è fatto uomo - con il mistero della redenzione, espresso in termini di divinizzazione. E questa è la fede di tutta la Chiesa, il dogma principale che riguarda l'antropologia. Il Dio-Uomo è Cristo. L'uomo di Dio, l'uomo divino, è santo. La Vita di Antonio,

²¹ K. Ware, *Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-energie*, in „MEPR 23“ (1975) 49, apud Y. Spiteris *Palamas: La grazia...*, pp. 100-101.

²² Y. Spiteris, *Palamas: La grazia...* p. 75; vedi anche: Panagiotis Christou, „Scritti di Gregorio Palamas“ (in greco) II, 402.

scritta da Atanasio, il teologo dell'incarnazione, descrive il cammino che porta l'uomo dall'immagine alla somiglianza e che è fondamentalmente il movimento dell'incarnazione vissuto da parte dell'uomo.

San Gregorio Palamas diceva: „L'uomo - cioè questo grande essere vivente in un piccolo mondo - è il riassunto di tutte le cose, la ricapitolazione delle opere di Dio. Per questo motivo fu creato alla fine di tutte le cose, come facciamo noi quando concludiamo le nostre omelie con un epilogo riassuntivo. Infatti potremmo considerare questa sintesi totalizzante, rappresentata dall'uomo, come una specie di composizione del Verbo sussistente – si potrebbe dire, infatti, che questo tutto è l'unica scrittura della Parola autoipostatica“²³. L'unione ipostatica della divinità con l'umanità, dice Yannis Spiteris, è il fondamento cristologico della salvezza e quindi della grazia deificante. In Cristo l'umanità partecipa alla vita increata di Dio, perché la sua „carne“ è diventata realmente „carne di Dio“. Mentre l'umanità di Cristo è „deificata“ attraverso l'unione ipostatica, gli uomini sono deificati per grazia ma 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“ e li comunica agli uomini che diventano uno con Lui. Solo diventando „corpo di Cristo“ l'uomo è veramente divinizzato²⁴. Per mezzo della grazia divina (energia divina increata) l'uomo può essere trasfigurato, cioè divinizzato, può accedere alla divinizzazione. Se fino a San Gregorio Nazianzeno esisteva un altro termine, un'altra parola, che indicava la nostra esperienza (o conoscenza) di Dio, cioè deificazione (θεοποίησις), con la quale si sottolineava il ruolo passivo da parte del credente, il grande vescovo di Nazianzo utilizza il termine „divinizzazione“, utilizzato molto raramente a quel tempo.

La divinizzazione (θέωσις) sottolinea il concetto ontologico dell'essere immagine di Dio, un fatto immutabile per la natura intellettuale e razionale dell'anima. San Gregorio Palamas scrive: „La natura intellettuale e razionale dell'anima, che solo ha intelletto e ragione e spirito vivificante, anche in misura maggiore degli angeli incorporei, è stata creata da Dio stesso a propria immagine. E questo è un fatto immutabile per lei, anche se non conosce la propria dignità e non pensa e non vive in modo degno rispetto a Colui che l'ha creata a propria immagine. Perciò dunque neppure dopo la trasgressione dei progenitori nel Paradiso, per mezza dell'albero - per cui sottostiamo, prima della morte del corpo, a quella dell'anima, che è la sua separazione da Dio - noi abbiamo perduto l'«ad immagine» pur avendo rigettato l'essere «a somiglianza» divina“²⁵.

²³ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia, capitoli, scritti ascetici...*, Omelia 53, cap. 55, p. 1529.

²⁴ Y. Spiteris, *Palamas: La grazia...*, pp. 78-79.

²⁵ *La Filocalia*, IV, Cap. 39, Piero Gribaudi Editore, Milano, 2009, p. 83.

Per tutta la Tradizione patristica „conoscere“ Dio, significa „unirsi“ a Lui, e questo „unirsi“ non significa altro che „essere divinizzati“, diventare dèi, ma non per natura, bensì per grazia. Siamo chiamati a partecipare al Santo Corpo e al Sangue Santo di Gesù, per unirci a Lui attraverso di essi e per diventare divinamente un solo spirito ed un solo corpo con Lui²⁶. Il grande teologo cattolico André de Halleux, nel suo lavoro *Palamismo et scolastico*, scriveva che l'uomo non può arrivare dall'immagine alla somiglianza di Dio, se la grazia è solo un semplice dono creato, un oggetto incapace a svolgere la sua funzione divinizzante²⁷.

„Guardiamo sempre a Colui che in alto ci ha generati. Abbandoniamo la terra [...] innalziamo il cuore verso Lui. Contempliamo questa grande magnificenza, la nostra natura che si coeternizza con il fuoco immateriale della deità; [...] trasferendoci nel fuoco di Dio, e perché, correndo verso di Lui siamo illuminati e, illuminati, ci coeternizziamo a gloria della stessa altissima luce e dello splendore trisolare del principio totalmente uno“²⁸.

Come si può osservare, San Gregorio insiste sulla divinizzazione dell'uomo dicendo che Cristo è divenuto nostro fratello, entrando in comunione con la nostra carne e sangue ed attraverso di essi redendosi simile a noi; pur essendo schiavi, ci considerò figli legittimi, avendoci riscattati attraverso questo sangue, ci rese suoi amici, offrendoci lo svelamento dei suoi misteri, ci ha legati, ed uniti a Lui come lo sposo alla sua sposa, con l'assunzione di questo sangue, divenuto una sola carne con noi. Ma è divenuto anche il nostro Padre, attraverso il divino battesimo nel Suo nome, e ci nutre dal suo seno, come una madre piena di tenero amore fa con i suoi figli lattanti; e, cosa ancora più grande e più straordinaria, ci nutre non solo con il suo sangue, invece del latte, ma addirittura con il suo proprio corpo, e non solo con il corpo, ma anche con il suo spirito; e custodisce sempre, senza diminuirlo, la nobiltà che ci è stata data da Lui, ci conduce verso un desiderio, non solo di vederLo, ma anche di toccarLo, di godere di Lui, d'averLo nel cuore, di tenerLo in noi stessi, ciascuno nelle proprie viscere, Lui che dice: venite qui, mangiate il Mio corpo e bevete il Mio sangue, voi che desiderate la vita eterna, perché non siete solo ad immagine di Dio, ma anche dèi, re eterni e celesti, tutti intorno a Me, Re e Dio del cielo; causa di timore per i demoni, motivo di meraviglia per gli angeli, mentre voi siete figli amati del Padre celeste, sempre vivi, belli

²⁶ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 56, cap. 4, p. 1551.

²⁷ Les grands scolastiques demeuraient persuadés que le don transformant n'est que l'effet de la présence divine dans l'âme, et que “posséder Dieu, c'est être possédé par Lui”. Cependant, le danger était grand que d'autres en viennent à réifier la grâce créée en un „objet“, inapte à remplir sa fonction unifiante parce que coupé de sa source par la distance infinie séparant la créature du Créateur; et il semble que l'enseignement commun de la théologie latine soit tombé dans ce piège dès l'époque de Palamas. Aux yeux de ce dernier, au contraire, la “grâce deifiante“ était toujours Dieu Lui-même, se communiquant dans ses énergies créées. Le grief d'extrinsécisme dont les antipalamites accablaient, hier encore, la négation palamite de la grâce créée, apparaît donc comme particulièrement déplacé. (André de Halleux, *Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformisme théologique?*, in „Revue théologique de Louvain“, 1973, 4, pp. 416-417.

²⁸ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 53, cap. 63, p. 1534.

tra i figli degli uomini, gradita dimora della somma Triade²⁹. Il fondamento della divinizzazione dell'uomo, secondo San Gregorio Palamas, non è altro che l'incarnazione del Figlio di Dio, il nostro Salvatore Gesù Cristo, che ha reso possibile l'ascensione della natura umana nel cielo. Dio si fa uomo perché uomo diventi Dio, dicono i santi Padri (vedi: Sant'Ireneo di Lione, San Gregorio Nazianzeno, etc)³⁰.

La divinizzazione (θέωσις) è intesa in senso forte: non certo nel senso di un'identificazione a Dio, quanto di una assimilazione a Dio, in quanto partecipi della sua incorruttibilità e immortalità. Scrive sant'Atanasio: “Unito a tutti gli uomini per mezzo di un corpo simile al loro, il Figlio incorruttibile di Dio può giustamente rivestire tutti gli uomini d'incorruttibilità (*De Incarnatione Verbi*, nr.9 [PG 25,111]). E aggiunge: „Il Verbo si è fatto carne per offrire questo sacrificio e insieme perché, partecipando al suo Spirito, noi possiamo essere divinizzati“ (*De decretis Nicaenae synodi*, n. 14 [PG 25, 448-449]). Ma questa divinizzazione non ci rende dèi come Dio o il Suo Verbo: „Uno solo è Figlio per natura; noi diveniamo ugualmente figli, non però come Lui per natura e in verità, ma secondo la grazia di Colui che ci chiama. Pur essendo uomini terrestri, noi siamo chiamati dèi, non però come il Dio vero o il Suo Verbo, ma come l'ha voluto Dio che ci ha conferito questa grazia“ ([Sant'] Atanasio, *III Discorso contro gli ariani*, nr. 19 [PG 26, 361-364])³¹. Infatti, dice San Gregorio Palamas, diventiamo come una porpora imperiale, quando andiamo verso i misteri, anzi siamo trasformati in sangue e corpo regali in vista (o meraviglia!) della divina adozione, quando lo splendore di Dio, manifestatosi misticamente su di noi, facendoci risplendere in modo straordinario e rescici degli unti di Dio, ci offre una potenza, secondo la promessa che, alla parusia del Padre nostro, avremo brillato come il sole, purché nessuna macchia ci sia nell'anima di chi gli s'avvicina³².

San Massimo il Confessore, raccogliendo l'eredità di Clemente Alessandrino e di Origene, da una parte, e, dall'altra, dei Cappadoci (San Basilio, San Gregorio Nazianzeno e San Gregorio di Nisa) e di Dionigi l'Areopagita, formula in termini più precisi la dottrina della divinizzazione come il solo fine che possa soddisfare la natura, perché la natura spirituale è stata creata per tale fine. (*Questiones ad Thalassium*, 60). Il Verbo incarnato „con la Passione ha concesso alla natura l'impassibilità; con le Sue pene il riposo; con la Sua morte la vita senza fine. Egli l'ha ristabilita nel suo stato primitivo: per le frustrazioni che ha subito nella propria carne, ha rinnovato le disposizioni della natura e, per la Sua Incarnazione, ha fatto dono alla natura di una grazia soprannaturale: la

²⁹ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 56, cap. 13, p. 1555.

³⁰ Infatti, questo è il motivo per cui il Verbo si è fatto uomo, e il Figlio di Dio, Figlio dell'uomo: perché l'uomo, entrando in comunione con il Verbo e ricevendo così la filiazione divina, diventasse figlio di Dio (Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, III, 19, 1, a cura di Enzo Bellini e per la nuova edizione di Giorgio Maschio, Jaka Book, Milano, 1997, p. 278).

³¹ *Lo Spirito Santo e la divinizzazione del cristiano*, in „La Civiltà Cattolica“, 1998, IV, 3-15, p. 7.

³² Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 56, cap. 13, p. 1556.

divinizzazione“ (*Questiones ad Thalassium*, 60). Perciò, per San Massimo, l’Incarnazione e la divinizzazione sono le due facce di uno stesso mistero, per cui „Dio si umanizza per l’uomo nel Suo amore dell’uomo, nella stessa misura in cui l’uomo, fortificato dalla carità, si trasforma per Dio in dio“ (*Ambigua* [PG 91, 1113])³³.

Affinché dunque siamo una sola cosa con Lui non solo in spirito, ma anche nel corpo, carne dalla Sua carne, ossa dalle Sue ossa (*Gn 2, 23*), ci ha concesso in grazia la contiguità (consanguineità e concorporeità) con Lui attraverso questo pane. Ogni amore ha la sua perfezione nell’unione; ha invece il suo principio dalla somiglianza; perciò vi è quest’antico proverbio: „Il simile ama il suo simile“ (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1159 b); la somiglianza dell’unione nuziale sembra avere qualcosa di più delle altre; infatti, dice: „per questo l’uomo *lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*“ (Mt 19, 5). Il divino Paolo dice: „Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!“ (Ef 5, 32). In questo testo dice „si unirà“ e „in una sola carne“, ma non anche in un solo spirito; noi, poi, grazie alla partecipazione di questo pane divino, non solo siamo attaccati, ma anche mescolati al Corpo di Cristo, e diventiamo non solo un solo corpo, ma anche un solo spirito con Lui. Vedi che la smisurata grandezza dell’amore di Dio verso di noi interviene e si mostra attraverso la distribuzione di questo pane e di questo vino? Perciò, secondo il salmo, „non ha voluto né sacrificio, né offerta, ma ci ha preparato il Suo corpo“ (Sl 39, 9)³⁴.

Padre Ivan Rupnik scriveva nel suo libro che la divinizzazione è una progressiva penetrazione dell’amore di Dio, nello Spirito Santo, fino alla maturità di Cristo in noi. La divinizzazione è infatti la mèta della creazione che, grazie all’incarnazione dell’amore di Dio in Cristo, alla sua morte e risurrezione, compie la parabola del senso della vita nella persona umana. L’uomo è creato per essere divinizzato nell’amore di Dio rimanendo perfettamente uomo. L’uomo si divinizza umanizzandosi nella misura di Cristo; è la divino-umanità di Cristo l’ambito della maturazione dell’amore umano verso quello divino³⁵.

Il rifiuto della grazia increata, scrive Georgios Mantzarides, rappresenta il rifiuto della relazione e la comunione personale con Cristo. Questo rifiuto rappresenta la negazione della comunione con il Dio Trinità. La grazia increata, intesa come energia personale di Dio, non ci separa da Lui, ma attira l’uomo a Lui. Per mezzo della grazia increata si toglie tutto ciò che costituisce un diaframma tra Dio e l’uomo. Si abolisce la lettera che uccide e si introduce lo Spirito che vivifica. È abolita la legge della schiavitù e si introduce la figliolanza. Scompare l’ombra e viene la persona. La grazia di Dio increata avvicina l’uomo attraverso la Chiesa e lo indirizza verso

³³ *Lo Spirito Santo e la divinizzazione del cristiano*, in „La Civiltà Cattolica“, 1998, IV, 3-15, pp. 8-9.

³⁴ Gregorio Palamas, *Che cos’è l’Ortodossia...*, Omelia 56, cap.10, pp. 1554-1555.

³⁵ M. I. Rupnik, *Dire l’uomo*, Roma, 1996, p. 75.

una vita nuova. Questo invito suppone una risposta. Quando l'invito non è accettato, allora la grazia si vanifica. Quando l'uomo risponde all'invito, che è rivolto a lui da Dio per mezzo della sua grazia, allora la grazia diventa efficace in lui e fruttifica. La grazia increata, unendo l'uomo con Dio, che è la fonte della vita, abolisce la morte e offre la vera vita. Così per mezzo della grazia increata si realizza il rinnovamento ontologico dell'uomo³⁶.

Per difendere la nozione filosofica della semplicità divina, gli avversari di San Gregorio Palamas affermano l'identità perfetta dell'essenza e dell'energia in Dio. Per loro le energie (ἐνεργεία, δυνάμεις) distinte dall'essenza divina sono solo effetti creati dall'essenza divina. Per gli avversari di Palamas vi è l'essenza divina e vi sono i suoi effetti creati, ma non rimane posto per le operazioni o energie divine. Nel rispondere alle loro critiche San Gregorio Palamas li pose dinanzi al dilemma: dovevano ammettere la distinzione tra l'essenza e l'operazione, ma allora la loro nozione filosofica della semplicità li costringeva a relegare tra le creature la gloria di Dio, la grazia, la luce della trasfigurazione; oppure dovevano negare categoricamente tale distinzione, ma questo li obbligava a identificare l'inconoscibile col conoscibile, l'incomunicabile con il comunicabile, l'essenza e la grazia. Nei due casi la deificazione dell'essere creato diveniva impossibile, come pure la reale comunicazione con Dio³⁷.

Qual'è la natura di questa grazia deiforme e deificante, per mezzo della quale si attua la nostra divinizzazione? Tommaso d'Aquino la spiega partendo dalla Seconda Lettera di Pietro (1,4), secondo il quale i cristiani sono resi „partecipi della natura divina“. Per questo testo cioè, la divinizzazione del cristiano non consiste soltanto in un'assimilazione e in una conformità a Dio, ma in una “partecipazione“ [di questa], in modo che, essendo „fatti dèi per partecipazione“, essi possano comunicare realmente alla sua vita divina. Per tale partecipazione – che „sorpassa la capacità di ogni natura creata“ (Summa Theologica I-II, q. 112, a. 1) [...] la divinizzazione, per Tommaso, consiste nella partecipazione per similitudine alla natura stessa di Dio la quale sussiste nel mistero dell'unica sostanza divina in tre Persone: partecipazione per similitudine che ci deifica, comunicandoci il consorzio della natura divina e che solamente Dio nella Sua onnipotenza e nel Suo amore infinito può dare alla piccola e misera creatura che è l'uomo. Così Tommaso compendia il suo pensiero: „Il dono della grazia sorpassa (excedit) ogni facoltà della natura creata; non è altro infatti che una certa partecipazione della natura divina (quaedam participatio divinae naturae), la quale sorpassa ogni altra natura. Perciò è impossibile che qualche creatura causi la grazia. Così è necessario che soltanto Dio deifichi (deificet), comunicando il consorzio della natura divina per

³⁶ Y. Spiteris, *Palamas: La grazia e l'esperienza...*, pp. 99-100.

³⁷ V. Lossky, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1967, pp. 390-391.

mezzo di una certa partecipazione di somiglianza (per quamdam similitudinis participationem)“ (Summa Theologica I-II, q112, a. 1)³⁸.

Secondo Tommaso d'Aquino (su di lui poggia tutta la teologia occidentale), Dio comunica all'essere umano la natura divina. „Ogni essere è conoscibile nella misura che è in atto; e Dio, che è atto puro senza mescolanza alcuna di potenza, di per sé stesso è sommamente conoscibile. Ma ciò che in sé stesso è sommamente conoscibile, per un qualche intelletto può non essere conoscibile a motivo della sproporzione tra l'intelligibile e questo intelletto; come il sole, che è visibile al massimo grado, non può esser visto dal pipistrello, per eccesso di luce. In base a questa riflessione alcuni hanno sostenuto che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio. Ma ciò è inammissibile. Infatti: siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. E questo è contro la fede. Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in Colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio. - Parimente, (tale sentenza) sconfina anche dalla ragione, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: di qui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale. Quindi bisogna assolutamente ammettere che i beati vedono l'essenza di Dio. Obiezione 4: Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere una certa proporzione, essendo il conosciuto una perfezione del conoscente. Ora, tra l'intelletto creato e Dio non vi è proporzione alcuna, essendovi tra l'uno e l'altro una distanza infinita. Dunque l'intelletto creato non può conoscere l'essenza di Dio. Risposta di San Tommaso: Si deve parlare di due generi di proporzioni. In un primo caso si tratta del rapporto determinato di una quantità rispetto a un'altra: così il doppio, il triplo, l'uguale sono specie di proporzioni. In un secondo modo si chiama proporzione qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra. Ed in questo senso vi può essere una proporzione della creatura rispetto a Dio, in quanto essa sta a lui come l'effetto sta alla causa, e come la potenza sta all'atto. E in questo senso l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio”³⁹.

Per la teologia scolastica, la visione beatifica dà una conoscenza della natura o essenza di Dio. Così Dio è visto tutt'intero, ma non totalmente (totus Deus sed non totaliter); si distingue tra visione e comprensione. Dio è visto in tutto quel che è; è, quindi, una vera conoscenza di Dio. Ma Dio non è conosciuto in un modo che esaurisca ogni possibile conoscenza. Dio non è visto per

³⁸ *Lo Spirito Santo e la divinizzazione del cristiano*, in *La Civiltà Cattolica*, 1998, IV, 3-15, pp. 12-13.

³⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1.

quanto è visibile, ma è proprio lui ad essere visto. Dio è conosciuto come essere infinito, ma la sua conoscenza resta umana, segnata dalla finitezza; essa non è infinita⁴⁰.

San Gregorio Palamas, nell'intera sua opera, intendeva [di] definire lo statuto della vita monastica e cristiana in genere, rendendo pienamente conto della realtà di comunione della grazia. La divinizzazione dell'uomo resterebbe una pia metafora se il dono divino fosse ridotto a una forma creata nell'anima, mentre ci fa partecipare della gloria taborica e diventare dio per grazia, poiché questa energia è eterna e increata⁴¹.

II. D. La luce increata

„Correndo verso Dio, siamo illuminati, l'illuminazione ci rende coeterni alla gloria della stessa altissima luce e dello splendore trisolare del principio totalmente uno“⁴². Come capiamo dalle parole del dottore esicasta, la divinizzazione è perfettamente uguale con l'illuminazione e l'illuminazione non significa altro che la divinizzazione, diventare dio. Colui che, dopo una lunga ascesi, essendo purificato, vede la luce divina increata, vede di fatto Dio stesso, e questo „vedere Dio“ non significa altro che aver raggiunto la somiglianza con Dio. Il simile vede ciò che gli è simile. O, come diceva padre Luca Bianchi: „la visione della luce non è altro che l'esperienza dell'essere divinizzato, esperienza a cui i monaci arrivano al culmine del loro cammino spirituale“⁴³.

Il Tomo agioritico fa una chiara distinzione tra la luce sensibile, la luce intelligibile e la luce divina, dicendo: „La luce dell'intelligenza è diversa da quella che è partecipata dai sensi. Infatti, la luce sensibile ci rivela gli oggetti che cadono sotto i nostri sensi, mentre la luce intellettuale serve a manifestare la verità che sta nei pensieri. La vista e l'intelligenza non percepiscono una sola e medesima luce, ma ciascuna delle due facoltà ha la proprietà di agire secondo la sua natura e nei suoi limiti. Tuttavia, quando quelli che ne sono degni ricevono la grazia e la forza spirituale e sovranaturale, essi percepiscono sia con i sensi che con l'intelligenza ciò che è al di sopra di ogni intelletto...come questo avvenga è noto soltanto a Dio e a coloro che hanno avuto l'esperienza della sua grazia“⁴⁴.

La destinazione dell'uomo non appare più concepita esclusivamente in funzione della mistica di Dio, ma accoglie una moltitudine di idee tradizionali, per la maggior parte bibliche, della

⁴⁰ Jean-Yves Lacoste, *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana, a cura di Piero Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, p. 1473.

⁴¹ Andre de Halleux, *Palamisme et scholastique*, in „Patrologie et œcuménisme“, Louvain, 1990, pp. 790-791.

⁴² Gregorio Palamas, *Che cos'è l'ortodossia...*, Omelia 53, cap. 65, p. 1534.

⁴³ L. Bianchi, *Monasteri, icona del mondo celeste. La Teologia Spirituale di Gregorio Palamas*, Edizione Dehoniane, Bologna, 2010, p. 202.

⁴⁴ San Gregorio Palamas, *Tomo agioritico*, in „Filocalia“, IV, traduzione italiana a cura di M. B. Artioli-M. F. Lovato, Milano, 2009, pp. 139-146.

vita cristiana, come l'idea della carità, della gioia e della bontà. Rimane il dislivello nei confronti dell'apice mistico. Dall'altra parte la diretta contemplazione di Dio, che era finora la particolarità dell'esperienza divina, diventa valida per tutta sfera delle realtà (?) della vita cristiana. Come Dio stesso per Palamas è la luce che si mostra all'uomo, lo penetra, così egli deve essere l'amore, la gioia, la bontà, cioè tutta la nuova vita del cristiano. Palamas viene così a trovarsi in contrasto (di cui non è consapevole, ma che rilevano i palamiti moderni) con la scolastica occidentale, per la sua concezione della „grazia increata (χάρις ἄκτιστος): la grazia è Dio stesso“⁴⁵.

La divinizzazione dell'uomo, secondo San Gregorio Palamas, presuppone la partecipazione in modo uguale dell'intelletto e del corpo. Prima l'intelletto, come immagine di Dio, „soffre“ (patisce) questa trasformazione, diventando dio, ma una volta trasformato, trasfigurato, solleva anche il corpo dalla sua umile condizione, come dice Palamas stesso: „Quant'è superiore al cielo l'intelletto, che è immagine di Dio, conosce Dio e, solo tra le cose del mondo, se vuole, diventa Dio, sollevando insieme il corpo dalla sua umile condizione!“⁴⁶ Nella stessa Omelia 53, Palamas aggiungeva: „Abbandoniamo la terra; infatti non siamo più fatti con la polvere della terra, come il primo uomo, ma, come il secondo uomo, il Signore, siamo fatti di Cielo. Innalziamo il cuore verso Lui. Contempliamo questo grande spettacolo, la nostra natura che si coeternizza con il fuoco immateriale della deità“⁴⁷; e poi, nella Lettera a Xene, dice: „Vedi la grandezza dell'amore di Dio per gli uomini:...nel tempo della pazienza ci da il potere, se lo vogliamo, di essere fatti [i] Suoi figli. Ma che dico, essere fatti figli? Essere uniti a Lui e diventare un solo spirito con Lui“⁴⁸.

La partecipazione del corpo all'esperienza mistica viene messa in evidenza più volte da San Gregorio Palamas, ma il testo più esplicito di questa affermazione lo troviamo nelle Triadi, dove c'è scritto che infatti non è solo l'anima ad ottenere la caparra dei beni futuri, ma è anche il corpo, che proprio per questi beni affronta la corsa del buon messaggio. Chi non ammette questo, nega anche la vita con il corpo nel secolo futuro. Ed il corpo, se allora parteciperà di questi beni indicibili, anche adesso parteciperà, nel modo che gli si confà, alla grazia data da Dio all'intelletto. In effetti proprio per questo dicevamo che a questi beni si prende parte con la sensazione, ma abbiamo aggiunto „intellettiva“, sia in quanto essi sono superiori alla sensazione naturale, sia per l'ordinamento superiore del nostro intelletto, quando esso s'avvicinò all'intelletto primo, dal momento che proprio partecipandone divinamente, per quanto è possibile, il nostro intelletto ed il corpo ad esso legato si trasformano in qualcosa di più divino, indicando così, come in un prologo,

⁴⁵ Dorothea Wendebourg *Gregorio Palamas*, in „Il pensiero medievale“, a cura di Heinrich Friese e Georg Kretschmar, Jaca Book, 2005, pp. 158-159.

⁴⁶ *Gregorio Palamas, Che cos'è...*, Omelia 53, cap. 56, p. 1529 (vedi anche J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, (Patristica sorbonensia 3), Editions du Seuil, Paris, 1959, pp. 219-220.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1534.

⁴⁸ *Gregorio Palamas, Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia, cap. 18, p. 249; vedi anche *La Filocalia*, IV, p. 13.

che nel secolo futuro sarà lo Spirito stesso ad imbevversarsi della carne. Infatti non gli occhi del copro, ma gli occhi dell'anima ricevono la potenza di vedere dello Spirito: e la chiamiamo intellettuale proprio per questo, anche se è superiore all'intelletto⁴⁹.

Questo perché la somiglianza con Dio, fino alla fine, non significa altro che diventare dei, e tutto questo è reso possibile per la grazia di Dio. L'esperienza di Dio è un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione⁵⁰.

„Colui che è stato partecipe di un atto divino (energia divina) e che è entrato nel mutamento divino, è lui stesso, per così dire, tutto luce: è con la luce; e con la luce, vede chiaramente le cose non evidenti a chiunque non abbia tale ineffabile grazia, venuto ad essere superiore non solo alle sensazioni corporee, ma anche a tutto ciò che è da noi conosciuto, senza dubbio anche da coloro che sono superiori a noi per potenza naturale. Infatti i puri di cuore vedono Dio, secondo la beatitudine, che non mente, del Signore (Mt 5, 8), il Quale, essendo luce, secondo la voce teologicissima di Giovanni, il figlio del tuono (Gv 8, 12; 9, 5; 12, 46), abita e si mostra a coloro che Lo amano e che sono amati da Lui, secondo l'annuncio ai suoi (Gv 14, 23). Dio si manifesta come in uno specchio ad un intelletto puro, pur essendo invisibile di per Sé; in effetti la forma in uno specchio è fatta in questo modo: quando appare non è vista, ed è assolutamente impossibile vedere nello specchio e vedere ciò che dà forma allo specchio nello stesso tempo. Ora, dunque, Dio è visto da coloro che sono purificati nell'amore divino, «ma allora», dice, «faccia a faccia» (cf. I Cor. 13,12)⁵¹.

È magnifico questo brano! Vediamo come quello che è trasformato dalla grazia divina (atto divino = energia divina) vede le cose ineffabili. Grande sei Signore! Non solo „vede“, ma lui stesso diventa tutto luce! La luce è nello stesso tempo l'oggetto della visione, ma anche il mezzo che rende possibile [di] vedere la stessa luce. „I puri di cuore vedono Dio“ dice San Matteo (5, 8) e San Giovanni l'Evangelista afferma che „Dio è luce“. Da queste due verità possiamo concludere che quelli che „vedono“, non vedono altro che Dio-luce! Per poter capire meglio tutto ciò che abbiamo detto fino qui ci permettiamo di mandare al dialogo tra San Serafino di Sarov (Kursk, 19 luglio 1759 - Sarov, 2 gennaio 1833) e il suo discepolo Nikolaj Aleksandrovič Motovilov (1809 - 1879)⁵²

⁴⁹ S. Gregorio Palamas, *Triadi I*, 3, 33, in „Gregorio Palamas, Atto e luce divina“..., p. 433.

⁵⁰ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1985, p. 34.

⁵¹ San Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 53, cap. 60, p.1532.

⁵² *Amico mio, in questo momento siamo entrambi nello Spirito di Dio... perché non mi guardi? Non riesco a guardarvi, Padre – risposi – i vostri occhi brillano come un lampo; il vostro volto si è fatto più abbagliante del sole, e gli occhi mi fanno male quando vi guardo.*

- Non temere – mi disse – in questo stesso momento sei divenuto luminoso come me. Anche tu sei presente nella pienezza dello Spirito di Dio; altrimenti, non avresti potuto vedermi come mi vedi.

Per Palamas, come per San Serafino di Sarov e per tutta la Chiesa Orientale, l'illuminazione coincide con la divinizzazione e l'ultimo scopo dell'esistenza di ogni cristiano (o meglio di ogni essere umano) dovrebbe essere niente altro che l'unione diretta con il Dio vivente, la divinizzazione. „Perciò noi celebriamo oggi la festa, dopo aver visto il premio vantaggioso per tutti della sua insuperabile perseveranza, la straordinaria discesa di Dio sulla terra attraverso di lei e la

Poi piegò il capo su di me e mi sussurrò:

- *Benedici Dio per l'infinita bontà che ha per noi. Io ho chiesto a Dio nel mio cuore: 'Signore, rendilo degno di vedere con i suoi occhi fisici la discesa del tuo Santo Spirito, che tu concedi ai tuoi servi, quando ti degni di apparire nel meraviglioso fulgore della tua gloria'. Il Signore ha esaudito istantaneamente questa umile richiesta del miserabile Serafino... Quanto grati dovremmo essere per questo indicibile dono che ci è stato accordato a entrambi. Persino i Padri del deserto non ebbero sempre simili manifestazioni della Sua bontà. La Grazia di Dio – come una madre piena di dolce amore verso i suoi figli – si è degnata di confortare il tuo cuore afflitto, per intercessione della Madre di Dio... perché, dunque, amico mio, non mi guardi dritto in volto? Guarda pure senza timore. Il Signore è con noi. Incoraggiato da queste parole, lo guardai e fui preso da un sacro timore. Immaginate, nel bel mezzo del sole, abbagliante nella luminosità dei suoi raggi a mezzogiorno, il volto dell'uomo che vi parla. Potete seguirne i movimenti delle labbra, l'espressione cangiante degli occhi, ne potete udire la voce, sentirne le mani toccarvi le spalle. Ma non potete vederne né le mani né il corpo – nulla eccetto un incendio di luce che brilla, illuminando il tappeto di neve d'intorno che copre la radura, i fiocchi di neve che scendono su di me e l'anziano monaco...*

- *Cosa provi ora? – mi domandò padre Serafino.*

- *Provo un indicibile benessere – risposi.*

- *Cosa intendi per benessere? Cosa provi esattamente?*

Risposi: – Provo un tale silenzio e una tale pace nel cuore che non so esprimere a parole.

- *Amico mio, questa è la pace di cui il Signore parlò ai suoi discepoli: "Vi do la mia pace". E' la pace che il mondo non può donare. 'La pace che oltrepassa ogni comprensione' [...]. Cos'altro provi?*

- *Incredibile dolcezza – risposi*

Ed egli riprese: – Questa è la dolcezza che è descritta nelle Sacre Scritture. Questa dolcezza colma i nostri cuori e si propaga nelle nostre vene con indicibile beatitudine. Una dolcezza capace di far sciogliere i nostri cuori. Siamo entrambi a provare questa beatitudine ora. Cos'altro provi?

- *Indicibile beatitudine nel cuore.*

Padre Serafino continuò:

- *Quando lo Spirito Santo discende nell'uomo e lo benedice con la sua venuta, ne colma il cuore di indicibile beatitudine, perché lo Spirito Santo colma ogni cosa di beatitudine. Questa è la beatitudine preparata per quelli che Lo amano. E se ora che ne abbiamo solo un assaggio ci dona così tanta dolcezza e gioia, cosa diremo della gioia preparata per noi nei cieli? Amico mio, tu hai pianto tanto sulla terra, e guarda con quale gioia il Signore ti consola. Per ora dobbiamo lavorare e compiere continui sforzi volti a ottenere sempre più forza per raggiungere "la perfetta misura della statura di Cristo". Poi questa gioia transitoria e parziale che ora proviamo sarà rivelata in tutta la sua pienezza, sommergendo il nostro essere in inesprimibili piaceri che nessuno potrà mai toglierci. Cosa provi ancora, amico mio?*

Dissi:

- *Indicibile calore.*

- *Di che calore parli? Siamo in una foresta. E' pieno inverno, e ovunque tu posi il tuo sguardo c'è neve. La neve fiocca persino sui nostri corpi. Di che calore può trattarsi?*

Risposi:

- *E' simile al calore che si può provare alle terme quando si è immersi in un piacevole vapore.*

- *E l'odore – mi domandò – è lo stesso di quello delle terme?*

- *Oh no – risposi – non c'è nulla sulla terra simile a quest'odore.*

Allora padre Serafino disse con un sorriso:

- *Conosco quell'odore, proprio come te. Per questo ti ho chiesto se lo percepivi. E' veramente una indicibile verità, amico mio. Nessun odore terreno, per quanto piacevole possa essere, può essere paragonato alla fragranza, che ora noi due sentiamo, perché ora siamo circondati dalla fragranza dello Spirito Santo. Cosa c'è di terreno simile ad essa? Tu mi dici che diffonde un calore tutt'intorno simile a quello delle terme, ma guarda: la neve non si scioglie né su di me né su di te. Significa che il calore è dentro di noi e non nell'aria. Questo è il calore per il quale lo Spirito Santo ci fa gridare al Signore: "Riscaldami con l'amore dello Spirito Santo!" [...] Il Regno di Dio è dentro di te ora, e la Grazia dello Spirito Santo illumina e riscalda dal di dentro e colma l'aria d'intorno con varie fragranze, delizia i nostri sensi spirituali con la beatitudine divina e colma i nostri cuori di un'ineffabile gioia (Vladimir Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna, 1999, pp. 107-108). Vedi anche: <http://www.natidallospirito.com/2010/07/25/dialogosullospiritosantoserafinodisarov/>.*

nostra gloriosissima ascesa al cielo attraverso di Lui⁵³.

La nostra divinizzazione, come afferma l'araldo della grazia, è resa possibile attraverso l'incarnazione del Verbo di Dio⁵⁴. Praticamente, l'incarnazione di Cristo rende possibile la divinizzazione dell'essere umano, perché la natura umana è stata „enipostatizzata“ dal Verbo di Dio e, attraverso l'unione ipostatica, l'intera natura umana è portata in cielo. La salvezza oggettiva è già compiuta e noi dobbiamo esercitarci nell'ascesi e nella purificazione, per poter accedere al gradino più alto, cioè, l'illuminazione, e poi a quello superiore, che è l'unione con Dio. Tutti quanti siamo chiamati a ricevere questo „premio vantaggioso“, ma non tutti lo acquistano.

San Giovanni Damasceno scrive nella sua Dogmatica che le tappe della divinizzazione sono due: la prima, radicale, è l'Incarnazione del Verbo di Dio che assume la natura umana; la seconda è quella che si attua in ciascuno di noi per mezzo del battesimo, della vita virtuosa e dell'Eucaristia⁵⁵.

Conclusioni

Secondo alcuni studiosi occidentali [attuali], la teoria delle energie divine increate, come una forma di comunicazione e rivelazione di Dio, porrebbe in secondo piano sia la cristologia⁵⁶ sia la pneumatologia, o, addirittura, l'intera triadologia⁵⁷. Al contrario, per i teologi ortodossi contemporanei come Padre Dumitru Stăniloae, John Meyendorff, Georgios Mantzarides al centro della teologia palamitica sta l'incarnazione e la sua attualizzazione nei Sacramenti della Chiesa. Secondo Meyendorff, San Gregorio Palamas ha realizzato un'integrazione teologica dell'esicasmò, come *mistica dell'incarnazione*⁵⁸.

In occidente per lungo tempo non si è riconosciuto il valore dell'arte religiosa di Bisanzio né il valore artistico delle icone russe; c'è voluto molto tempo per apprezzare i „primitivi“ occidentali provenienti dalla stessa tradizione. Accadrà, forse, lo stesso alla tradizione dottrinale e spirituale della cristianità orientale? Certo, è inutile ribadire la necessità di studi approfonditi sulla tradizione teologica orientale: essa è per tutti evidente. Ma se si vuole che questi studi servano davvero alla causa dell'avvicinamento e della comprensione reciproca, sarà necessario rassegnarsi a vedere e a giudicare questa tradizione in modo diverso e non attraverso i concetti rigidi di una teologia

⁵³ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, Omelia 53, cap. 9, p. 1506.

⁵⁴ Irineo di Lione, *Contro le eresie e altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano, 1981, p. 234 (vedi anche l'edizione: Jaka Book, Milano, 1997, 3, 19, 1, p. 278).

⁵⁵ San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* IV, 9-13, in PG t. 94, 1117-1153.

⁵⁶ H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 367.

⁵⁷ D. Wendebourg, *Geist oder Energie, zur Frage der innerörtlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Münchener theologische Studien 1, München, 1980.

⁵⁸ San Gregorio Palamas, *La Vergine Maria e Pietro Athonita – prototipi di vita esicasta e altri scritti spirituali*, Scritti II, (in rumeno), Studio introduttivo e traduzione diac. Ioan I. Ica jr., Editura Diesis, Sibiu, 2005, p. 67.

scolastica, che le è estranea. Allora i caratteri dottrinali che apparivano nel passato come punti di disaccordo diventeranno forse le fonti feconde di un futuro rinnovamento spirituale. „Da un rinnovato contatto con la grande tradizione cattolica dell’oriente, noi possiamo attenderci un ritorno di giovinezza e di fecondità nello studio della santa teologia“⁵⁹.

San Gregorio Palamas, oppone al razionalismo scolastico la misteriosa esperienza della deificazione, che significa non solo uno stato morale superiore, ma, soprattutto, una condivisione di energie divine increate. Si tratta di una collaborazione, di una cooperazione dell’uomo con Dio. Il cristiano, senza l’ausilio delle energie divine increate, può essere un uomo morale, ma Gesù Cristo non limita l’ascesa spirituale del credente orante, ma chiama „tutto l’Adamo“ alla divinizzazione/deificazione (Mt 5, 8).

Rimane la questione della possibilità, per i cattolici (e protestanti, n.n.), di „ricevere“ il palamismo o, al contrario, di trovare in esso una opposizione inconciliabile con la nostra dottrina (la nostra fede?). La posizione negativa e critica è stata sostenuta, in maniera comunque variamente sfumata, dal padre Martin Jugie,⁶⁰ M. E. von Ivanka,⁶¹ Irénée Hausherr⁶² insieme a Juan Sergio Nadal⁶³ e Jean Phillippe Houdret,⁶⁴ poi p. P.S. Guichardan, dal p. P.E. Candal, dai collaboratori di Istina del 1974, dalla luterana Dorothea Wendebourg⁶⁵. Altrettanto, abbastanza numerosi sono gli specialisti⁶⁶ che hanno invece sostenuto la possibilità di accordare il palamismo con la fede cattolica⁶⁷. Dio provvederà!

⁵⁹ Yves Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l’Orient*, in „La vie spirituelle“, 188 (maggio, 1935), p. 107, apud V. Lossky, *A immagine e assomiglianza di Dio...*, p. 110.

⁶⁰ Martin Jugie, *Palamas e Controverse Palamite*, in „Dictionnaire de théologie catholique“, tome XI/2, Paris 1932, col. 1735-1818.

⁶¹ M. E. von Ivanka, *Palamismus und Vatertradition*, in „L’Eglise et les Eglises“, vol. II, Chevetogne, 1955.

⁶² Irénée Hausherr, Josef Frickel: *Études de spiritualité orientale*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1968.

⁶³ Juan Sergio Nadal, *La critique par Akyndinos de l’herméneutique patristique de Palamas*, Istina, nr. 3, 1974, pp. 297-328.

⁶⁴ Jean Phillippe Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, Istina, 3, 1974.

⁶⁵ Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung der christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München, 1980; *Gregorio Palamas (1296-1359)*, in „Il pensiero medievale“, a cura di Heinrich Friese e Georg Kretschmar, Jaca Book, 2005.

⁶⁶ André de Halleux, *Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou puriforme théologique...*, *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie...*; C. Lialine, *The theological teaching of Gregory Palamas on divine simplicity*, Eastern Churches Quarterly, London, 1946.

⁶⁷ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo...*, p. 77.