



Xavier Zubiri

*L'essere soprannaturale:
Dio e la deificazione nella teologia paolina*

*www.ilbolero diravel.org
vetriolo - 2003*

È consentita la libera riproduzione del seguente testo per uso personale, ma è proibito ogni uso commerciale dello stesso senza l'autorizzazione dell'autore.

"Il bolero di ravel" non ha finanziamenti e non vende spazi pubblicitari. Chi lo desidera può contribuire alle sue attività con un versamento sul conto corrente postale numero 46466579, intestato "Giovanni Ferracuti".

Il sito è realizzato esclusivamente con programmi open source e gratuiti.



Edizione di riferimento: Xavier Zubiri, "Dio e la deificazione nella teologia paolina", in *Natura, Storia, Dio*, trad. it. di Gianni Ferracuti, Augustinus, Palermo 1985, 272-321.

- I. Nota previa.
- II. San Paolo e la teologia paolina.
- III. L'essere di Dio.
- IV. Processione.
- V. Creazione.
- VI. Deificazione.
 - 1. Incarnazione.
 - 2. Santificazione.

Le pagine seguenti sono le note frammentarie e quasi telegrafiche di un corso su Ellenismo e Cristianesimo, tenuto all'università di Madrid (1934-1935), e delle riunioni che ebbi la soddisfazione di dirigere nel Centro di Studi del Foyer international des étudiants catholiques della Città Universitaria di Parigi, durante gli anni 1937-1939. Hanno il carattere di mera esposizione di alcuni testi neotestamentari, tali come furono visti dalla tradizione greca. Sono dunque semplici pagine storiche. Niente di più. Lo sottolineo energicamente.

Il lavoro ha ottenuto il Nihil obstat della censura ecclesiastica il 27 ottobre 1944.

I. NOTA PREVIA

Si tratta di alcune riflessioni intorno a certi passi dell'*Epistola ai Romani*. Però solo "intorno". E questo in due sensi. In primo luogo consideriamo il contorno neotestamentario per intero. Facciano o meno parte espressa del pensiero paolino contenuto nell'*Epistola*, ricorreremo liberamente a molti passi di altre epistole o di altri scritti del Nuovo Testamento. In secondo luogo, collochiamo L'*Epistola* nella prospettiva della Teologia greca. Non si tratta, dunque, di una esegesi storica dell'*Epistola ai Romani*, ma di alcune considerazioni storiche di carattere teologico. Su questo punto, però, vorrei aggiungere due parole.

Dal momento che si tratta di interpretazioni teologiche, l'unica esigenza della Chiesa è il rispetto del dogma e della tradizione. Perciò la teologia ha nella Chiesa non uno ma molti alvei. Orbene, la perfezione logica a cui in Occidente sono arrivati molti sistemi di teologia, è stata in buona parte responsabile della triste dimenticanza in cui è caduto questo semplice fatto. Già nell'occidente latino è indiscutibile la diversità delle teologie, non solo relativamente a punti e problemi isolati, ma persino nelle loro concezioni di fondo. Basti ricordare, di passata, la differenza tra San Bonaventura e Alessandro di Hales, da una parte, e San Tommaso dall'altra, per non parlare

di Duns Scoto. Però non è solo questo, né è questa la cosa più grave. Accanto alla tradizione latina sta la mole enorme e splendida della tradizione greca, dallo spirito e dagli atteggiamenti intellettuali molto differenti da quelli latini. L'identità del dogma non ha rappresentato un ostacolo per questi due alvei della teologia. I latini se ne resero conto chiaramente. Così lo stesso San Tommaso, parlando delle processioni divine, segnala l'esistenza di diverse vie interpretative perfettamente legittime, tra le quali tratterà magistralmente la sua.

Visti a partire dalla nostra teologia latina, molti concetti di quella greca ci appaiono quasi esclusivamente mistici o metaforici, nel senso puramente religioso e devozionale del termine. Così accade, come vedremo, ai concetti di bontà, amore, grazia, ecc. Però, se cerchiamo di immergerci realmente nell'opera dei Padri greci, scopriremo un atteggiamento diverso da quello latino, eppure rigorosamente intellettuale, all'interno del quale questi concetti hanno un rigoroso carattere metafisico.

La teologia latina parte piuttosto, con Sant'Agostino, dall'uomo interiore e dalle sue aspirazioni e vicissitudini morali, specialmente dalla sua ansia di felicità; fu, in buona parte, la sua stessa vita personale. Invece, la teologia greca considera piuttosto l'uomo come un frammento - centrale, se si vuole - della creazione intera, del cosmo. I concetti umani assumono allora una sfumatura diversa. Così, il peccato, per un latino, è anzitutto una malizia della volontà; per il greco è soprattutto una macchia della creazione. Per il latino, l'amore è un'aspirazione dell'anima, ascritta di preferenza alla volontà; per il greco, invece, è il fondo metafisico di ogni attività, perché ogni essere tende essenzialmente alla perfezione. Per un latino, il problema della grazia è subordinato alla visione beatifica nella gloria, alla felicità; per un greco, la felicità è conseguenza della grazia intesa come deificazione. La differenza arriva, come vedremo, fino alla stessa idea che ci facciamo di Dio, a partire dal nostro punto di vista finito e umano.

Non è che queste due teologie siano separate. Sarebbe intrinsecamente impossibile. Inoltre, storicamente, ci sono grandi frammenti della tradizione latina di profonda ispirazione ellenica: in primo luogo, Riccardo di San Vittore, che a ragione è stato chiamato varie volte il pensatore più originale del Medioevo. Più ancora, forse assistiamo all'interessante paradosso che certi concetti molte volte qualificati come neoplatonici, costituiscono l'interpretazione e il deposito più fedeli del pensare aristotelico, mentre nei consacrati rappresentanti dell'aristotelismo appaiono sostituiti a volte, coscientemente o incoscientemente, da concetti platonici.

La teologia greca racchiude tesori intellettuali non solo per la teologia, ma per la stessa filosofia. Lo stato attuale di molte preoccupazioni filosofiche scopre nella teologia greca intuizioni e concetti di una fecondità insospettata, che finora erano rimasti quasi inoperanti e addormentati, probabilmente perché non era ancora arrivata la loro ora. È necessario rimetterli in auge. Soprattutto, questa loro reviviscenza è urgente quando si tratta di teologia neotestamentaria: la teologia greca si adatta meravigliosamente al corso delle espressioni bibliche. Questo non è il suo

valore minore. La reazione misurata, e tuttavia esplicita, contro un esclusivismo latino si sta già facendo percepire: tra i contemporanei, Schmans, Keller e Stolz, per esempio, costituiscono una brillante avanguardia.

Personalmente, non nascondereò la mia simpatia per la teologia greca. Senza alcun esclusivismo, ho ceduto, nelle seguenti note, a questa propensione. Dunque, senza la minore pretesa di originalità, si tratta di una *mera esposizione* di alcuni punti della dottrina neotestamentaria, e specialmente paolina, così come fu vista dalla tradizione greca. Niente di più. Che le considerazioni precedenti servano come scusa per me e come orientamento per il lettore.

Non mi è necessario avvertire che il carattere nudo e quasi telegrafico di queste note si deve alla loro origine e alla loro destinazione primitiva. Per la stessa ragione, i riferimenti testuali al Nuovo Testamento sono semplicemente sporadici, e in generale vengono affidati alla sagacia del lettore. Nello stesso modo, trattandosi di un mero riassunto espositivo, non ho creduto necessario includere citazioni bibliografiche. Qualunque lettore esperto le scoprirà immediatamente.

II. SAN PAOLO E LA TEOLOGIA PAOLINA

Cominciamo col fissare il punto di vista in cui ci collocheremo. L'attività di San Paolo non è quella di un fondatore di una *cellula di iniziati*, né quella di un *semplice teologo speculativo* sistematico. È qualcosa di superiore, che abbraccia entrambi i termini, e nell'abbracciarli li assorbe in una unità più alta.

L'opera di San Paolo è, in primo luogo, una catechesi vivente, destinata alla creazione di *comunità cristiane*, raggruppate intorno a Cristo che, gloriosamente e *misteriosamente*, vive non solo nei cieli, ma anche in terra, dopo la sua resurrezione. Per San Paolo, il fondamento di questi raggruppamenti, di queste "chiese" nel seno della "Chiesa" non consiste soltanto nella partecipazione a certi riti, né ad un certo regime di vita pratica (le due cose sono soltanto conseguenza di questo fondamento), ma anzitutto in una trasformazione radicale della nostra intera *esistenza*, a sua volta conseguenza della trasformazione del nostro intero *essere*, di una deificazione per mezzo della sua unione con Cristo. Quest'unione si produce attraverso il Battesimo e viene rinforzata nell'Eucarestia. Come atti rituali, sono simboli della vita, morte e resurrezione di Cristo; però, nella misura in cui sono, a loro modo, atti dello stesso Cristo, producono nell'uomo quello che significano. E lo producono, di certo, *moralmente*, facendo sì che i fedeli abbiano "lo stesso modo di sentire che ebbe Gesù Cristo" (*Phil 2, 5*),

ma anche *fisicamente e realmente*¹. E questa unione reale con Cristo glorioso è, a sua volta, un'unione con Dio stesso, mediante la *grazia*. San Paolo chiama *Mistero (mystérion)* ogni azione soprannaturale di Dio nel mondo, ogni ordinamento del piano della nostra salvezza eterna effettuato nel mondo. Dunque, il termine non designa in primo luogo "verità imperscrutabili", ma quelle azioni e decisioni divine che sono imperscrutabili, per essere liberamente decise da Dio ed essere orientate alla partecipazione del mondo, e specialmente dell'uomo, alla vita e all'essere divino. L'incomprensibilità intellettuale è una conseguenza necessaria, ma solo conseguenza, di quel radicale carattere del mistero come azione divina, come arcano della sua volontà. L'interna unità, significativa ed efficace, tra il mistero di Cristo e i riti liturgici, è ciò che in un modo più speciale e ancor più rigoroso, San Paolo ha chiamato mistero. I Latini tradussero quest'espressione con la parola *sacramentum*. "Distribuire i misteri di Dio e di Cristo", cioè cooperare alla trasformazione dell'essere dell'uomo attraverso la sua unione con Cristo, fu lo scopo primario dell'attività di San Paolo, in un'epoca in cui le *religioni misteriche* inondavano l'Impero Romano.

Ma oltre a ciò, San Paolo scrive e insegna. Scrive e insegna avendo davanti ai suoi occhi la speciale visione, "notizia", "senso", (*gnósis kai phrónesis*) di questa effettiva sovranaturalizzazione dell'uomo e del mondo, la cui radice prossima è il mistero sacramentale nel senso indicato. Ed esprime il contenuto di questa visione in un *lógos*, che è il *lógos* del *Theós*: è ciò che primariamente i Santi Padri chiamarono *Theología* (Teologia). È un parlare intorno a Dio, però parlare intorno a Dio *a partire da Dio*. *Intorno* a Dio, in ultima analisi, così come ci si dà, direttamente o indirettamente, in Cristo. *A partire da Dio*, cioè da dove Dio ci si dà, direttamente o indirettamente, a partire dall'interna unità tra Cristo e i riti liturgici, a partire dalla realtà sacramentale. Di fronte a tutta la speculazione dell'ellenismo, la teologia paolina non è una semplice meditazione intellettuale: esprime gli insegnamenti di qualcosa che sta accadendo, ed ha come fine l'inabissarci sempre più in questa cosa che accade, mediante la sua comprensione anch'essa sempre più profonda. In San Paolo Apostolo, ispirato e trasmissore di una rivelazione, la teologia stessa appartiene alla realtà integrale dell'ordine sovranaturale, al *depositum fidei*. Conclusa la rivelazione con la morte dell'ultimo Apostolo, la teologia sarà una ricerca su quell'ordine.

Questo punto di vista del mistero deificante è quello che scegliamo per orientare la nostra esposizione.

¹ Pur non essendo questa una dottrina di fede, così la intesero i greci ed è oggi una dottrina quasi universale in teologia, con l'eccezione dei nominalisti e di qualche teologo isolato (Bellarmino).

III. L'ESSERE DI DIO

Per San Paolo, tutto il problema dell'essere soprannaturale dipende in ultima analisi, dalla posizione stessa di Cristo nel complesso dell'universo. San Paolo lo esprime in una sola parola: Cristo è l'insieme e la sintesi di tutto, però in un senso radicale e preciso: come *pienezza* (*pléroma*, *Ef.* 1, 23) di ogni essere divino e creato. È, dunque, necessario esaminare la questione per gradi.

L'essere di Dio, nella sua intima realtà, è un amore effusivo, e la sua effusione ha luogo in tre forme metafisicamente diverse. Si effonde nella sua vita personale, si proietta esteriormente creando le cose, dà a se stesso la creazione per associarla alla sua stessa vita personale nella deificazione. Processioni trinitarie, creazione e deificazione non sono che tre modi metafisicamente diversi dell'effusione dell'essere divino inteso come amore. Tale fu la concezione dei Padri greci.

Esamineremo dunque separatamente ciascuno di questi aspetti del problema.

In primo luogo, l'essere di Dio. Lungo tutto il Nuovo Testamento è presente l'idea che Dio sia amore, *agápe*. L'insistenza con cui torna questa affermazione, tanto in San Giovanni (ad. es. *Gv.* 3, 31; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; 1 *Gv.* 4, 8), che in San Paolo (così, 2 *Cor.* 13, 11; *Ef.* I, 6; *Col.* I, 13, ecc.), e l'energia particolare con cui si usa il verbo *ménein*, permanere ("permanete nel mio amore"), sono un buon indizio del fatto che non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'*agápe* non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione in facoltà. Alla volontà compete soltanto nella misura in cui essa è un frammento della realtà. È vero che le compete in modo eccellente, come eccellente è il modo di essere dell'uomo. Però si tratta sempre di prendere l'*agápe* nella sua primaria dimensione ontologica e reale. Per questo, ciò a cui si avvicina di più è l'*éros* del classicismo. È chiaro, lo vedremo subito, che c'è una differenza profonda, e persino quasi un'opposizione tra *éros* e *agápe*. Però, quest'opposizione si dà sempre dentro una radice comune; è un'opposizione di direzione dentro una stessa linea: la struttura ontologica della realtà. Perciò è preferibile usare nella traduzione il termine generico di *amore*. I latini tradussero quasi sempre *agápe* con *carità*. Però il termine corre il rischio di alludere ad una semplice virtù morale. I Padri greci usarono unanimemente l'espressione *éros*; perciò noi useremo *amore*.

Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra *éros* e *agápe*. L'*éros* fa uscire l'amante fuori di sé per *desiderare* qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'*éros* l'amante cerca se stesso. Invece, nell'*agápe* l'amante va ugualmente fuori di sé, però non è fatto

uscire, ma è liberamente donato; è un *dono* di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza. Mentre nell'*éros* l'amante cerca se stesso, nell'*agápe* va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale *éros* e *agápe* includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le due cose con un vocabolario preciso. L'*éros* è l'amore *naturale*: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'*agápe* è l'amore *personale*, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo *ménein*, permanere, indica che l'*agápe* è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, *agápe*, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico. È l'equivoco a cui alludevo nella nota introduttiva.

Per comprendere il punto di vista dei Padri greci, fermiamo un momento la nostra attenzione sulla loro idea dell'essere. Contro ciò che si potrebbe supporre, la stessa filosofia greca, compreso Aristotele, manca di un concetto unitario dell'essere. Più ancora. Non solo il suo *concetto dell'essere* non è unitario (in fondo, nemmeno arriva a porsi formalmente il problema), ma neppure è unitaria la sua *idea* di ciò che è la *realtà in ragione del suo essere*. Due problemi completamente diversi, ma essenziali ad ogni sistema di metafisica. Di fronte a nessuno di essi il pensiero greco adotta un atteggiamento unitario. Nemmeno di fronte al concetto di essere, perché, nonostante l'"analogia", per Aristotele l'idea dell'essere viene in fondo diluita in una molteplicità di sensi; nemmeno di fronte all'idea della realtà in quanto è, perché l'"idea e la forma" non raggiungono la pienezza del loro significato né della loro determinazione concettuale. È necessario sottolinearlo con fermezza. E questa mancanza di unità interna, tanto per quanto riguarda il *concetto di essere*, quanto per ciò che concerne *l'idea della realtà in quanto è*, è essenziale per giudicare la metafisica greca. Qui ci interessa solo il secondo punto. Che cosa intesero i greci per realtà? I due modelli su cui si è costantemente fissato il pensiero greco nel trattare questo

problema sono le cose materiali e gli esseri viventi. Per i greci furono due esempi, e niente di più. Però gli esempi si vendicano.

Buona parte delle idee ontologiche dei greci si ispirano al modo di essere delle cose materiali. Il loro essere consiste nello "stare". In primo luogo, nel senso di "stare lì", trovarsi effettivamente. Ne deriva che la "stabilità" è il carattere pieno dell'essere, dove stabilità significa il carattere astratto di ciò che "sta". Però le cose, oltre a stare, divengono, "cambiano". Poiché l'essere è ciò che è stabile, il cambiamento non può avvenire che nelle loro proprietà, non nella loro realtà ultima (lasciamo da parte il cambiamento sostanziale, che neppure è un'eccezione all'idea). Così, ogni movimento è puro e semplice *mutamento*, e pertanto imperfezione: procede solo da uno *stato* "iniziale" del soggetto che "sta" sotto di esso, e ci porta ad un altro *stato* "finale". Essere è sinonimo di stabilità e stabilità sinonimo di immobilità.

Però, tanto in Platone, quanto in Aristotele c'è un altro concetto di essere, ispirato piuttosto agli esseri viventi. In questi, il movimento non è un semplice mutamento; ciò che esso ha di mutamento non è che l'espansione esterna di un movimento più intimo, che consiste nel vivere. Vivere non è soltanto stare né cambiare. È un tipo di movimento più sottile e più profondo. Perciò, fin da Aristotele viene chiamato: *vita in motu*. Questo peculiare carattere dell'essere vitale come movimento, e non come mutamento, fu designato con l'aggettivo "immanente". La stabilità - *manere* - non è la semplice assenza di movimento, ma l'espressione quiescente e plenaria dell'interno movimento vitale; reciprocamente, ciò che nella vita c'è di movimento, non solo non è primariamente mutamento, ma è la realizzazione stessa del *manere*; è ciò che viene espresso dal prefisso "in" della parola *immanente*. Se togliamo al movimento vitale ciò che ha di mutamento, e restiamo con la semplice *operazione* interna del vivere, comprenderemo come lo stesso Aristotele ci abbia detto che, per gli esseri viventi, il loro essere è la loro vita, intesa come operazione immanente anziché come mutamento. Così Aristotele chiama l'essere *enérgeia*, l'operazione sostantiva in cui consiste l'essere. In questo senso, l'essere sarà tanto più perfetto quanto più è mobile, quanto più è operante.

Da qui il grave equivoco racchiuso nel termine aristotelico *enérgeia*, che i latini tradussero con "atto". Mirando alla prima o alla seconda concezione, il significato dell'atto cambia radicalmente. Nella prima, l'atto significa "attualità": "è" ciò che effettivamente *sta* essendo. Nella seconda, atto significa "attività": "è" ciò che effettivamente *sta essendo*. In questo caso l'essere è *operazione*. E quanto più perfetto è qualcosa, tanto più profonda e feconda è la sua attività operante. L'essere, dice Dionigi Areopagita, è estatico: quanto più "è", tanto più si diffonde, in un senso o nell'altro. Usando una metafora di San Bonaventura: se prendiamo un recipiente colmo d'acqua, nella prima concezione, l'essere significa la massa d'acqua che vi è contenuta. Nella seconda, è il traboccare col quale la sorgente, situata nel suo fondo, lo mantiene pieno e tende a fuoriuscire. Nel primo caso, l'essere è un termine, un atto di una potenza; nel secondo è un

principio, è l'attività stessa. Questa è la concezione di Dionigi Areopagita; i suoi interpreti lo hanno inteso così e non faccio che trascrivere quasi alla lettera le loro stesse frasi. L'essere è, dunque, una sorta di operazione attiva, primaria e radicale, grazie alla quale le cose sono più che *realtà*, sono qualcosa che *si realizza*.

Possiamo precisare ancora di più il carattere di attività operante in cui consiste l'essere. Gli esseri viventi hanno molte proprietà. Però, ognuna di esse emerge dal loro "essere-viventi", e non è che un aspetto o modo della vita stessa, o al massimo un suo effetto. L'essere vivente non fa che vivere, che essere attraverso le sue molteplici manifestazioni, proprietà ed atti. E ognuna di queste proprietà è appunto "propria" dell'essere vivente; però in un senso radicalmente diverso da quello in cui le proprietà fisiche sono proprie di un minerale. Il modo in cui una qualità è "propria" di un essere vivente, la "proprietà" dell'essere vivente, consiste nel fatto che, a partire da essa, l'essere vivente si raccoglie in se stesso, e realizza in essa se stesso. La vita è un'unità, però radicale e originante; è una fonte o principio delle sue molteplici note o atti, ciascuno dei quali "è" solo in quanto espansione, in quanto affermazione attuale e piena della sua primitiva unità. L'essere è "uno", ma non come semplice negazione della divisione, bensì come attività originaria e unificante. Da qui la funzione speciale dell'unità come caratteristica ontologica. Detto secondo un altro punto di vista: l'essere consiste nell'unità con se stesso, che è tanto maggiore quanto più perfetto è l'ente in questione.

Approfondiamo un poco questa relazione tra un essere vivente e le sue molteplici note. L'attività unificante in cui consiste l'essere vivente viene eseguita e dispiegata nello sviluppo della sua vita. La maggiore o minore ricchezza di vita conduce ad un dispiegamento più o meno ricco di perfezioni. I Padri greci riprendono qui la terminologia corrente. L'essere, come unità più o meno ricca, si chiama *ousía*; le sue ricchezze o perfezioni espresse sono le sue *dynámeis*. Facciamo però attenzione ad evitare l'equivoco qui possibile. La parola *dynamis*, potenza, può significare qualcosa che, pur emergendo dall'*ousía* stessa, è ancora imperfetto, perché necessita del complemento degli atti vitali, oppure può significare l'espressione analitica della ricchezza stessa dell'essere vivente, la pienezza della sua potenza vitale. Nel primo senso, potenza significa semplice virtualità, qualcosa che ancora difetta; nel secondo significa virtuosità, una pienezza vitale. I Padri greci sottolineano piuttosto quest'ultimo concetto, fino al punto che, con i neoplatonici, a volte sembrano ipostatizzare le potenze². Allora, l'essere come *ousía* è il tesoro unitario della sua stessa ricchezza, e le potenze sono semplicemente la traduzione, o espressione attuale di questo tesoro unitario, espressione che non è altro che l'espansione esterna dell'essere. Per questo chiamarono l'essere come *ousía*: *pegé*, fonte,

² In Filone, le potenze sono gli intermediari tra Dio e il mondo.

arkhé, principio. In queste virtuosità, l'essere vivente vive effettivamente, ed esegue i suoi atti, le sue *enérgeiai*. Qui, però, l'atto non è tanto il complemento della potenza, quanto l'ultima espansione ed espressione dell'attività in cui originariamente consiste l'essere vivente. Inteso come operazione, sul modello dell'essere vivente, l'essere, *in un certo senso*, dà a se stesso il proprio atto. Naturalmente, quanto maggiore è la finitudine dell'essere, tanto maggiore sarà la necessità di elementi per produrre i suoi atti; quanto più è finito un essere, tanto più ha il suo atto come complemento e termine, anziché come attività. Reciprocamente, però, quanto più ci approssimiamo all'infinitudine dell'essere, tanto più ci approssimiamo ad un'attività pura, la cui purezza consiste appunto nell'essere il suo stesso atto, o meglio nel sussistere come azione pura, come pura *enérgeia*. Perciò, quando si tratta di enti finiti, tutti questi aspetti sono limitati, e l'attività dell'atto ha più il carattere di attualità che di azione; la virtuosità ha più il carattere della virtualità; e l'unità primaria ha più il carattere di tendenza, di "pre-tesa" (*pre-tensión*). Perciò, nei suoi atti, in realtà, l'essere vivente "giunge ad essere" quello che già era, e il suo essere consiste effettivamente in uno *star giungendo* che non ha carattere cronologico né fisico, bensì metafisico, che include persino l'"essere giunto". Però, quanto vi è di positivamente entitativo in questo divenire è l'attività che si autoafferma, piuttosto che l'atto con cui si attualizza. In definitiva, nella prima concezione, l'atto finito è sempre *ricevuto*, nella seconda, anche l'atto finito è anzitutto *eseguito*. È una differenza che deriva dalla concezione ontologica della realtà. Nella prima concezione, l'essere delle cose è qualcosa che *sta lì*; nella seconda, l'essere è sempre *azione* primaria e radicale. Quanto più approfondiremo i problemi, tanto più chiaramente si percepirà la differenza.

Le due concezioni si ritrovano tanto in Platone quanto in Aristotele. L'*enérgeia* aristotelica è azione e attività, e non solo atto. A sua volta, l'Idea platonica è un'attività unificante, e non solo un quadro di note, il correlato di una definizione. Però, l'aspetto attivo di Aristotele è rimasto a volte sepolto sotto quello attualista, e per singolare paradosso, la parte più ricca del pensare aristotelico sopravvisse soltanto associata al platonismo. Così si spiega che San Giovanni Damasceno, ufficialmente aristotelico, venga annoverato tra i pensatori dalla radice più platonica, proprio per aver raccolto con finezza questa purezza attiva dell'*enérgeia*. Invece, i cosiddetti aristotelici hanno vieppiù assorbito l'idea platonica nel "concetto" aristotelico. Detto di passata, questo indica che lo studio del neoplatonismo è uno dei tre o quattro temi più urgenti della storia della filosofia antica. Proseguiamo.

A questo modo di intendere l'essere corrisponde il modo di intendere la causalità. È naturale che, intendendo l'essere nel modo primitivo delle cose fisiche, la causalità si dispieghi nei quattro tipi conosciuti fin da Aristotele: efficiente, materiale, formale e finale. Soprattutto, però, ciò che storicamente si è andato accentuando ed intendendo in forma quasi esclusiva per causa, è stata la causalità efficiente, sia pure includente in sé gli altri tre tipi di causalità: una cosa produce un effetto su un'altra;

quest'altra è un sostrato (materia) che riceve l'effetto come conclusione o compimento (forma) della sua capacità; e questo termine è ciò a cui tende come verso il suo fine, l'efficienza della causa. Però, concentriamoci invece sulla generazione degli esseri viventi. Allora, la cosiddetta causalità formale assume immediatamente un rilievo singolare, e si converte nel centro stesso dell'idea di causalità, per assorbire in sé l'efficienza e la finalità. La vita del progenitore è una sua unità unificante, che per la stessa pienezza della sua vita lo porta a traboccare nelle sue *dynámeis*, e a riprodursi. Qui, l'effetto, più che una "produzione", è una "riproduzione" della causa, più o meno perfetta, a seconda del tipo di enti e di causalità. Se applichiamo questo modello alla causalità in generale vedremo in essa il modo in cui la forma della causa viene assimilata e "ri-prodotta", a suo modo, in tutti i suoi effetti. Nella generazione degli esseri viventi, ciò che si produce è una nuova unità vitale, numericamente diversa dalla prima; non c'è monismo. Però, il prodotto è un "ri-prodotto". Nel generato si manifesta e riflette l'essere stesso del progenitore. L'efficienza della generazione passa in secondo piano; decisiva è questa sorta di imitazione che c'è nell'effetto, relativamente alla sua causa. Il modello della causalità negli esseri inanimati è lo *scontro*; negli esseri viventi, l'*imitazione*. L'efficienza non rappresenta che il meccanismo di questa proiezione però l'essenza della causalità è sempre nella proiezione formale. Grazie a questa, il figlio è la riproduzione del padre e, a sua volta, il padre è più o meno presente nel figlio, che in lui risplende (*re luce*) come suo splendore. Questo conduce a vedere nella causalità semplicemente *la presenza ad extra* della causa nell'effetto. Ci sono, diciamolo fin d'ora, diversi modi di questa presenza e, di conseguenza, diversi tipi di causazione. Il modo in cui il padre viene imitato dal figlio non è identico al modo in cui la vita, dentro il padre, si riflette integralmente in ognuna delle sue proprietà e delle sue funzioni. Ebbene, estendiamo quest'idea ad ogni tipo di causalità. L'effetto non è semplicemente qualcosa di ricevuto in un *substratum*, ma, se mi si consente l'espressione, è l'eccitazione da parte della causa dell'attività dell'essere nel quale va a prodursi l'effetto, affinché l'attività di questo produca, e pertanto riproduca, ciò che in un modo o nell'altro era precontenuto nell'attività della causa. In tal modo, l'effetto è sempre, in una misura o nell'altra, l'imitazione formale della causa. Ci sono molti altri modi di imitazione, e pertanto di presenza della causa nell'effetto. Conserviamolo fermamente nella memoria, per quando parleremo di Dio e dell'essere soprannaturale. Per i Padri greci, la causalità sarà sempre un'espansione o proiezione eccentrica dell'attività originaria in cui consiste l'essere. Al carattere estatico dell'essere fa seguito il carattere proiettivo ed eccentrico della causalità. Da qui derivano conseguenze importanti per una comprensione profonda dell'essere stesso.

Quest'interna perfezione attiva della vita, infatti, lo porta ad espandersi proprio per ciò che essa è in se stessa. Ciò che chiamiamo finalità non è affatto diverso dall'essere stesso della causa: è la causa stessa in quanto "è". Ciò significa che l'essere della causa è la sua stessa entità, ragion per cui essa è causante; l'entità, dal punto di vista conclusivo della sua espansione, è

ciò che chiamiamo il bene. Perciò la causa, in quanto causa, è buona. E l'effetto è "buono", proprio perché nel riprodurre la causa vi risplende la sua bontà. L'essenza della causalità è bontà, diceva Alessandro di Hales: nella causa, perché è la sua stessa perfezione interna; nell'attività causale, perché dispiega la sua perfezione; nell'effetto, perché la riproduce. Chiaramente, quando si tratta di esseri finiti, questa unità di perfezione ha il carattere di un dispiegamento, di una sorta di tensione che si realizza nella "dis-tensione", "es-tensione" e "pre-tesa" (*pre-tensión*). Non entreremo nel problema di questa articolazione. Sempre, il fondo ontologico della causalità sarà un *agathón*, un *bonum*, e il modo finito in cui si esegue è una tensione. E questa che i greci chiamarono *éros*, amore, tendenza dell'essere alla sua naturale e peculiare perfezione. Da qui l'interna implicazione tra essere, unità e bontà, che si esprime nell'unità più profonda dell'*éros*. Dionigi Areopagita chiamava l'essere bontà, luce intelligibile e fonte inesauribile. Forse l'idea di irradiazione raccoglie entrambe queste immagini. L'essere è luce, ma lo è nel senso di irradiazione attivo, di *éros*. Da un altro punto di vista, ciò che costituisce l'essere è la sua unità, e quest'unità è un'attività diretta a realizzare se stesso, a realizzare la sua stessa forma. Il bene è il principio stesso di ciò che le cose hanno, di ciò in cui consistono; l'essere delle cose consiste nell'"interna unione" con ciò che esse hanno, e questa unità è un'attività unitaria e originante. Ciò che chiamiamo l'unità dell'essere, vista dall'esterno, non è che l'espressione di questa subordinazione di ciò che è posseduto alla bontà e allo stesso *éros* in cui il soggetto consiste. L'unità esprime il primato della bontà sull'essere. Per questo la causa è causa: perché è buona. È principio, perché è prima nell'essere, e non viceversa. Ciò che le cose *sono*, non può essere inteso che a partire da ciò che debbono *giungere ad essere*, cioè dalla loro bontà; la loro realtà è la loro realizzazione, il loro primitivo "giungere effettivo", il loro tendere ad essere se stesse, il loro *éros*. In questa realtà delle cose, i Padri greci vedono più l'attualità a partire dall'attività, che l'attività a partire dall'attualità. Ne deriva che l'unità e la bontà trascendentali non siano "passioni" dell'essere, cioè affezioni ad esso conseguenti, ma sono la loro stessa e positiva costituzione interna. L'essere è uno e buono per se stesso, non per la sua separazione da un altro, né per essere ordinato a qualcos'altro. Più ancora: poiché l'essere consiste nel giungere ad essere, ciò che l'essere è manifesta la sua bontà stessa, ciò che l'essere è nella sua intima e radicale entità; e questo suo carattere manifestativo, che è ciò che chiamiamo essenza di un essere, ha, relativamente all'essere di cui è essenza, ciò che si chiama verità, in senso ontologico. Ciò che chiamiamo essenza degli esseri, come mero correlato della loro definizione, è sempre qualcosa che è *stato*; e in questo "stato" bisogna vedere il suo contenuto, a partire dall'azione stessa con cui è giunto a essere; l'essenza, come correlato della definizione, è il precipitato dell'essere stesso. Per questo i Padri greci non chiamarono mai essenza il mero correlato di una "definizione essenziale"; per essenza intesero piuttosto l'attività dell'essere stesso in quanto radice di tutte le sue note. Se si vuole, l'essenza dell'essenza è "essenziare". Per loro si trattò

sempre di qualcosa di insondabile, e che può essere inteso soltanto nelle *dynámeis*, nelle perfezioni patenti nelle cose, il cui essere (quello delle *dynámeis*) consiste nel manifestare l'insondabile radice unitaria dell'essenza. Le *dynámeis* sono la verità, come vedremo immediatamente. Unità, verità e bontà, appartengono perciò all'essere in se stesso e non per il suo riferimento ad altri.

Infine, quando si tratta di enti finiti, è facile osservare che tutti i figli di tutte le generazioni riproducono non solo l'unità astratta della loro specie, ma anche, in un certo senso, l'unità concreta del loro comune progenitore. Perciò, in virtù dell'essere, ogni essere vivente è unificato in modo triplice: anzitutto, l'essere è unità con se stesso, l'essere è in definitiva intimità metafisica; inoltre, l'essere è unità di risplendenza con il suo progenitore, è unità d'origine; infine, l'essere è unità di tutti gli individui nella loro specie e persino nella loro generazione; grazie al suo stesso essere, ogni ente è in comunicazione. In questa articolazione tra *intimità*, *originazione* e *comunicazione*, consiste la struttura metafisica ultima dell'essere. L'essere è l'essere di *se stesso*, l'essere *ricevuto*, e l'essere *in comune*. Non entriamo in questo problema, che ci porterebbe ad una metafisica sistematica. Diciamo tra parentesi che il famoso realismo neoplatonico degli universali mostra, da questo lato, un'interessante prospettiva, che mi limito solo ad indicare.

Da questa grande struttura metafisica, volgiamo ora lo sguardo al punto di partenza. L'essere era *ousía*, tesoro, ricchezza. Però, questa ricchezza così considerata era nascosta in se stessa. Le potenze non sono che l'espressione patente di questo tesoro nascosto, come gli atti lo sono delle potenze. Ne deriva che la verità dell'ente sono le sue potenze, e la verità delle potenze, i loro atti. Nel dire questo, però, non perdiamo di vista le considerazioni precedenti. Tutta questa metafisica è attivista. Le potenze sono manifestazioni dell'essenza, perché sono la pienezza attiva del suo essere, e per la stessa ragione gli atti sono manifestazioni delle potenze; gli atti non sono che la ratificazione delle potenze, espansione o effusione di ciò in cui consiste l'essere. Pertanto, nella potenza e negli atti, l'essere è presente come risplendenza formale. Da qui una duplice denominazione. In primo luogo, potenze e atti fanno intendere, *denunciano* ciò che l'essere già era: ciò che i greci chiamarono *dóxa*; questa manifestazione patente agli occhi di tutti è, dal punto di vista del manifestato, la sua verità, *alétheia*, rivelazione. E dal punto di vista della sua pubblicità è una proclamazione del suo *bonum*, della sua *gloria*. Da qui l'interna unità tra verità e gloria, come *dóxa*. In secondo luogo, il contenuto della *dóxa*, preso in se stesso, risulta essere il quadro esplicito delle perfezioni dell'essenza radicale. Per questa relazione lo si può chiamare *somiglianza* di essa, ma non somiglianza come relazione esterna, bensì come assimilazione interna. Per il fatto di essere espressione dell'essenza, è già una sua somiglianza, e per il fatto di essere una somiglianza dell'essenza, è una sua manifestazione. Questa somiglianza fu chiamata dai greci *eikón*, immagine. In quanto procede dall'essenza (*ektypoma*) è già una somiglianza (*homoíoma*), e in quanto lascia risplendere in essa l'essenza, ne è una verità, ce la mostra visibile

(*ekphantoriké*) e ce la mostra (*deiktiké*). La verità così intesa non è puramente logica, ma ontologica: una struttura dell'essere. L'essere iconale (*eikonal*) ci rimanda all'essenza di ciò cui è somigliante, e pertanto è l'espressione ultima dell'unità dell'essere con se stesso. Non dimentichiamo la differenza profonda tra questa nozione greca di *eikón* e quella latina di *imago*. L'*imago* è immagine, perché è simile all'immaginato; mentre l'*eikón* è simile all'immaginato perché procede da lui. Le proprietà delle cose e i loro effetti sono, in questo senso iconale, *similitudo*, *imago ac derivatio*, che non hanno nulla a che vedere con l'esemplarità occidentale.

In realtà, dunque, l'essere, anche finito, è attività e i suoi atti non consistono che nel tornare a se stesso; *epísodis eís hautó*, cammino verso l'identico, lo chiamava Aristotele.

Per concludere con questi prolegomeni, sarà sufficiente indicare che non tutti gli esseri hanno lo stesso carattere entitativo, né la stessa perfezione ontologica. Partiamo ancora una volta dagli esseri viventi. La loro unità è puramente naturale: è e deriva da ciò che le cose sono in se stesse. Accanto ad essi, gli esseri inanimati non sono che un'infima degradazione, a differenza di ciò che vi videro i latini: la base a cui la vita aggiunge una nuova perfezione. Però, nell'uomo c'è qualcosa di più. Tutta la mia natura e le mie doti individuali non sono soltanto in me, ma sono *mie*. Dunque, in me c'è una relazione speciale tra ciò che io sono e colui che sono, tra il *che* e il *chi*, tra natura e persona. La natura è sempre qualcosa di posseduto; la persona è colui che possiede. Però, questa relazione si può intendere secondo due punti di vista, e il significato del "possedere" è radicalmente diverso nelle due prospettive. Si può vedere nella persona il modo più eccelso in cui si realizza la natura, il termine ultimo che completa la sostanza individuale, ma al contrario, si può vedere nella natura il modo in cui realizzo me stesso come persona. Allora la persona non è un complemento della natura, ma un principio per la sua sussistenza. "La persona, dice San Giovanni Damasceno, vuole avere (*thélei ékhein*) sostanza con accidenti, e sussistere per se stessa". Essere non significa, in primo luogo, sostanza, ma sussistenza, personale o meno. "La persona, continua il Damasceno, significa essere (*to ênai*)". Per questo, dice Riccardo di San Vittore (ispirandosi specialmente a San Basilio il Grande), è essenziale alla persona il modo di essere costituita nella realtà. Questo modo è ciò che i teologi chiamano, fin dall'antichità, "relazione d'origine". Io sono io, e la mia umanità individuale è ciò che mi viene, e in cui io consisto per poter sussistere. Per i greci e i Vittorini, ciò che formalmente costituisce la persona è una relazione d'origine (San Bonaventura lo ripete testualmente); ciò che costituisce la natura è, in un certo senso, qualcosa di astratto e bruto, per quanto individualizzata la si possa considerare. Riccardo di San Vittore introdusse una terminologia che non ebbe fortuna, ma che è meravigliosa. Chiamò la natura *sistenza*; e la persona è il modo di avere natura, la sua origine, l'"*ex*". E credò allora la parola "*esistenza*" come designazione unitaria dell'essere personale. Qui *esistenza* non significa il fatto comune di stare esistendo, ma è una caratteristica del modo di esistere: l'essere

personale. La persona è qualcuno che è qualcosa che essa possiede per essere: *sistit*, però *ex*. Questo "ex" esprime il grado supremo dell'unità dell'essere, l'unità con se stesso in intimità personale. Qui l'unità personale è il principio e la forma suprema dell'unificazione: il modo dell'unificarsi della natura e dei suoi atti nell'intimità della persona. La parola intimità è presa qui nel suo significato etimologico: significa ciò che è più interiore e profondo; in questo caso, la sussistenza personale. Per il fatto di essere persona, ogni essere personale risulta riferito a qualcuno da cui ha ricevuto la sua natura, e inoltre a qualcuno che può dividerla. La persona è essenzialmente, costitutivamente e *formalmente* riferita a Dio e agli altri uomini. Comprendiamo ora che l'*éros* della natura riveste un carattere nuovo. L'effusione e l'espansione dell'essere personale è come la tensione naturale dell'*éros*: si espande e si diffonde per la perfezione personale di ciò che già si è. È il dono, l'*agápe*, che ci porta a Dio e agli altri uomini.

Con questi preliminari siamo ora in condizione di poter intendere meglio il modo in cui i Padri greci interpretarono la frase neotestamentaria che Dio è amore. È una definizione metafisica. Dio è l'essere supremo, e il suo stesso primato si esprime nell'amore. È il più estatico degli enti, perché in un certo senso è l'estasi sussistente. Però, qui è necessario insistere ancora su ciò che abbiamo precedentemente detto. In metafisica, differenze che all'apparenza sono solo verbali, prolungate possono portare a mentalità e concetti completamente diversi. Le differenti maniere di concepire l'essere e la causalità portano a diverse concezioni di Dio.

Da Aristotele deriva l'idea che Dio sia atto puro, *enérgeia*. Puro significa che nella sua natura non ha niente che lo porti a dispiegarsi, come accade agli esseri finiti, essendo piuttosto un atto sussistente. Nessuno ha un'intuizione adeguata di Dio; abbiamo solo concetti umani. Quando si tratta di Dio, i nostri concetti si convertono in vie analogiche, in cammini attraverso cui tentiamo di giungere intellettualmente a Lui. Per questo il risultato umano, il nostro concetto di Dio, sarà diverso a seconda delle vie lungo le quali intraprendiamo il cammino. Ricordiamo ora i due sensi della parola atto come designazione dell'essere. Se per atto s'intende l'attualità, concepiremo Dio come un'attualità pura e perfetta, cioè come un ente in cui non ci sono potenzialità né virtualità di nessuna specie, né fisica né metafisica. È un ente il cui essere non è metafisicamente in difetto. Non gli manca nulla, per quanto riguarda l'essere. Però, se per atto intendiamo l'attività, allora Dio sarà l'attività pura e sussistente. Ricordiamo ora che se dal movimento togliamo il mutamento, ci rimane l'*operazione*, qualcosa di attivo. In questo senso i Padri greci concepirono Dio, più che come un ente puramente attuale, come un ente che consiste in pura azione, e pertanto in vita perfetta. Non si tratta solo del fatto che a Dio non manchi nulla, ma del fatto che è positivamente la pienezza dell'essere come azione. Più che l'esistenza, ciò che c'è in Dio è l'operazione stessa dell'esistere. Si posero anche il problema se la parola *Theós*, Dio, designasse primariamente una natura (la deità) o un'operazione. Non esitarono a decidersi per quest'ultima cosa. Quest'azione pura e, *eo ipso*, un'unità sussistente, nel senso più alto, di

assoluto possesso di se stessa. Dio è la stessità stessa (*mismidad misma*). Da qui deriva che sia persona sussistente (torneremo subito su questo, a proposito della trinità personale). La prospettiva teologica dei greci è molto diversa da quella latina. È una teologia essenzialmente personalista. Il movimento primario - con una priorità metafisica e intellettuale, e non solo di fatto - dell'uomo verso Dio, è un movimento da persona a persona.

Se vogliamo precisare maggiormente il carattere di quest'azione pura e sussistente, in cui consiste Dio, Dionigi Areopagita ci faciliterà la risposta. Negli esseri creati, l'unità si dispiega in un *éros* che tende a realizzare qualcosa, il suo stesso bene. In Dio, invece, quest'unità è pura, è la sua stessa realtà. Il suo *éros* è un *éros* sussistente e, in quanto personale, è *agápe* sussistente. In Dio abbiamo appunto la radice pura dell'essere, e pertanto in Lui si può intendere l'essere solo partendo dalla bontà. Per questo il suo essere, che è infinito, è infinitamente statico; tende a comunicarsi come fonte inesauribile (*pegé*), come *fontanalis plenitudo*³. L'infinità della sua stessità è, *eo ipso*, l'infinità della sua estasi personale. Solo un ente infinitamente intimo può essere infinitamente comunicabile. Per intenderlo in qualche modo, l'uomo ne parla conferendogli molti nomi o predicati. Ma il modo in cui lo intende Dionigi Areopagita differisce dal modo in cui lo hanno visto quasi tutti gli occidentali. Per questi, ad esempio, Dio *ha* sapienza, e perciò diciamo che è sapiente. Ma nei greci la relazione è inversa. Le potenze o proprietà non sono che l'esplicitarsi del tesoro dell'essenza. Ne deriva che gli attributi di Dio sono le sue *dynámeis*, l'infinita ricchezza del suo essere, e pertanto l'espressione di ciò che occultamente è *già* nella sua essenza. Il ragionamento di Dionigi è, dunque, il contrario di quello degli occidentali: Dio è sapiente, e perciò diciamo che *ha* sapienza. Gli attributi di Dio si convertono nella verità della sua essenza infinita. Esprimono ciò che Dio è già. E poiché Dio deve essere concepito anzitutto come persona, questi attributi rivestono in buona misura - lo vedremo subito - un carattere personale. Negli esseri finiti, il primato della bontà sull'essere è imperfetto, e perciò il loro *éros* è sempre dinamico.

Questo è Dio per i greci. Una pura azione personale, insondabile; nella purezza del suo atto è già espresso il carattere della sua persona. In Dio la natura è pensata come identità radicale nella persona. Visto dall'esterno, si manifesta come estasi infinita, come fecondità infinita: perciò concepiamo Dio come amore. La sua unità metafisica è la sua estasi. E nella purezza del suo atto si esprime, infine, l'assoluta unificazione di tutti gli attributi con il suo essere, in intimità metafisica.

Ecco, dunque, più o meno completo, il punto di partenza. Dio è essenzialmente un'azione pura, un puro amore personale. Come tale è statico ed effusivo. La struttura di questa estasi è l'effusione stessa

³ Mi riferisco, naturalmente, alla comunicabilità. Il fatto della sua comunicazione effettiva, nella creazione, è libero; però, nella Trinità stessa è necessario.

dell'amore in tre piani diversi: un'effusione interna, la vita trinitaria; una creazione esterna, e un dono deificante. È ciò che vedremo subito.

Per evitare ripetizioni inutili, prego il lettore di cercare di collocare tutti i concetti che appariranno nell'esposizione dentro lo schema ora disegnato.

IV. PROCESSIONE

L'esistenza di processioni divine la conosciamo solo per rivelazione. Da sola, la ragione non avrebbe mai potuto intravedere il fatto che la fecondità interna dell'essere divino conduce alla produzione di una serie di termini personali realmente distinti; in una parola, il fatto che in Dio ci siano processioni personali è un dato rivelato. Ugualmente, è un dato di rivelazione, e al tempo stesso di ragione, che non ci sono tre dèi: "Tre sono coloro che rendono testimonianza nel cielo, il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo, e i tre sono uno solo" (1 Gv. 5,7). L'unica cosa che la teologia può tentare è ridurre ad un *minimum* i presupposti rivelati stessi, per scoprirvi una concatenazione interna, e cercare di concepire analogicamente e per eminenza che può essere così, o che almeno non è impossibile che sia così.

Ed è qui che il pensiero greco e quello latino manifestano più visibilmente le loro divergenze. I latini, seguendo la rotta tracciata da Sant'Agostino, partono dall'unità di Dio, dal secondo membro del testo citato. Il loro problema consiste allora nel concepire la trinità delle persone (primo membro) senza intaccare questa unità primaria. Invece i greci seguirono lo stesso ordine del testo. Cercarono di intendere la natura propria di ogni persona, e il loro problema consiste nel concepire come queste tre persone siano soltanto una stessa cosa. Questa differenza di atteggiamento è già implicata nel loro concetto dell'essere e delle persone. I latini furono propensi a vedere in Dio soprattutto una natura a cui non manca nulla, e che, di conseguenza, possiede razionalità e, pertanto, personalità. I greci vedono in Dio anzitutto una persona che, in un certo senso, si realizza nella sua stessa natura. Il risultato sarà chiaro. I latini vedranno in Dio una sola natura che sussiste in tre persone: distinte per la loro relazione di origine, le persone, anzitutto, si contrappongono. I greci vedranno piuttosto in che modo Dio, nel realizzarsi come persona, si tripersonalizza in modo tale che la trinità delle persone è appunto la maniera metafisica di avere un'identica natura; le persone non cominciano con l'opporsi, ma con l'implicarsi e il reclamarsi nella loro rispettiva distinzione. Mentre per i latini ogni persona *si trova (está)* nell'altra, nel senso che le tre hanno una natura numericamente identica, per i greci ogni persona non può esistere che *producendo* l'altra, e dal concorso di questa produzione risulta assicurata (se mi si consente l'espressione) l'identica natura di un solo Dio. Per i greci, la trinità è il misterioso modo di essere di un Dio infinito, uno per natura. Per i latini, la trinità è il modo misterioso in cui l'unità sussiste in tre persone.

Il punto di partenza della concezione greca fu chiaramente visto ed espresso da Riccardo di San Vittore. La persona è formalmente costituita da una relazione di origine rispetto alla sua natura. Nell'uomo, persona finita, la natura è qualcosa che la persona possiede, ma che le è dato. In Dio la natura non è ottenuta: la possiede per se stesso. Per questo è persona infinita. E per questo è infinita anche la sua fecondità, perché l'essere è *agápe*, amore. Che questa fecondità sia produttrice di persone è appunto il mistero rivelato. Ma, presupposta la rivelazione, la ragione può almeno scorgere la congruenza dei dati rivelati.

Ricordiamo ancora che l'amore, in questo senso metafisico, non si riferisce all'atto di una facoltà speciale detta volontà diversa dall'intelletto. I greci videro nell'amore l'estasi stessa dell'essere, qualcosa che abbraccia *in radice* l'intelletto e la volontà come facoltà diverse: essendo attive, sono già *dynámeis*, espressione dell'essere attraverso la sua stessa espansione. Secoli più tardi, Durando, Herveus Natalis, e altri, raccoglieranno quest'idea attraverso la scuola francescana: il principio delle processioni divine è la fecondità dell'essere di Dio. Che l'amore sia il principio della vita trinitaria lo si può intendere da vari passi del Nuovo Testamento (Gv. 3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; Ef. I, 6; Col. I, 13; ecc.). Così scrive San Massimo: "Dio Padre, mosso (*kinetheis*) da un eterno amore, ha proceduto alla distinzione delle persone". L'amore e il movimento come pura attività sono, dunque, per i greci, il principio della vita trinitaria. I greci partirono dal fatto che Dio è Padre.

Allora, come rappresentarci questa vita? Ecco come la concepisce qualcuno dei più illustri interpreti della teologia greca. Prendiamo come punto di partenza Dio, considerato indistintamente, ma sempre come persona. In Lui è l'infinità dell'essere divino, però, come un tesoro nascosto; è l'*ousía* stessa di Dio, nella sua purezza metafisica come attività e azione pura. Chi è questo Dio personale? L'abisso insondabile della divinità, di cui San Giovanni disse: "Dio nessuno lo ha visto". Questa essenza è personalmente sussistente, e la sua sussistenza personale gli deriva dal fatto che non è ricevuta. Ma dal soggetto nascono le sue perfezioni; in esse si esprime la ricchezza occulta dell'essenza. Poiché Dio è atto puro, queste perfezioni non aggiungono nulla di reale all'essenza, che non sia appunto la sua esplicitazione. Allora, l'essenza riveste un secondo modo di essere personale. È la stessa essenza della prima persona in quanto verità sul suo stesso essere. La prima persona, per l'estasi infinita del suo essere, si rende infinitamente patente nel Figlio. E pertanto, essa si converte in Padre nel momento stesso in cui, attraverso la sua espressione, viene generato il Figlio. Vedremo subito perché. In ogni caso, risulta chiaro che il Padre è Padre solo perché genera il Figlio (a differenza dei latini, per i quali genera perché è Padre). A tal punto che San Bonaventura poté chiamare il Padre *generatio inchoata*, e il Figlio *generatio completa*. E la personificazione dell'*ousía* e delle *dynámeis*. Ecco in che modo il Figlio procede immediatamente dal Padre. Ma c'è di più. In ogni "virtuosità", negli esseri finiti, ci sono due stati possibili e diversi. Io posso sapere molte cose, e

tuttavia posso non pensare sempre ad esse. Aristotele dice che, quando effettivamente le penso, non si tratta propriamente di un incremento della potenza, ma di una sua semplice ratificazione o affermazione. E un'operazione che procede non verso l'altro, ma verso se stesso. Ebbene, in Dio la persona del Figlio contiene esplicita la ricchezza dell'essenza divina. Il Figlio è la personificazione della *dynamis* del Padre. È la sua perfezione "generata", perché la *dynamis*, in ogni essere vivente, è l'espressione genetica della sua natura. Queste perfezioni, però, sono appunto tutta e soltanto la verità dell'essenza; tanto verità che, in quanto essenza, queste espressioni sono identiche ad essa. Se ora indico queste espressioni come atti che ritornano sull'essenza identicamente, facendone l'espressione di un "atto puro", avrò personificato l'aspetto di *enérgeia* dell'essere divino. E la persona dello Spirito Santo⁴. Per questo i greci chiamarono lo Spirito Santo: Manifestatore. E come ogni *enérgeia*, rappresenta un *télos*. Si può allora dire che lo Spirito Santo è la *completio trinitatis*. Prendiamo un attributo qualunque di Dio, per esempio, la sapienza. Dio è sapiente. Però quest'affermazione ha tre aspetti. Primo, un sapiente: è il Padre. Il Padre genera la sua stessa sapienza: è il Figlio. La pura attualità di questa sapienza è identica all'essenza da cui parte: è lo Spirito Santo, chiamato perciò *enérgeia* e *télos*, *pleroma* della Trinità. Dio è sapiente (Padre) per la sua stessa sapienza (Figlio), per la quale è sempre in atto di sapienza (Spirito Santo): Lo Spirito Santo procede così dal Padre per il Figlio. È il diagramma greco⁵. Così, per San Gregorio Nazianzeno, il Padre è il Vero (*alethinós*), il Figlio è la Verità (*alétheia*), lo Spirito Santo è lo spirito della Verità (*pneuma téis alétheias*). E San Gregorio Nisseno dice: "La fonte della *dynamis* è il Padre, la *dynamis* del Padre è il Figlio, e lo spirito della *dynamis* è lo Spirito Santo".

Ora, forse possiamo intendere in modo più adeguato perché questi predicati, che nella teologia latina sono propri della deità, in quella greca diventano denominazioni personali. E intendiamo anche perché, grazie alla trinità delle persone, Dio costituisce se stesso nell'atto puro di un'unica e identica natura. Ogni persona si distingue dalle altre nel modo di avere la stessa natura divina. Nel Padre come principio, nel Figlio come perfezione principiata, nello Spirito Santo come autodonazione in atto. La natura di Dio è indivisibilmente identica nel senso di una stessità attiva: nell'atto puro, la *dynamis* è identica all'essenza: è la stessità attiva dell'amore. Se mi si

⁴ È certo che i Padri greci intesero il termine *enérgeia* piuttosto nel senso delle operazioni divine trascendenti. Però, dato che queste sono la manifestazione *ad extra* di quelle immanenti, il termine *enérgeia* ha anche un significato intradivino, indicato dall'interpretazione cui mi riferisco nel testo.

⁵ A volte, per una ragione ovvia, i Padri greci applicano le denominazioni di *enérgeia* e *dynamis* tanto al Figlio quanto allo Spirito Santo. Sono chiamati *dynamis* perché sono l'attività del Padre, ed *enérgeia* perché sono la sua ricchezza in atto puro. Però riservano l'espressione *dynamis* in modo più particolare al Figlio, ed *enérgeia* più particolarmente allo Spirito Santo.

permette l'espressione, Dio è atto puro grazie alla trinità delle persone. Ciascuna delle dimensioni dell'atto puro è realizzata da una persona, nel senso ora spiegato. È ciò che si è chiamato la *perikhóresis* o *circuminsessione* delle persone divine. In un certo senso, ogni persona non può affermare la pienezza infinita della sua natura se non producendo l'altra. Per la teologia latina, invece, come abbiamo indicato, la circuminsessione significa che ogni persona è effettivamente nelle altre per il fatto di avere con esse un'identica natura numerica.

I greci ordinano la loro interpretazione di ciascuna persona all'interno di questo schema.

In primo luogo, il Padre. Tanto la teologia greca come quella latina, vedono il suo carattere formale nella non nascibilità (*innascibilidad*); *agénnetos* dice il siriano San Giovanni Damasceno. Ma la differenza è nel modo di intendere questa non nascibilità. Per i latini è una nota meramente negativa, consiste nel non procedere da nulla. Per i greci è una nota positiva, consiste nell'essere principio o fonte metafisicamente primaria della sua stessa ricchezza. E questo carattere sorgivo è la proprietà personale che caratterizza il Padre. Diciamo di passaggio che questa espressione non ha il significato di una causalità efficiente che ripugnerebbe alla semplicità dell'essere divino: il Padre è principio e fonte, però non è causa.

Le differenze si accentuano quando si tratta della persona del Figlio. I latini cercarono di intendere la generazione del Figlio a partire dalla stessa natura divina. Cercarono di scoprirvi qualcosa il cui termine fosse una trasmissione di natura, termine che, di conseguenza, meriterebbe di essere designato rigorosamente con il nome di Figlio, perché la sua ragion d'essere consisterebbe nell'aver ricevuto una natura identica a quella del Padre. Il nome di generazione sarebbe, dunque, giustificato dal termine finale della processione. Il punto di vista dei greci è il contrario. Partono dal fatto della generazione, e di conseguenza il suo termine deve possedere una natura identica a quella del Padre. I latini cercano di intendere che in Dio c'è generazione, e che pertanto il suo termine è un Figlio. I greci partono dal fatto che in Dio c'è generazione, e pertanto un Figlio, e cercano di intendere in che cosa consiste il suo carattere personale. Il processo in cui i latini si concentrarono fu l'intellezione; il processo in cui si concentrarono i greci fu l'espansione feconda dell'essenza di un essere vivente nelle sue stesse perfezioni vitali. Da qui il diverso modo in cui le due teologie interpretano il dato rivelato. Nel prologo del quarto Vangelo ci viene detto che il Figlio è il Logos del Padre. I latini videro nel Logos il *Verbum mentis*. Poiché la sua essenza consiste nel riprodurre intenzionalmente la natura del concettuato, si appoggiarono all'intellezione per intendere la generazione divina; è generazione, perché lo rivela così il suo termine, cioè l'identità della natura ricevuta. Per i greci, l'identità della natura è espressione della generazione. I greci non hanno mai inteso che il Logos fosse la ragione formale della filiazione. Il Padre produce e genera il Figlio, semplicemente per la fecondità interna ed estatica del suo stesso essere. Tutte le altre denominazioni, compresa quella di Logos, suppongono previamente che il

soggetto sia già Figlio. Il Figlio è Logos, però non è Figlio per il Logos. La ragione formale nel Figlio consiste nell'essere generato. Ciò che è generato, per il mero fatto di esserlo, è già la somiglianza stessa della natura del Padre. E la ragione formale della nuova persona consiste nella natura stessa della generazione. Il generato è la perfezione occulta nel Padre, però in forma manifesta. Ora possiamo comprendere in modo più esatto che cosa sono queste *dynámeis* che vengono personificate nel Figlio. Non sono nulla di plurale; è puramente e semplicemente la perfezione stessa dell'*ousía* paterna resa visibile; è un'unica *dynamis*, la *dynamis* stessa dell'essere divino. "Nel Padre, scrive il teologo di Damasco, non c'è Logos, Sapienza, Potere, Volontà, ma soltanto il Figlio, che è l'unica *dynamis* del Padre".

Allora, che senso ha il nome di Logos per i greci? Il nostro Maldonado ha già osservato che non solo San Giovanni è l'unico a chiamare Logos il Figlio, ma che inoltre lo fa soltanto nel prologo del Vangelo. Ne dà spiegazione dicendo che era tradizione israelita degli ultimi secoli precedenti Cristo chiamare il Figlio Parola, e pertanto il testo significherebbe soltanto che il Figlio è l'unico vero Logos. Maldonado non fa che raccogliere la tradizione greca. Per un greco, il Logos non è mai stato il concetto mentale, come parto dell'intelligenza, ma la parola che si dirige a un altro o a se stessi per comunicare una verità. Il Logos è anzitutto qualcosa che va da persona a persona. È una proprietà più personale che naturale. L'applicazione di questo nome al Figlio esprime il carattere immateriale della generazione divina, e nello stesso tempo la divinità del Figlio. Perché la parola è *eikón*, o immagine di ciò che c'è nella mente. Si ricordi ora il significato già spiegato di questa espressione; è *eikón* per il fatto di procedere dall'*ousía*; e non il contrario, come se ne procedesse soltanto perché risulta che le somiglia. Torneremo più avanti su questo. Ma questo ci dimostra già che il Figlio, in quanto Logos, è paragonato alla parola proferita (*lógos prophorikós*). Invece, il Logos come pensiero è incluso nella persona del Padre, di cui il Logos filiale non è che espressione o manifestazione. Per essere tale, spiega o esprime ciò che il Padre è. Il Figlio è la definizione stessa del Padre, la sua *dóxa*, la sua *alétheia*. Perciò, San Giovanni diceva: "Chi ha visto il Figlio ha visto il Padre", pur avendoci già detto che "Dio nessuno lo ha visto". Dio, in quanto puro principio, come Padre, no. Però, proprio ciò che c'è in Lui è esaustivamente espresso ed esplicito nel Figlio. E questa è la Sua ragione personale. Perciò, come torneremo a ricordare, Sant'Ireneo ha potuto dire che il Figlio è la definizione divina di Dio. Ma, per il momento, lasciamo da parte l'essere iconale del Figlio.

La terza persona è lo Spirito Santo. Due parole su questo nome: Spirito, *pneuma*, per i greci significa sempre alito, soffio; è ciò che corrisponde al Logos come prolozione. Dunque si vuole indicare che nella terza persona è contenuto un ritorno immateriale e divino dalla seconda alla prima, nel senso di una semplice ratificazione. Santo, *hágion*, è un attributo morale o religioso. Santo non è che il divino. Applicato alla terza persona, indica che lo spirito viene da Dio ed è Dio. La radice di questa denominazione procede

da quanto segue: lo Spirito Santo ha, come una tra le sue funzioni, quella di eseguire la creazione. Per questo lo si chiama spirito, perché è lo stesso soffio con cui la parola divina produce le cose, secondo il racconto del *Genesi*. E una delle sue opere è la deificazione dell'uomo. Se lo deifica vuol dire che è Dio, dissero i greci. In questo modo interpretarono il nome dello Spirito Santo: è il Vivificatore. Però, la sua ragione personale consiste nel ratificare la manifestazione personale del Padre attraverso il Figlio. Il Figlio è la verità del Padre, e lo Spirito Santo ci manifesta che il Figlio è la verità del Padre. Dal punto di vista dell'attività vitale: il Figlio è la *dynamis* del Padre, e lo Spirito Santo esprime che questa *dynamis* è identica in atto puro all'*ousía* del Padre. Per questo i greci lo chiamarono *enérgeia*.

Paragonate al Padre, i greci chiamarono *eikónes*, immagini, le altre due persone. Abbiamo già visto cosa significa questo termine per i greci. Tutto ciò che procede da un principio, per il mero fatto di procederne, è una sua somiglianza, in cui quel principio risplende. Per i latini, invece, il prodotto è immagine soltanto se assomiglia al principio. Così per i latini, il termine della generazione divina è veramente Figlio, perché ha la stessa natura del Padre; invece, per i greci, ha la stessa natura del Padre perché è Figlio. Ebbene, il Figlio e lo Spirito Santo sono immagini di Dio, ma in un senso distinto. Il figlio è *eikón* perché procede immediatamente dal Padre; lo Spirito Santo lo è perché procede dal Padre attraverso il Figlio e consiste nel manifestare l'identità di Questi con Quegli: *pneuma ék Patrós di'hyioû ekporeuómenon*. Questo è lo schema greco⁶.

Non dimentichiamolo: esso esprime non solo la natura della vita divina, ma anche la struttura della creazione e della deificazione, come vedremo subito. L'identità della natura divina come atto puro è come un processo di

⁶ La teologia latina ha usato piuttosto la formula secondo cui lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (*Filioque*). Ma nel farlo ha sentito l'identità di questa formula con quella greca. Così San Tommaso (*S. Th.*, 1, p., q. 36, a. 2) diceva: "*Ipsi Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concendunt, enim, Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii; et esse a Patre per Filium*". E nell'articolo seguente aggiunge: "*Quia igitur Filius habet a Patre, quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici, quod Pater per Filium spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est*". L'identità della formula *Filioque* con quella dei Padri greci fu, più tardi, *definita dogmaticamente* nel Concilio di Firenze, in questi termini: "*Diffinimus, ut hae fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suspiciatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio, et unica spiratione procedit; declarantes quod it, quod Sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur. Filium quoque esse secundum graecos quidem causam, secundum latinus verum principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. Diffinimus insuper explicationem verborum illorum "Filioque" veritatis declarandae gratia et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam*" (*Ench.* 691).

autoidentificazione primaria e radicale, ottenuta dall'amore personale a fondamento della distinzione delle tre persone. Le tre persone, dice San Gregorio Nazianzeno, camminano verso l'Uno (*prós hén*). Tutte e tre insieme, non fanno altro che esprimere in modo completo che Dio è atto puro. Con parole di San Cirillo, le tre persone sono "modi di esistere" (*trópoi tés hypárxeos*), dove "modo" non significa modi in cui l'essere sussiste, ma stati o stadi personali dell'essere divino, la maniera in cui Dio vive personalmente in una natura unica. Il Padre, come principio, il Figlio, come perfezione o potere, e lo Spirito Santo, come identificazione attuale. Per questo, Alessandro di Hales dice che, parlando propriamente, l'essere divino non è universale né singolare, ma ha qualcosa di entrambe le cose: universale, quanto alla sua espandibilità, individuale quanto alla sua completa determinazione. Contro ogni triteismo, la *perikhóresis*, la circuminsessione, è il modo di produrre e mantenere l'unità dell'essere divino come atto puro.

Se torniamo ora alla definizione di persona di Riccardo di San Vittore, comprenderemo facilmente, secondo il nostro modo umano, ciò che significa la trinità. La ragione formale della personalità è nell'"ex", nella relazione d'origine. I tre modi dell'"ex" sono le tre persone, la cui mutua implicazione assicura la loro identica esistenza naturale.

Ma lo schema greco, dicevo, non si limita a Dio. La vita personale di Dio si prolunga per effusione del suo essere nella creazione e nella deificazione. Vediamolo subito.

V. CREAZIONE

Il mistero della creazione affonda le sue radici nell'amore. In tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, l'atto creatore è una "chiamata": "Chiama le cose che non sono, come se fossero" (*Rom. 4, 17*). In questo senso, la creazione è una parola, un *lógos*. Però, questa parola è stata pronunciata per il carattere estatico dell'amore. Come radice di questa parola, e pertanto delle cose stesse, l'amore è un principio (*arkhé*) di tutto. Ma questa effusione, a sua volta, non ha altro senso che quello di diffondersi, di darsi. In tal modo, l'amore non è solo principio, ma anche termine (*télos*). E lo è in un senso assolutamente specifico: la creazione è una produzione dell'"altro", però come diffusione di se "stesso". E pertanto la creazione, mentre produce cose distinte da Dio, le mantiene in unità ontologica con Lui, mediante l'effusione. Vista a partire da Dio, l'effusione dell'amore non consiste primariamente nell'unificare qualcosa di già prodotto per creazione, ma nel produrre l'ambito stesso dell'alterità come un *unum* proiettato *ad extra*; in tal modo, l'esistente acquista la sua esistenza solo attraverso l'unità primaria, originaria e originante dell'amore. Vista a partire dalle creature, l'effusione dell'amore è un'attrazione ascensionale verso Dio. L'unità così intesa non è

che il rovescio dell'atto creatore stesso: sono i due aspetti di un solo amore-effusione.

Vediamo un po' dettagliatamente questa struttura della creazione secondo i Padri della Chiesa greca.

Anzitutto salta agli occhi una differenza essenziale con l'amore come principio della vita intradivina. Lì, l'amore comunica la sua identica natura ad ognuna delle tre persone. Qui non si tratta di questo; sarebbe un panteismo. I Padri lo combatterono energicamente, contro lo gnosticismo e il neoplatonismo di Plotino. In questo amore di carattere personale, che è l'*agápe*, la nota caratteristica è la *liberalità*. Però, mentre quando si tratta della stessa natura divina, questa liberalità significa semplicemente autodonazione naturale, qui significa la *libertà* con cui, inoltre, si compiace di produrre altre cose, altre nature.

In secondo luogo, la stessa produzione è essenzialmente differente, pur emergendo, in un certo senso, dalla stessa radice in cui è ancorata l'espansione intrapersonale dell'essere divino. Mentre in Dio stesso le processioni formali esistono per generazione e per aspirazione, qui si tratta di una produzione trascendente: è non solo la produzione di *altri*, come accade *ad intra*, ma anche di *altre cose*. Contro ogni possibile forma di emanatismo, il Nuovo Testamento e i Padri greci insistono tematicamente in questo carattere trascendente dell'atto creatore di fronte alle processioni immanenti che producono le persone divine.

Tuttavia, i Padri greci non perdono di vista l'unità radicale delle azioni divine, che si riducono (mi si perdoni questa espressione) alla loro *agápe*, al loro amore. La differenza è nel fatto che, *ad intra*, questa *agápe* è l'essere divino stesso, mentre *ad extra* è il comando con cui liberalmente vuol produrre altre cose. Esponendo questo problema, un illustre teologo riduce la differenza ad una formula felice: processioni trinitarie e creazione sono distinte come sono distinti il vivere dal comandare. Le cose finite procedono dal comando estatico dell'amore. L'origine della finitudine è un atto imperante.

Poiché questo atto, benché essenzialmente diverso dalle processioni trinitarie, è tuttavia un atto della stessa *agápe*, i Padri greci vedono nella struttura dell'atto creatore la traduzione (se mi si consente il termine) della vita trinitaria nella sfera del comando. La teologia latina ha visto nella creazione solo un'opera della deità, della natura di Dio, e ha concepito la sua relazione con la trinità come mera appropriazione estrinseca. La teologia greca non conosce appropriazioni. Per essa si tratta della stessa funzione personale di ciascuna delle tre persone, certo inconoscibile senza la rivelazione, però attribuibile, sulla base di essa.

Il Padre è sempre *pegé*, *arkhé*, fonte e principio di ogni essere: di quello divino, in forma di paternità, e di quello creato, perché è un suo atto il comando da cui emerge la creatura dal nulla. Ma il Figlio ha la funzione di *lógos* paterno. Perciò questo comando, questo *lógos*, è giustamente nel Figlio; in Lui è espressa la verità di ciò che è il Padre, la sua *dynamis*, la sua esplicita perfezione; in Lui, egualmente, è il contenuto del suo comando. Per

questo San Paolo ci dice che tutto è stato creato per mezzo del Figlio e nel Figlio. L'atto di questo potere è l'*enérgeia* dello Spirito Santo: *ad extra*, è l'esecuzione effettiva di ciò che espressamente è contenuto nel Logos filiale a seguito della proloazione del Padre. In tal modo, nell'atto trascendente della creazione, le persone svolgono, nell'ambito della causalità, la stessa funzione che hanno nella vita trinitaria. Nella Trinità, lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio. Nella creazione, lo Spirito Santo esegue ciò che il Padre comanda attraverso il Figlio. Non sono appropriazioni, ma funzioni causali delle persone. Così, scriveva San Giovanni Damasceno, *oudemía gar hormé áneu Pneûmatos*. Da questa funzione esecutiva dello Spirito Santo deriva la denominazione di *enérgeia* che gli attribuirono i greci. "Tutti gli enti, dice San Basilio, hanno un solo principio che agisce attraverso il Figlio, e si consuma nello Spirito Santo". "Il Padre stesso, ci dice Sant'Atanasio, produce e dà tutte le cose attraverso il Logos nello Spirito". La creazione è la Trinità attuante causalmente *ad extra*. Questa è l'idea greca.

Perciò, se consideriamo il termine trascendente dell'atto creatore, vi vedremo quasi il precipitato di questa struttura. È la teoria del *vestigium Trinitatis*. Per vederla, ricordiamo ancora alcune idee esposte nelle pagine precedenti. L'essere è unità attiva, o azione unitaria, come si preferisce. Come tale si dà solo in Dio: Egli solo "è", in questo senso. Ricordiamo pure che i teologi greci intesero la causalità efficiente dal punto di vista di una "ri-produzione" formale. Dal punto di vista della causa, si tratta della proiezione di questa nell'essere effettuato. Dal punto di vista dell'effetto, è semplicemente la presenza rilucente della causa in esso. Si comprende allora che, per i greci, l'atto causale della creazione abbia come contenuto una progressiva risplendenza di Dio fuori da se stesso. Perciò Dionigi Areopagita paragona la creazione ad una illuminazione estrinseca, partente dalla fonte dell'essere divino. Non è panteista. Come abbiamo visto, per questa teoria della causalità è necessario ammettere diversi modi di causalità formale, cioè diversi modi di presenza della causa nell'effetto. La presenza di Dio nelle opere *ad extra* non è panteismo. Torniamo ora all'atto creatore in se stesso. Dio Padre, per la ricchezza infinita del suo essere, "decide" di essere imitato *ad extra*. Ed esprime questa decisione nel suo *lógos*. La decisione deriva dal suo stesso essere. Da esso deriva anche tutta la moltitudine delle perfezioni in cui vuole essere imitato. Nel Figlio si trova il contenuto espresso di queste perfezioni. È, dunque, nel Figlio che si trovano formalmente le cose prima di essere. Nel Padre si trovano soltanto come radice da cui "saranno" ciò che vanno ad essere. Nel Figlio si trova "ciò che vanno ad essere". È la prima forma dell'esemplarismo. Il Figlio, dice San Gregorio Niseno, è "l'esemplare di ciò che non esiste, il conservatore di ciò che esiste, il presciente di ciò che doveva accadere". Lo Spirito Santo realizza il comando del Padre, facendo sì che vi siano cose, e che queste siano ciò che si trova nel Figlio. Dunque, la creazione, come atto assoluto di Dio, è una voce di Dio nel nulla. Il *lógos* ha un soggetto: il nulla; e un predicato: le idee divine. Il risultato è chiaro: il nulla si trasforma (se mi si

consente l'espressione) in "qualcuno" (soggetto),⁷ e le idee si proiettano in questo qualcuno, facendone un "qualcosa" (predicato). In tal modo risulta determinata la struttura ontologica della creazione: l'ente finito è anzitutto una dualità tra colui che è (*el que es*) e ciò che è (*lo que es*). Tuttavia, l'entità (*ontótes*, la chiamava Alessandro di Afrodisia) dell'essere finito è l'unificazione tra colui che è e ciò che é. In questo consiste lo sforzo attivo dell'essere come operazione: lo sforzo per essere colui che si è. Essere è mantenersi in se stesso; è una "tensione" interna, correlato del trasporto ascensionale, dell'*éros* verso Dio. Per questo l'essere è azione. I Padri greci adottarono il vocabolario comune. Il soggetto è il sostrato (*hypokeimenon*); ciò che esso è, è la forma (*morphé, eidos*); e l'essere della cosa consiste nell'unità originante e originaria del soggetto per mezzo della forma, nella quale risplende l'idea esemplare del *lógos* divino. L'essere finito è un'azione diretta verso la sua propria forma esemplare. La forma così intesa è l'*agathón*, il bene ontologico in cui ogni cosa consiste costitutivamente; e in esso risplende la sua bontà ideale e divina. Della pienezza di questa forma sono espressione le relative *dynámeis*, le sue perfezioni intese come fecondità operativa, e di queste sono espressioni gli atti, come azioni attuali, *enérgeiai*. Nella *dynamis* si palesa, per irradiazione, il bene interiore in cui consiste la cosa; la *dynamis* è la sua *dóxa* e la sua *alétheia*. Questa è la struttura dell'essere finito.

Allora si spiega come, senza inficiare la distinzione tra Dio e le creature, tutto ciò che esse hanno di essere positivo si deve alla presenza di Dio in esse. Se, quando si tratta della causalità finita, l'azione dell'agente è ricevuta nel paziente, quando si tratta dell'atto creatore, il paziente e la sua pazienza non esistono che per la loro presenza nell'agente. Siamo, ci muoviamo e viviamo in Lui, dirà San Paolo, ripetendo probabilmente una formula già topica nella sua epoca.

La finitudine è l'unità tesa in una dualità. Non si è se stessi se non da e in una costitutiva alterità; all'essere finito compete essere "lo stesso" e l'"altro": è la stessità nell'alterità.

Ne seguono due conseguenze importanti.

La prima è l'idea della gerarchia ontologica degli esseri, secondo la loro maggiore o minore perfezione formale. Poiché questa perfezione è l'espressione di una unità, la gradazione ontologica coincide con la maggiore o minore stessità intima dell'essere.

Al vertice, Dio, unità sussistente e intimità infinita. Successivamente, forme la cui unità si dispiega e raccoglie in un'alterità di note interne: sono gli angeli. Infine, l'universo visibile, la cui struttura indicheremo a grandi linee.

⁷ NDT.: *Qualcuno* traduce *alguien*, come di norma: si tratta di un'espressione che già nel testo originale fa una certa violenza al linguaggio standard, e che Zubiri usa alcune volte, anche in altri saggi di *Naturaleza, Historia, Dios*.

Le cose materiali sono delle unità, come ogni ente, per il loro principio formale; ma qui viene introdotta una nuova dimensione. In questi esseri, la forma è ricevuta da un soggetto caratterizzato da una interna esteriorità; l'alterità è qui esteriorità, la distinzione, distanza. Di conseguenza, la forma si estende nel tempo e nello spazio. Qui, tempo e spazio non sono entità geometriche, ma qualcosa che riguarda l'azione formale dell'essere, il che ne fa non una semplice tensione, ma una es-tensione e una dis-tensione in senso attivo: la spaziosità e la temporeità, a partire dalle quali l'essere si raccoglie e si ripiega in una unità interna. Tempo e spazio sono così l'ambito in cui sono circoscritte le possibilità delle azioni in cui l'essere consiste. Per questo ci sono molti modi diversi di essere nel tempo e nello spazio. Qui non insisto ulteriormente. Queste cose materiali sono di tre ordini.

In primo luogo, i corpi (*sôma*). *Sôma*, non significa primariamente la semplice materia passiva e inerte, ma il modo in cui l'unità formale dell'essere possiede realtà, nei limiti circoscrittivi e definitivi che gli impone la sua "es-tensione". Ciò che chiamiamo materia è l'ente somatico. Di rigore, bisogna intendere la materia a partire dal *sôma*, e non il *sôma* a partire dalla materia. È un'osservazione essenziale che occorrerà ricordare, quando tratteremo della deificazione.

Vengono poi gli esseri viventi, la cui vita è un'unità contemporaneamente presente in tutte le parti del corpo. A differenza dei semplici corpi, in cui l'unità si esaurisce nel ripiegamento susseguente alla loro primaria estensione, negli esseri viventi, al contrario, l'unità presiede attivamente alla costituzione del corpo. Per questo, la vita, in un certo senso, è sovraspaziale; ma non sopra-temporale.

Infine l'uomo, che per il suo spirito assorbe, e pertanto trascende, originariamente lo spazio e il tempo, nell'unità quiescente della sua persona. La vita è un'unità identica in tutti i punti del suo spazio vitale. La persona è un'unità identicamente presente in tutti i momenti della sua durata temporale; non solo è sovra-spaziale, ma anche sopra-temporale.

Il Nuovo Testamento designa con precisione l'essere di queste cose: l'essere dei corpi è luce (*phôs*); l'essere degli esseri viventi è la loro vita (*zoé*); l'esser personale è spirito (*pneuma*)⁸. *Phôs*, *Zoé*, *Pneuma*, furono, per lo gnosticismo, emanazioni di Dio. Per il Nuovo Testamento, sono tre proiezioni formali *ad extra* di Dio, nel senso già spiegato.

Dio è luce, vita, spirito, in un modo eminente e principiale. Nel mondo ci sono anzitutto le cose, e ciò che conferisce loro il modo di essere puramente "presenziale" è la luce; in essa e attraverso di essa risplende l'essere divino (*Ef.* 5,13,b). Ma gli esseri viventi non sono presenti nel mondo soltanto per il loro mero "stare"; il loro essere non è stare, ma vivere; in questo senso, la vita è una proiezione *ad extra* della vitalità divina. Infine,

⁸ Lasciamo da parte qui la distinzione tra natura e persona. Ma ogni *pneuma* è personale, o per se stesso o per un'assunzione trascendente (in Cristo). Il concetto di *zoé* serve anche per esprimere la vita umana in generale; così, *zoé aiônios*, la vita eterna.

vi sono enti che non solo stanno e vivono, ma la cui presenzialità consiste nell'essere persone. E il caso degli spiriti. Dio, in quanto persona, è ciò che conferisce loro questo modo di essere, mediante una proiezione creatrice chiamata *pneuma*. *Phôs, zoé, pneuma*, non designano tre sostanze, ma tre modi di essere. Più ancora: questi tre modi di essere non si escludono; al contrario, ognuno presuppone il precedente, assorbendolo in una unità più alta. E un'osservazione essenziale per ogni sistema di metafisica. Non vi insistiamo.

Nell'uomo si dànno contemporaneamente le tre dimensioni della creazione visibile: che "lo spirito (*pneuma*) vostro intero, e l'anima (*psykhé*) e il corpo (*sôma*), si conservino senza colpa nell'avvento del Nostro Signore Gesù Cristo" (1 *The.* 5,23). L'uomo ha un corpo il cui modo di realtà vitale si chiama *carne* (*sárx*). Ha un'anima (*psykhé*) come principio di animazione e di vita che è in tutte le parti del corpo, ma che si sviluppa nel tempo della sua storia naturale. Ha uno spirito (*pneuma*) che abbraccia la totalità dei momenti del tempo, ma originariamente: il tempo non è che il dispiegamento di tale superiore unità trans-temporale. Per questo lo spirito è a suo modo eterno. E ciò che nell'uomo permane, e pertanto il suo vero essere. Tra tutte le creature, l'uomo è quella che si assomiglia di più a Dio, la sua creatura prediletta, *eikón*, sua immagine. Quest'immagine è il fondo dell'essere umano, il suo bene e il suo principio. Da essa emergono le facoltà di ogni tipo, e con essa l'uomo traccia la sua vita, in intima unità con se stesso, nel suo fondo personale. Non dimentichiamo questa struttura quando parleremo della grazia. Nello spirito personale si manifesta in modo eccellente il carattere originariamente unitivo dell'amore: ripiegato su se stesso, lo spirito è, nell'eternità, attratto da Dio. Quella voce nel nulla, che è l'atto creatore, quella "chiamata" all'essere è, nel caso dello spirito, qualcosa di speciale: non è una semplice chiamata, è una "vocazione". Qui, ciò che è chiamato, non solo "è chiamato", ma "consiste in essere chiamato"; dimodoché il suo essere dipende dalla sua "vocazione divina". Lo spirito non solo *ha* destinazione, e non solo ha vocazione, ma anche è formalmente e costitutivamente un ente vocazionale. Questo tendere, o meglio questo dipendere, è il destino: Dio, come destino dello spirito, non è qualcosa di estrinseco ad esso, ma si trova inscritto nel significato stesso del suo essere. Per evitare ogni falsa interpretazione panteista basti ricordare la struttura della causalità formale, che abbiamo già indicato diverse volte.

Ecco, dunque, la gerarchia, che potremmo chiamare radiale, degli esseri. È la prima delle due conseguenze derivate dall'idea dell'essere finito, che abbiamo additato sopra. La creazione è un'irradiazione *ad extra* dell'essere estatico; però le cose "sono", perché si stanno mantenendo nel loro essere per l'attrazione che subiscono da parte dell'*éros* divino. Grazie ad esso sono unitarie. L'opera dell'amore, come principio dell'essere, è una *henopoíesis*, unificazione.

La seconda conseguenza è l'unità cosmica della creazione. L'essere, come unità attiva, unifica le cose in se stesse ed è unificato con Dio. Però, aggiungiamo, unifica anche ciascuna cosa con quelle della sua specie⁹. Da qui l'idea della pluralità delle cose in una unità cosmica. Pluralità di cose della stessa specie: nelle cose materiali non si dà solo l'alterità interna della forma, ma anche la pluralità numerica degli individui. Una stessa forma si proietta su più soggetti numericamente distinti. Da qui risulta che, tuttavia, essi si trovano in riferimento reciproco tra loro. Formano un ordine, una *táxis* fondata sul loro stesso essere. In quanto stabilito dal Creatore, il Nuovo Testamento lo chiama *ktísis*, e la sua unità formale si chiama *kósmos*.

Anche l'uomo forma un ordine, un cosmo: è microcosmo. Lo spirito, proprio per il fatto di essere immagine di Dio, è anche amore personale, e come tale è diffusione ed effusione. Ma a differenza delle altre creature del mondo, lo spirito umano ha l'amore dell'*agápe*, l'amore personale. Come tale, crea intorno a sé l'unità originaria dell'ambito grazie al quale l'"altro" viene primariamente approssimato a me a partire da me, viene convertito in mio "prossimo". Se lo spirito finito non produce l'"altro", produce però la "prossimità" dell'altro in quanto tale. Perciò la forma primaria e radicale della "società" è la società "personale". Il sociale, nel senso più comune del termine, è qualcosa di derivato: è, il precipitato "naturale" del "personale". L'amore, prima di essere una relazione consecutiva tra due persone, è la creazione originaria di un ambito effusivo all'interno del quale, e solo all'interno del quale, si può dare l'altro come altro. Questo è il significato di ogni possibile comunità tra gli uomini: una relazione che non si fonda nella vita, né ricade su di essa, ma soltanto sulla personalità stessa. Gli esseri viventi hanno *éros*; solo le persone sono amore in senso stretto. Perciò, la fratellanza, nel Vangelo, è tutto prima che una virtù puramente etica. Molte volte il Nuovo Testamento riserva il nome di cosmo a quest'unità personale tra tutti gli uomini. Per questo suo essere spirituale o pneumatico, l'uomo ha una superiorità metafisica nella creazione: ne è il re. Ne deriva allora che l'intero cosmo non significa tanto il complesso della creazione, quanto il teatro dell'esistenza umana. Da questo punto di vista, le cose si presentano come difficoltà o come facilitazioni per la realizzazione della persona umana. Questo è ciò che, in modo ancor più appropriato, il Nuovo Testamento suole chiamare cosmo. Se si vuole, è il sistema delle possibilità offerte dalle cose per la situazione concreta in cui l'uomo si trova.

Questo cosmo, però, ha avuto un inizio (*arkhé*) e avrà una fine (*télos*). Al cosmo, come essere della creazione, compete anche un tempo proprio, che il Nuovo Testamento chiama *aiôn*, *eón*; se si vuole, "secolo" (per es., 1 Cor. 2,6). Ma questo tempo non è una vuota durata indefinita, bensì un lasso

⁹ Nel dire questo, non perdiamo di vista che tale modificazione nelle sue tre dimensioni (se stesso, le altre cose, Dio), non è qualcosa di *aggiunto* all'essere, ma di *costitutivo* dell'essere, nel senso spiegato nelle pagine precedenti.

di tempo, proprio del cosmo, e pertanto internamente limitato e qualificato: il tempo durante il quale la creazione si estende, e che si può tradurre con la durata dei secoli. Questo carattere del tempo cosmico permette di parlare dell'"inizio dei tempi" e, come vedremo, anche della "consumazione dei tempi". Ricordiamo pure l'idea della "pienezza dei tempi". E come è accaduto a cosmo, *eón* ha finito col significare anche l'insieme delle cose stesse, e soprattutto l'insieme di queste cose intese come teatro della nostra esistenza umana; col che, a volte, *eón* e *kósmos* risultano sinonimi (1 Cor. 3, 19; 2, 6).

In definitiva, dal punto di vista cosmico, il modo d'essere della creazione visibile, il carattere della sua unità ontologica è l'essere contemporaneamente mondo e secolo: spaziosità e temporeità cosmiche. Di fronte a ciò, il modo d'essere di Dio è pura immensità ed eternità. È in tutto, ma al di sopra di tutto; ed è eterno, ma sta al di sopra del tempo, perché ciò che chiamiamo impropriamente la sua durata eterna è piuttosto il suo pieno possesso di se stesso, la sua azione sussistente. Tra l'eternità divina e la limitazione temporale del creato c'è ancora qualcosa di diverso: l'altro *eón*, l'altro secolo, proprio dell'altro mondo.

Concludiamo: una volta di più, per i greci la creazione è un vestigio della Trinità. Le cose esercitano il loro essere per l'operazione causale dello Spirito Santo; questi le porta a realizzare la loro immagine esemplare che è nel Figlio, e ad unirsi alla fonte dell'essere che è nel Padre, dal quale hanno ricevuto la loro stessa realtà, attraverso il Figlio e nello Spirito Santo. È lo stesso che si tratti di singole cose o del cosmo: è l'idea escatologica della storia del cosmo, di cui parleremo più avanti.

VI. DEIFICAZIONE

Accanto a questa effusione creatrice con cui produce le cose, Dio ha realizzato una seconda effusione *ad extra*. Se vogliamo trovare un nome generico per designarla, la chiameremo deificazione. Propriamente parlando, la deificazione non è la creazione. Nella creazione si producono cose diverse da Dio; nella deificazione Dio dà personalmente se stesso. È un'effusione donante fatta alla creazione. Vista dalle creature, è una loro unificazione con la vita personale di Dio. In tal modo si completa il ciclo dell'amore estatico divino. Nella Trinità, Dio vive; nella creazione, produce cose; nella deificazione le eleva per associarle alla sua vita personale.

La deificazione così intesa ha due momenti perfettamente distinti. In un primo senso, Dio stesso fa di una natura creata, l'uomo, la natura del suo stesso essere personale, considerato metafisicamente. Quest'unità metafisica sovrastanziale e personale è la realtà di Cristo. Questa effusione deificante è chiamata *Incarnazione*. Però - secondo momento - per mezzo di Cristo, gli altri uomini ottengono una partecipazione della loro vita personale alla vita di Dio: è la *Santificazione*. Di conseguenza, la Santificazione è un

prolungamento dell'Incarnazione. I teologi la chiamano deificazione accidentale, perché non costituisce la persona dell'uomo, ma si limita ad elevarla alla vita personale di Dio. Di fatto, è ciò che più propriamente si suole chiamare deificazione. Però, non poche volte gli stessi Padri greci usano il termine come espressione generica della deificazione dell'uomo, includendo Cristo.

Diciamo subito che nella mente di San Paolo l'intera creazione materiale non è estranea a questo processo. In qualche modo vi è coinvolta. In definitiva, dunque, si può ben parlare, in senso lato, della deificazione come termine o complemento dell'intero ciclo dell'amore estatico in cui consiste l'essere di Dio.

1. Incarnazione

Il primo grande stadio della deificazione è costituito dal dono metafisico della stessa persona divina ad una natura umana. Naturalmente, la persona incarnata è soltanto quella del Figlio. Però, nella concezione greca della Trinità, le tre persone si reclamano a vicenda. Da qui la loro collaborazione personale nell'Incarnazione. Come vedremo, per i greci non è un'arbitrarietà il fatto che sia appunto la persona del Figlio l'unica che formalmente ha preso carne umana.

San Paolo esprime il fatto complesso dell'Incarnazione di Cristo in molti passi. Eccone alcuni: "...facendoci conoscere (*gnorísas*) il mistero della sua volontà - che si è proposto con il fine di realizzarlo nella pienezza dei tempi: che siano ricapitolate (*anakephalaiósasthai*) in Cristo tutte le cose, che sono nei cieli e sulla terra" (*Ef. I, 9-10*). "Il quale (=Cristo) esistendo già in forma (*morphé*) di Dio, non volle trattenere avaramente per sé l'essere uguale a Dio, ma spogliò se stesso prendendo forma di schiavo, fatto a somiglianza degli uomini e trovandosi in figura d'uomo. Si abbassò facendosi obbediente fino alla morte, e morte di croce, per la qual cosa Dio lo innalzò e gli diede grazie con un nome che è al di sopra di ogni altro nome" (*Phil 2, 6-9*). "Rendete grazie a Dio Padre, che ci ha reso degni di aver parte all'eredità dei santi nella luce, che ci strappò al potere delle tenebre, e ci trasportò nel regno del Figlio del suo amore, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati. Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, perché in Lui fu creato tutto quanto esiste nel cielo e sulla terra, il visibile e l'invisibile, i troni e le dominazioni, i principati e le potestà. Tutto è stato creato per mezzo di Lui e per Lui; ed Egli stesso è prima di tutto; e tutto si sostiene in Lui. Egli è il capo del corpo della Chiesa; è il principio, il primogenito tra i morti, affinché sia Lui ad occupare il primo luogo tra tutte le cose, perché Dio volle far abitare in Lui tutta la pienezza e per mezzo di Lui riconciliare con se stesso tutte le cose, pacificando col sangue della sua croce tanto quelle che sono sulla terra quanto quello che sono nei cieli" (*Col. I,12-20*).

Da questi passi, che ho trascritto letteralmente e che ho giustapposto intenzionalmente, affinché risaltasse meglio la loro eccezionale densità teologica, ci interessa estrarre, per il nostro tema, tre questioni centrali. In primo luogo, la radice dell'Incarnazione. San Paolo risponde con un'idea di capitale importanza: il mistero della volontà di Dio. In secondo luogo, in che cosa consista Cristo. La risposta è racchiusa in una sola parola: Cristo è pienezza, *pléroma* dell'essere divino. Infine, qual è la sorte della creazione a seguito dell'esistenza di Cristo? Lo indica un altro termine greco: *anakephalaiósasthai*, ricapitolazione totale in Cristo.

1. In primo luogo, *la radice dell'Incarnazione: il mistero della sua volontà*. Non ci riferiamo al motivo che l'ha suscitata (il peccato di Adamo o la glorificazione delle creature), ma allo scopo stesso dell'Incarnazione nel seno dell'essere divino. I Padri greci, fedeli alla loro concezione personalista, senza appropriazioni di nessun tipo, intendono questo scopo in un modo, se mi si consente l'espressione, trinitario. Il Padre decide il dono dell'essere divino all'uomo. Questa sua decisione, come tutto ciò che c'è nel Padre, è espressa nella persona del Figlio. Perciò, se Dio deve farsi uomo e manifestarsi all'umanità e farla vivere della sua vita divina, è congruente che sia la persona del Figlio quella che s'incarna. Nel Figlio c'è l'espressione e la definizione stessa dell'essere divino, come abbiamo visto. Così San Paolo ci dice che nel Figlio sono nascosti tutti i tesori della *sophía* e della *gnôsis* (Col. 2,3). Nascosti, soltanto per gli uomini. Cristo è la verità teologica del Padre. Infine, ciò che il Padre vuole comunicare, e che è il Figlio, lo realizza lo Spirito Santo, che ci manifesta che Cristo è la persona del Figlio e, pertanto, l'espressione dell'essere di Dio nascosto nel Padre. Da qui risulta chiara la stessa *perikhóresis* divina nell'Incarnazione. Lo Spirito Santo assegna a una natura umana una persona divina. È la concezione, e la personificazione, soprannaturale di Cristo. Ciò che viene fatto è la persona divina dell'uomo, l'Incarnazione del Figlio, e il risultato è il ritorno della natura umana all'essere divino nascosto nel Padre, in ultimo e intimo amore. È la glorificazione di Cristo. In quanto questa decisione è nascosta nel Padre, l'Incarnazione è mistero. Il Figlio è l'espressione esplicita e vivente di questo mistero, la sua rivelazione ad opera dello Spirito Santo.

Questa è la radice dell'Incarnazione, a cui allude San Paolo nei passi citati.

2. *La rivelazione del mistero: la persona di Cristo*. È importante notare che, per i Padri greci, i modi d'essere di Cristo sono sempre interpretati in funzione di questa concezione di Dio come azione pura, e della Trinità come vita divina con cui si realizza e si afferma una sola natura. Hanno sempre visto la natura a partire dalla persona. Ebbene, tutta la loro cristologia è dominata da quest'idea.

San Paolo ci dice che Cristo è *pléroma*, pienezza di tutto l'essere divino nell'umano. La stessa idea appare con altre parole nell'epistola agli ebrei (1,

2-3). Se si analizza questa pienezza, i testi paolini ci presentano tre modi di esistenza in Cristo.

a) *La sua preesistenza divina*. Come Figlio di Dio, "ha fatto i secoli", secondo la frase dell'epistola agli ebrei, cioè è al di sopra del tempo, è eterno, è Dio. Questo suo essere gli è conferito dalla sua generazione eterna, che l'epistola esprime con tre concetti: è "Figlio" (*hyiós*), "irradiazione del Padre" (*apaúgasma*), sua "impronta" (*kharaktér*). Nell'epistola ai filippesi lo chiama *morphé*, forma. Esprime la natura ontologica del *kharaktér*: l'impronta dell'essere stesso. Non ci dilunghiamo sull'argomento. Indichiamo soltanto che la parola *morphé*, nel vocabolario tecnico greco, significa la configurazione intrinseca, la natura di una cosa, ciò che le dà la sua essenza reale. Pertanto, il testo paolino dice semplicemente che, nella sua preesistenza divina, il Figlio non è un effetto di Dio, ma ne possiede in modo identico la natura. Però si distingue accuratamente *morphé* da *eikón*. L'*eikón* è una proprietà personale del Figlio in quanto tale, invece *morphé* esprime la sua natura divina: la forma o modo di essere che Dio ha in ragione della sua deità, o come dice immediatamente: *tó einai ísa theôí*.

b) *La sua esistenza storica*. "In questi giorni ultimi ci ha parlato attraverso il Figlio". Nell'epistola ai filippesi ci dice che "prese forma di schiavo", trovandosi in figura (*skhéma*) di uomo. Qui *morphé* ha il significato già spiegato: il Figlio di Dio assunse il modo d'essere dell'uomo, assunse la natura umana. Tuttavia, la parola "figura" precisa di più il significato del pensiero paolino. "Figura" (*skhéma*) significa propriamente il modo di comportarsi, il modo d'essere, a differenza di *morphé*, che indica piuttosto la natura in astratto. Così, per esempio, Cristo trasfigurato e glorificato non cessa di avere la stessa natura umana che aveva sulla terra, ma la sua figura è diversa. San Paolo, dunque, indica che il Figlio ha preso la natura umana, e inoltre si è fatto individuo umano come tutti gli altri della sua epoca, ambiente e condizione. È l'espressione del carattere nello stesso tempo umano e storico di Cristo. Il testo si potrebbe parafrasare così: il Figlio prese la natura umana, come quella di un uomo qualunque. Ciò che gli permise questa esistenza fu l'Incarnazione, per opera dello Spirito Santo.

c) *La sua esistenza gloriosa*. "Erede di tutte le cose". Lo innalzò al di sopra di tutto. La gloria trasforma l'intera umanità di Cristo, compreso il suo corpo, e questa umanità riceve lo splendore della sua gloria tornando al Padre, che è Dio come Lui. E quanto esprime San Paolo: "seduto alla destra del Padre" (*Col. 3,1*). Ciò che di fatto ha conferito a Cristo questo suo modo di essere è stato la sua morte e risurrezione.

Queste tre dimensioni dell'essere di Cristo non sono che tre aspetti dell'essere di Dio come amore estatico: la generazione eterna, l'Incarnazione, la morte e la resurrezione. Per questo, in San Paolo non sono semplicemente giustapposte lungo il tempo, ma sono espresse come il dispiegamento di un'azione unitaria, almeno in ciò che si riferisce all'Incarnazione e alla glorificazione.

Accantoniamo momentaneamente la glorificazione. Neppure è necessario insistere ancora sulla generazione eterna, se non per sottolineare

che, nella concezione di San Paolo, Cristo ha natura divina. L'importante è notare che nell'espressione paolina questa natura è, in un certo senso, il corollario della personalità divina di Cristo. Questo è il punto affermato con maggiore energia dall'Apostolo. Per San Paolo, Cristo è il Figlio stesso di Dio. Pertanto non può non averne la natura divina, perché la filiazione della seconda persona non è una produzione efficiente, ma una generazione immanente. Su questo punto, i Padri greci hanno seguito imperturbabilmente, in mezzo alla confusione delle parole e alle polemiche, la loro via personalista: Cristo è il Figlio di Dio, quindi *ha* natura divina.

Tutto il problema cristologico s'incentra dunque sulla sua esistenza storica come uomo e come Dio. Si tratta di un mistero rivelato; sarebbe inutile pretendere evidenze. Però, presupposta la rivelazione, l'uomo può tentare di precisarne il senso. San Paolo lo esprime plasticamente: "Prese" (*labón*) natura umana, "spogliò" (*ekénosen*) se stesso. Due espressioni che debbono essere prese in modo assolutamente congiunto, e che insieme esprimono la natura dell'Incarnazione.

In primo luogo, spogliò se stesso; allude alla natura divina. È chiaro che non si tratta di cessare di essere Dio, tanto più che lo stesso testo ci dice che non volle conservare gelosamente per sé il suo "essere uguale a Dio". Ciò di cui si tratta, dunque, non è di cessare di essere Dio, ma di comunicare la sua divinità alla natura umana. Tuttavia, c'è un certo spogliarsi, perché in questa comunicazione non interviene formalmente la natura divina. È ciò che indica l'altra espressione: prendere, assumere la natura umana. Poiché in questa assunzione si lascia da parte (se mi si consente l'espressione) la natura divina, il suo risultato non può significare che questa si converta in una natura umana. L'unico elemento che si conserva identico è il soggetto: il Figlio è colui che prende le proprietà e le doti umane. Nel farlo, dunque, sembra quasi che restino in sospeso le sue proprietà naturali divine. Uno stesso soggetto, quando si dirige verso Dio, lascia in sospeso le proprietà umane; quando si dirige verso queste, lascia in sospeso le divine. Però aggiungiamo immediatamente che si tratta di tutto tranne che di una sospensione; perché questo prendere e spogliarsi ha un senso rigorosamente ontologico, e non meramente attributivo, e pertanto questa sospensione non cessa di essere un modo di dire. Ciò che lo spogliarsi esprime formalmente è che l'Incarnazione non è una mescolanza o emulsione della natura divina con quella umana, né la produzione di una terza natura con il concorso delle prime due. Fu l'errore della gnosi, del manicheismo e del monofisismo. D'altra parte, il prendere non è una semplice denominazione esterna. Questo fu l'errore adozionista e nestoriano. E un'assunzione rigorosamente ontologica. Consiste nel fatto che il soggetto: "Figlio di Dio", in quanto Figlio, è veramente e identicamente questo giovane israelita figlio di Maria; e, reciprocamente, questo giovane israelita è realmente ed effettivamente il Figlio di Dio personale, senza che le due nature si mescolino.

L'Incarnazione consiste, dunque, nel fatto che il "prendere" è di tal fatta che il suo soggetto fa realmente e ontologicamente "suo" quanto vi è in una natura umana singolare, cosicché si possa dire con la stessa verità che il

Figlio ha natura di Dio e che ha questa natura umana singolare. Quest'identità di soggetto per due nature, che rende possibile la verità formale delle due proposizioni precedenti, è ciò che San Giovanni Damasceno ha chiamato "comunicazione di proprietà". Ricordiamo ora una nozione che abbiamo trovato varie volte. In ogni ente personale, la natura è ciò che si ha, ciò che si é. Però, ciò *che si è* lo è sempre di *qualcuno*, che è *quello che ha* la natura. Solo in virtù di questo ha senso parlare dei *miei* atti, della *mia* vita, della *mia* natura singolare. L'essere, dicevamo, è sempre unità con se stesso, intimità metafisica. Però, un'intimità attiva, in cui l'azione, ripetiamo, non è l'operazione di una facoltà, ma il carattere stesso dell'essere. Orbene, negli esseri personali, quest'unità non consiste soltanto nel fatto che le loro doti, le loro facoltà *nascano* (*physis*) da una unità vitale, ma anche nel fatto che nel loro nascere, ciò che è nato è *mio* e non *si dà* semplicemente in me. Questo essere mio è ciò che chiamiamo personalità metafisica. Per i greci, quest'unità personale è primaria. Partendo da essa vedono nella natura ciò in e con cui si realizza una persona, la cui realizzazione consiste in quell'"essere-mio" proprio di quanto si produce in me. Per questo posso dire che sono io che produco i miei atti naturali. Però, la ragione per cui questi atti sono naturali è diversa dalla ragione per cui sono io a produrli, nel senso di persona. Gli atti sono miei perché *questa* natura è personale, perché io sono il mio "*me*", e perciò posso dire "io". Nel caso del Figlio di Dio, la comunicazione di proprietà descrive precisamente questa situazione. Il Figlio, come natura divina, non può comunicare sostanzialmente con nulla. Però, la sua nota personale, e qui sta il mistero, è ciò *a cui appartiene quanto vi è* in una natura umana singolare. Visto a partire da Dio: la persona del Figlio "realizza" la sua personalità divina in natura finita singolare, nel senso che si conserva in modo identico come Dio nel soggetto che ha quella natura umana come sua. Così, Riccardo di San Vittore distingueva in ogni essere personale le due dimensioni: ciò che si è (*quod sistit, sistencia*) e una relazione d'origine (l'*ex* da cui mi viene la mia natura). Quando si tratta dell'uomo, quest'origine è causale; quando si tratta di Dio, è la sua stessa "ex-sistenza", ha di per sé la sua natura. Ebbene, quando si tratta di Cristo, la persona divina ha questa natura singolare umana, perché il Figlio la "prende" attivamente su di sé. Questa relazione del prendere è ciò che si è chiamato *assunzione*. La natura singola di questo giovane israelita è assunta dalla persona del Figlio, in modo tale che questa persona è principio di sussistenza non solo per la *morphé* divina, ma anche per questa *morphé* umana. In Cristo, la deificazione significa assunzione. Ora comprendiamo il significato del testo paolino. Il prendere significa assumere. Ma significa assumere soltanto personalmente, lasciando intatta la natura divina; e questa quasi sospensione della natura divina, nell'atto di assumere quella umana, è lo spogliarsi; in un certo senso, la persona del Figlio rinuncia a realizzarsi solo in una forma divina. Come risultato, ciò che quest'uomo concreto Gesù è e fa, è di Dio, in senso ontologico, è divino. Se introduciamo il termine intimità, nel senso tante volte indicato, come espressione dell'ultima stessità sussistente dell'essere personale, potremmo

dire che in Cristo la sua natura e i suoi atti, benché naturali e umani in via di principio, sono iscritti in una intimità divina.

Per evitare ogni equivoco, insisto ancora una volta sul fatto che questo carattere attivo dell'essere non è identico all'atto di una volontà. E qualcosa di precedente. L'aver confuso le due cose portò Eutiche a ritenere che la persona di Cristo fosse costituita dalla volontà divina e pertanto che in Cristo c'era una sola volontà: fu l'errore monotelita. Non è così; l'essere come azione non ha nulla a che vedere con una facoltà operativa. In questo caso, la volontà appartiene alla natura e non alla persona. Io voglio, nello stesso modo in cui io penso o io mangio. E in nessuno di questi tre casi io sono il mio atto di mangiare, né il mio atto di pensare, né il mio atto di volere.

È chiaro che questa assunzione personale non è senza ripercussioni per le due nature che vi entrano in gioco, o almeno (in termini più precisi) per quella umana. Sarebbe un errore credere che la natura umana sia semplicemente giustapposta a quella divina. Non è che siano fuse: questo fu l'errore monofisita e gnostico nelle sue varie forme; però non sono neppure incomunicanti. La natura umana, in conseguenza della sua assunzione nella persona del Figlio, viene come immersa per immanenza in quella divina. Rimane *in* essa. È la *perikhóresis* delle due nature di Cristo. In essa viene espresso non il principio, bensì lo scorrere della vita intima di Cristo. Non si tratta soltanto del fatto che Cristo sia uomo e *inoltre* Dio, o viceversa, ma del fatto che la natura umana, percorsa e trasfusa da quella divina, viene come posta metafisicamente in questa, diretta e suppeditata ad essa.

Allora comprendiamo meglio il significato dell'Incarnazione. Lo Spirito Santo dà al Figlio una natura umana singolare, nella quale pertanto il Figlio si realizza e rivela il Padre, e nel far ciò porta questa sua natura umana a una vita metafisicamente infusa in quella dell'essere naturale del Padre, unita a Lui da un'*agápe* singolare. Questa fu l'Incarnazione come deificazione di un uomo mediante il dono dell'essere divino.

Alcuni Padri, come San Giovanni Damasceno, orientati alla lotta contro il monofisismo, preferirono partire da questa singolare unità di immanenza della natura umana in quella divina, per esporre il mistero dell'Incarnazione. Cristo è un uomo alla cui natura singolare è immanente la natura divina e che, di conseguenza, conduce una vita di unione intima e metafisica infusa in Dio, che sussiste personalmente nella persona stessa del Figlio. Non c'è dubbio che questa concezione, per molti versi, corrisponda di più alla mentalità greca. Però ho preferito arrivarvi partendo dal testo paolino stesso.

San Paolo precisa ancora di più il suo pensiero. Poiché la natura di Cristo è immanente in quella umana, Cristo dovrebbe presentare normalmente un aspetto particolare; tutto il suo essere naturale, corpo e anima, dovrebbe presentare a suo modo un aspetto trasfigurato dalla divinità. Cristo rinunciò a questo, e tale rinuncia venne ratificata precisamente nelle tentazioni messianiche descritte dai Vangeli. Adottò una concrezione storica; volle non solo avere una natura umana, ma anche averla nella figura normale di un uomo qualunque. Solo dopo la sua morte e

resurrezione prese la figura che naturalmente gli corrispondeva. E questa figura di una natura umana attraversata da quella divina è il suo essere glorioso. Torneremo subito su questo punto.

Sottolineiamo, come osservazione incidentale, la fecondità storica di questa dottrina dal punto di vista di una filosofia delle religioni. La propensione naturale dell'uomo a vedere dèi nelle cose visibili è stato il movente interno di tutte le religioni naturalistiche e antropomorfe. Il cristianesimo attaccò con veemenza questa idea. Dio non lo ha visto nessuno, ed è trascendente ed uno nella sua "natura". Però l'Incarnazione realizza gratuitamente ciò che vi è di realizzabile in questa propensione naturale. L'unico modo che un essere finito ha di essere Dio, è di esserlo soltanto al modo della sua sussistenza, e non per natura. In ogni naturalismo e in ogni antropomorfismo soggiace l'indistinzione tra natura e sussistenza. Una persona divina, invece, può divinizzare gratuitamente un singolo essere naturale. E un mistero trascendente, però per il Nuovo Testamento fu la realtà storica di Cristo¹⁰.

3. *Conseguenza dell'Incarnazione*: posizione di Cristo nella creazione. Secondo San Paolo, relativamente all'Incarnazione, Cristo ne è la ricapitolazione. E questo, in un primo senso elementare, come *compendio*: in Cristo si trovano l'essere divino e tutti gli strati della creazione. La ricapitolazione, però, ha un senso ancora più profondo: il modo in cui la creazione intera si trova in Cristo è di averlo per *capo*. Qui capo è un concetto che esprime la priorità di rango e il principio di subordinazione gerarchica: "Egli è prima di tutto". E questa priorità San Paolo la esprime in tre concetti:

a) Cristo è un "inizio" di tutto: "Tutto fu creato per mezzo di Lui". Conosciamo già il significato esemplare di questo inizio. L'epistola agli ebrei, in modo più plastico, dice: "Fece i secoli", cioè il mondo come tale. È l'idea della creazione vista dal suo versante esterno.

b) È un "termine": "Tutto è stato creato per Lui".

c) È un "fondamento": "Tutto si sostiene in Lui", cioè tutto acquista in Lui consistenza.

Questa triplice priorità autorizza San Paolo a chiamare Cristo "primogenito della creazione": nel duplice senso di superiore e anteriore ad essa. Questa anteriorità non è certo quella di un trascorrere cronologico, ma riguarda il principio della temporalità in quanto tale.

¹⁰ È essenziale che la storia delle religioni venga elaborata con metodi teologici, e non solo archeologici o filologici. Il caso della divinizzazione degli agenti naturali o degli uomini non è unico a questo riguardo. L'idea di Sacramento, confrontata con la magia o con i riti di altre religioni, è diversa. Ma il metodo deve essere usato sistematicamente, e si deve estendere a tutti gli aspetti delle religioni. Rimanga il tema per un'altra occasione.

Però, con l'idea di capo, San Paolo pensa anche al Cristo glorioso. A seguito della sua morte e resurrezione, Cristo acquista la sua glorificazione. Ricordiamo che la *dóxa*, lo splendore o risplendenza, è una qualità intrinseca di Dio. La scarsità dei dati neotestamentari su questo punto giustifica la prudenza con cui bisogna trattare il problema. I Padri greci gli dedicarono molta attenzione, proprio a causa delle loro lotte con gnostici e manichei, per i quali la salvezza dell'uomo ha un senso fisico. I Padri sottolinearono, naturalmente, l'aspetto spirituale del problema, ma insistendo sul fatto che la natura fisica, d'accordo con la dottrina neotestamentaria, partecipa di questa deificazione. È un dato rivelato, sia per ciò che riguarda Cristo, sia per ciò che riguarda l'umanità; è il dogma della resurrezione della carne. Però, il fatto che Cristo abbia già un corpo glorioso indica che, per San Paolo, la ricapitolazione ha un ultimo significato escatologico. Nel corpo glorioso di Cristo è la radice di una glorificazione che sarà comunicata all'uomo e all'intera creazione naturale. Forse può servire per questo problema la distinzione tra *sóma* e *sárx* cui abbiamo alluso in precedenza. Il *sóma* esprime la presenza reale e circoscritta di un essere esteso nello spazio. Ciò che chiamiamo materia è l'ente che ha questo modo di essere somatico. Nell'uomo, questa materia è *sárx*, carne. Ma con ciò non è detto che la materia non possa avere diversi modi di essere *sóma* o, con termini paolini: una stessa *morphé* può presentare varie figure, *skhémata*. Se intendiamo per *sárx* il nostro modo attuale, si comprende che i Padri greci, seguendo San Paolo, chiamino il nostro corpo *sóma sarkikón*, corpo carnale. Ma lo stesso *sóma* può avere il carattere somatico determinato da una trasfigurazione della materia ad opera dello spirito, *pneuma*: il corpo ha allora un'altra figura, che San Paolo e i Padri greci chiamarono *sóma pneumatikón*, corpo spirituale o, se si vuole, corpo glorioso. Ma il come di questo stato fu lasciato dal Nuovo Testamento alla speculazione degli uomini. Nel Nuovo Testamento viene riferito il fatto della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor. Lo si descrive come splendente: è l'idea di *phós*, della luce come espressione della gloria di Dio, della sua *dóxa*. Come abbiamo già detto, sarebbe stata la figura normale del corpo di Cristo, se l'uomo non avesse peccato. A causa del peccato rinunciò a questa figura e adottò la figura suscettibile di sofferenza dell'uomo storico. Con la resurrezione e ascensione di Cristo, si realizza la figura del suo essere glorioso. Grazie ad essa è a capo della creazione non solo come suo compendio, né solo come sua suprema perfezione, ma come realtà tipica ed esemplare: per Cristo, e al modo di Cristo, la creazione intera tende ad una trasfigurazione futura e aspira ad essa.

Riassumendo, dunque, in Cristo il Figlio di Dio si realizza in una natura umana. È la deificazione suprema di una creatura. Dio fa dono della sua persona per assumere in essa una natura finita. Però lo fa per ottenere, attraverso questa deificazione sostanziale, la deificazione degli altri nomi, per comunicazione accidentale: è ciò che chiamiamo *santificazione*.

2. Santificazione

Nell'effusione divina costitutiva dell'Incarnazione, Dio dà il suo essere personale a una natura umana. Per suo mezzo ha voluto comunicare la sua *vita* alle persone umane, e questa comunicazione lascia in esse l'impronta della natura divina; è la *kháris*, la grazia. Anche a costo di essere insistenti, ricorderemo ancora una volta che i Padri greci affrontano il problema da un punto di vista attivo: la *vita divina* imprime nell'uomo la sua *impronta*, e da questa emerge la *vita soprannaturale* del cristiano, all'unisono con la vita trinitaria di Dio. Ecco il famoso testo di San Paolo: "Non avete ricevuto uno spirito di schiavitù per vivere ancora nel timore; ma avete ricevuto uno spirito di adozione filiale (*hyiothesía*) in cui invochiamo Abba, Padre! Questo stesso spirito è testimone, insieme al nostro spirito, che siamo figli (*tékna*) di Dio. Orbene, se siamo figli, siamo anche eredi, eredi di Dio e coeredi di Cristo" (*Rom.* 8, 15-17).

San Paolo presenta la nostra deificazione in essenziale parallelismo con la deificazione di Cristo. Possiamo, dunque, porci le stesse tre questioni centrali che ci siamo posti a proposito di Cristo. Qual è la radice della nostra deificazione? Cristo. In che cosa consiste? Nella grazia. Qual è la posizione della deificazione nella creazione? Il corpo mistico della Chiesa. Per ragioni metodologiche, tratteremo prima il secondo punto.

1. *La struttura della deificazione: la grazia.* San Paolo lo ha espresso chiaramente: la deificazione dell'uomo consiste in una filiazione adottiva. Lasciamo momentaneamente da parte il termine filiazione, che costituisce l'essenza stessa del problema. Cominciamo con l'aggettivo: si tratta di una filiazione di carattere adottivo. Però, questa espressione è equivoca. Tratta dal vocabolario giuridico, significa soltanto la costituzione di tutti i diritti inerenti a una persona considerata *come* se fosse un figlio reale ed effettivo. Tuttavia, nella nostra filiazione divina c'è qualcosa di più: "Guardate l'amore di cui il Padre ci ha dato mostra, facendo sì che siamo *chiamati* figli di Dio e che lo *siamo*" (I Gv. 3, 1). Dunque, nel nostro caso il termine "adottivo" ha un senso proprio soltanto nella sua dimensione negativa: non siamo figli di Dio come lo è Cristo, dotato di filiazione naturale. Però cessa di essere applicato, e lascia in penombra la dimensione positiva del problema perché, tuttavia, per San Paolo *siamo* figli di Dio. La cosa è indicata chiaramente nelle sue espressioni. Senza forzare eccessivamente il senso dei termini, la differenza di sfumature nel testo citato è significativa: abbiamo uno spirito che mette gli uomini nella condizione di figli (*hyiothesía*), è l'elemento, adottivo della filiazione; però gli uomini sono *tékna*, discendenti di Dio.¹¹ Il pensiero di San Paolo indica, dunque, chiaramente il problema. Mentre Dio

¹¹ Nel mondo greco latino l'adozione era espressa anche come una "rigenerazione", una "rinascita", *palingenesía*. Allora risulta ancor più chiaro ciò che vogliamo dire parlando della nostra filiazione divina, secondo San Paolo.

ha deificato Cristo dandogli il suo stesso essere personale divino, deifica gli altri comunicando loro la sua vita, che deposita in essi un'impronta della natura divina: è ciò che la grazia possiede di "essere". Poiché quest'impronta procede da Dio stesso, per via di impressione ed espressione formale, è una somiglianza con la natura divina, e pertanto, nel ricevere una natura deiforme, siamo realmente figli di Dio. La deificazione dell'uomo è reale ma, se si vuole, accidentale: è qualcosa di aggiunto all'essere umano, ma non è costitutivamente suo: è questo che giustifica il nome di *kháris*, grazia.

San Paolo usa questo termine situandolo, in un certo senso, nella duplice prospettiva dell'Antico Testamento e della *koiné* ellenistica. In entrambi i casi, il termine grazia include almeno quattro accezioni fondamentali: il grato, il gratuito, il gradito (nel senso di grazia e favore benevolo) e la gratitudine (nel senso di azione di grazia). L'Antico Testamento associa all'idea di grazia quella di fedeltà, verità e vita, e introduce la metafora della luce. San Paolo, con sfumature personali, usa termini greci che traducono quelli dell'Antico Testamento, ma insiste in modo più particolare sul senso di "dono gratuito di Dio", e su quello di "essere grati a Dio". Al momento non ci interessa che la gratuità. È un dono gradito della vita personale di Dio. Aggiungiamo che gratuito non significa arbitrario o fortuito, ma semplicemente: non dovuto alla struttura dell'essere creato in quanto tale. Non significa fortuito, tant'è che la grazia, per San Paolo, trasforma il cosmo intero e lo colloca in un nuovo *eón*.

I Padri greci intesero questa comunicazione della vita dal punto di vista della *perikhóresis* trinitaria. Il Padre ha inviato il Figlio; e attraverso di Lui infonde lo spirito nell'anima umana. Lo Spirito Santo produce la presenza del Figlio, che imprime all'uomo il suo essere divino, attraverso il quale vive in amore rivolto verso il Padre. Si comprende già da ora che l'impronta che il Figlio produce nell'anima è un *eikón*, un'immagine e una *homoíosis*, una somiglianza di Dio, perché ciò che è proprio e personale nel Figlio è l'essere *eikón* del Padre. La Trinità, dunque, inabitava nell'uomo, riproducendo in modo partecipativo la sua struttura. Sant'Ireneo lo esprimeva con queste parole: "Il Padre si rivela in tutto ciò: lo Spirito Santo opera; il Figlio coadiuva, e il Padre lo approva; con tutto questo, l'uomo viene perfezionato nella salvezza" (*Ad. H.* 20, 6). "Il Padre ci concede per mezzo del Figlio la grazia della rigenerazione nello Spirito Santo. Il Figlio, a sua volta, conduce al Padre, e il Padre lo fa partecipe dell'incorruttibilità" (*Dem.* I, 5, 7). Sant'Atanasio lo ripete: "C'è una grazia che, venendo dal Padre, attraverso il Figlio, si compie nello Spirito Santo". Poiché la vita eterna non consiste che nel partecipare della vita di Dio, è naturale che i Padri greci vedano nella grazia la gloria iniziata, e nella gloria, la grazia in atto perfetto. Lo stesso testo paolino lo esprime in un modo inequivocabile: attraverso la grazia siamo già nella gloria (*en dóxei*), però a questo "ora" appartiene un "verso", verso la gloria (*eis dóxan*) (2 *Cor.* 3, 18). Torneremo in seguito su quest'idea.

Il problema consiste ora nel precisare cos'è questa *kháris*, questa grazia. Da questo dipende il significato del dono della vita divina.

Una prima cosa risulta chiara: in una forma o in un'altra, la Trinità opera, e pertanto risiede nell'animo del giusto. Questa inabitazione è il primo contenuto della grazia. Poiché è la vita stessa di Dio, i latini la chiamarono *grazia increata*. La conseguenza è chiara: l'uomo si ritrova *deificato*, ha in sé la vita divina, a seguito di un dono gratuito. Il suo effetto è immediato. L'uomo vive per la fede (*pístis*) e per l'amore (*agápe*) personale verso un Dio tripersonale. È la *dynamis theoû* in noi (termine usato anche nelle religioni misteriche ellenistiche)¹². Il Figlio era la *dynamis* del Padre, e per questa *dynamis* portataci dallo Spirito Santo ci immergiamo nell'abisso della Paternità. Così ci dice sinteticamente San Cirillo di Alessandria: "Grazie alla partecipazione di questo Spirito... siamo chiamati dèi, non solo perché siamo trasportati alla gloria soprannaturale, ma anche perché abbiamo già Dio che abita e si è versato in noi".

Però questo non è che un aspetto della grazia, derivato dalla sua gratuità. Tuttavia le ultime righe indicano già l'altro aspetto della questione. Questa inabitazione della Trinità nell'uomo ne fa un essere *gradito* a Dio. Non solo lo fa sembrare tale, o fa che per un atto di divina benignità Dio sia accondiscendente verso l'uomo, ma ci fa *essere* realmente graditi. Pertanto include una trasformazione interiore non solo nel nostro modo di *operare*, ma anche nel nostro modo di *essere*. In che cosa consiste questa trasformazione del nostro essere? È ciò che propriamente giustifica il nome di deificazione.

L'inabitazione della Trinità imprime nell'uomo qualcosa che trasforma il suo essere. San Paolo è esplicito su questo punto. Con una terminologia forse topica nel suo tempo, San Paolo chiama la ricezione della Trinità "rigenerazione e rinnovamento" (*palingenesía, anakáinosis, Tit. 3, 4-7*). A differenza di Cristo, che è Dio personalmente, nel senso sopra spiegato, l'uomo lo è soltanto per "ri-generazione". Sant'Ireneo usa l'espressione "diventare Dio" (*Deum fieri*). "Dio, dice Sant'Atanasio, si è fatto uomo perché l'uomo si facesse Dio". E San Cirillo di Alessandria esprime questa stessa idea: "...finché si formi Cristo in noi. E si forma Cristo in noi per lo Spirito Santo che ci riveste con una certa forma divina (*theían tina morphósin*)". Conosciamo già il senso dell'espressione "forma": l'inabitazione della divinità ci attribuisce una certa conformazione divina nella nostra stessa natura. Per questo è *theiósisis, theopoiésisis*, divinizzazione: non solo perché *viviamo*, ma perché *siamo* come Dio.

Un termine corrente negli ambienti religiosi ellenistici servì a San Paolo per esprimere quest'idea: la grazia è un *indumento mistico* (*endyo, ependyo* compagno costantemente nella penna di San Paolo, *Gal. 3, 27; 2 Cor. 5, 2*). Sant'Ireneo lo chiama stola di santità. Il termine, dicevo, era più o meno

¹² Si ricordi l'uso, a volte generico, del termine *dynamis*, applicato tanto al Figlio quanto allo Spirito Santo. Nell'espressione *dynamis Theoû* si può vedere: ricevere la forza di Dio. Orbene, questa è l'opera dello Spirito Santo, ma il suo contenuto, l'operato, è formare il Figlio nell'uomo. *Dynamis* è dunque preso qui in senso lato.

corrente nelle iniziazioni ai misteri ellenistici. Rivestire l'indumento era convertirsi in qualcosa di separato dalle cose e riservato a Dio, qualcosa di sacro (*sacratus*). Nel Nuovo Testamento questa conversione ha un senso radicalmente diverso da quello dei misteri ellenistici. Tuttavia, il carattere operante, e non semplicemente simbolico, dell'indumento risulta inserito nel significato formale del termine. Il suo uso nel Nuovo Testamento mostra chiaramente che la grazia ci fa essere in un modo divino. Questo indumento, infatti, fu spiegato come una luce; Cristo, ci dice il prologo del quarto Vangelo, è "la vera luce che illumina ogni uomo". Orbene, per i greci la luce non era solo chiarore. Il chiarore è lo splendore che irradia dalla luce; ma la luce stessa è una sostanza speciale (*trítion tí*, un terzo genere di cose, la chiamava Platone). Da qui l'idea del *vestimentum lucis*, della veste di luce. Così si spiega l'ammonimento di San Paolo agli Efesini: "Camminate come figli della luce". Orbene, conosciamo già il significato teologico e ontologico della luce nei Padri greci e nel Nuovo Testamento, solidali su questo punto con gli scritti dell'ultima epoca del giudaismo. La luce ha la particolarità di *rendere* colorato il corpo illuminato. Il colore, diceva già Aristotele, è la presenza luminosa del foco nelle cose. Ne deriva che Dio, come luce, nell'illuminarci ci imprime come un indumento la sua natura luminosa espressa nel colore. Questa è la *morphósis*, la conformazione di cui parlava San Cirillo, e che deriva dalle stesse parole di San Pietro: "Resi partecipi della natura divina" (*theías koinonóí physeos*, 2 Pt. I, 4).

L'idea di partecipazione ritorna lungo tutto il Nuovo Testamento. I Padri greci esprimono adeguatamente quest'idea con la parola *héxis*, abito. Non significa costume, ma modo di comportarsi: una seconda natura, una riconformazione stabile della nostra stessa natura umana. La *dóxa*, la gloria che diffonde l'essere divino e che è nel Figlio, tocca l'uomo e gli imprime il suo colore. Poiché il colore non esiste senza la luce, né viceversa, neppure può esistere questa riconformazione senza la presenza attuale della vita trinitaria nell'uomo, né viceversa. Da qui il nome di *grazia creata* con cui i teologi hanno designato questa qualità divina acquisita dall'uomo. L'idea della luce e del colore sono più che semplici metafore. Fin da Platone sono servite da intuizione sensibile per l'ontologia. Lo abbiamo già visto all'inizio di queste note. La presenza della luce nelle cose non significa una trasmutazione di queste in quella. È soltanto la pura presenza del foco luminoso nella cosa, senza identificazione formale con essa. Si ricordi ora che insistevamo sul fatto che l'idea di causalità dei Padri greci è perfettamente di carattere formale. Non si tratta di un'informazione sostanziale ma della presenzialità diffusiva della causa nell'effetto in virtù della causalità stessa. La causa è tipo e l'effetto copia. E aggiungiamo che, secondo i casi, questa presenzialità formale può avere modi diversi. Qui ne abbiamo uno. La presenza di Dio nelle creature, in ragione della creazione, non è la stessa cosa della sua presenza trinitaria in ragione della grazia. Però si tratta sempre di una relazione da tipo a copia, o da sigillo a impronta. Questo servi ai Padri greci nella loro polemica contro la gnosi. La deificazione dello gnosticismo è una *krásis*, una mescolanza di nature. Né in

Cristo né in alcun essere si dà, né si può dare. Però la trascendenza di Dio è compatibile con la sua presenza per causalità formale, nel senso descritto.

Se ora prendiamo in considerazione questo *habitus*, la grazia creata in se stessa, i Padri greci la designano con un'espressione energica. Sant'Atanasio la chiamava *sphragís*, sigillo o impronta della Trinità: "Il sigillo del Figlio si imprime in modo tale che il sigillato ha la forma (*morphé*) di Cristo". La partecipazione alla Trinità lascia nell'anima un sigillo; è la conseguenza di quella presenza. La partecipazione dell'anima è una somiglianza della Trinità. Per i Padri greci, in una o nell'altra misura e significato, ogni effetto è immagine della causa (*eikón*). Però l'immagine può somigliare di più o di meno all'immaginato. Ebbene, attraverso la grazia, l'essere iconale dell'uomo si perfeziona fino al grado supremo di una vera somiglianza (*homoíosis*). Allora, l'essere iconale dell'uomo diventa plenario: è immagine e inoltre somiglianza di Dio. E col ricevere questa natura divina siamo realmente figli di Dio: è la deificazione reale. Ricordiamo ora che l'*eikón* è una proprietà personale del Figlio. Allora comprenderemo in modo del tutto preciso il significato attivo della partecipazione dell'uomo alla Trinità. Lo Spirito Santo forma nell'anima umana il Figlio, impronta in cui è depositata la somiglianza con l'essere di Dio, che ci immerge nel Padre. Per questo, San Cirillo chiamava l'infusione della grazia: "formazione di Cristo in noi". Sant'Agostino lo diceva in modo lapidario nella sita famosa frase: "Il cristiano è un altro Cristo".

Di rigore, dunque, non è che la grazia, come somiglianza naturale con Dio, attragga a sé la Trinità, ma piuttosto esprime il fatto che la Trinità permane nell'anima del giusto, conferendogli una seconda natura deiforme. Però, ripetiamolo, in questa implicazione tra la grazia e la Trinità ogni persona ha una funzione propria e definita. È una somiglianza attiva e dinamica, come lo è l'essere stesso di Dio. Non si tratta semplicemente di una fotografia in cui ogni tratto stia a sé e di per sé, ma è piuttosto l'immagine vivente che si va tracciando nell'anima come precipitato della vita trinitaria in essa.

Da qui risulta che la grazia non è una qualità che si limita a stare qualificando. È una qualità dell'essere vivente ed è, di conseguenza, viva essa stessa. Per i greci, l'impronta non si può separare dalla, circuminsessione trinitaria. Tant'è vero che lo stesso San Paolo chiama la grazia *dynamis*. Orbene, già lo abbiamo visto, il Figlio è la *dynamis*, il potere e la perfezione espressa del Padre come infinitamente vitale. E pertanto, la grazia è in sé stessa una *dynamis* partecipata che ci immerge nel Padre. Nei greci non bisogna vedere l'inabitazione trinitaria a partire dalla grazia, ma la grazia a partire dall'inabitazione trinitaria. Come nella processione delle persone divine si raggiunge (per così dire) l'atto puro dell'unica natura divina, così, secondo i greci, nel giusto la grazia è il precipitato della vita divina, che produce, per presenza formale, la nostra completa assimilazione a Dio. La natura umana di Cristo, come abbiamo visto, è immersa in quella divina. In noi non è così. Ma per la grazia c'è un'inserzione della nostra vita intera in Dio. È ciò che San Giovanni ha

espresso con la metafora dell'innesto. Il possesso della grazia, pertanto, parlando rigorosamente, è una vita soprannaturale conseguente alla nostra deificazione. Ne deriva che la grazia possa essere maggiore o minore e lo stato di grazia più o meno perfetto. I greci non hanno mai separato la grazia dalla vita soprannaturale. La vita soprannaturale consiste nella fede e nell'amore con il Padre, prodotti in noi dall'impronta della natura divina che c'imprime il Figlio ad opera dello Spirito Santo. La distinzione tra la grazia e la virtù fu opera soltanto della teologia latina.

Per intendere ora il luogo occupato da questa deificazione in ciò che potremmo chiamare ontologia generale dei Padri greci, ricordi il lettore le prime nozioni esposte in queste pagine; ricorderà che il fondo ultimo delle cose, per i greci, è la primaria unità attiva, il loro *bene*. Da esso emergono le loro potenze, come espressione esplicita della loro ricchezza interna, e da esse procedono gli atti con cui si afferma e si attualizza pienamente l'unità che è nel fondo. In questa unità con se stessi, in questa intimità si compie l'essere di ogni cosa. Abbiamo visto come questa struttura è un'immagine creata dell'essere di Dio. Ebbene, l'azione della Trinità converte, dalla sua radice, questa immagine in somiglianza; per così dire, rifà da un punto di vista superiore i tratti di quest'immagine, li arricchisce e li eleva fino a fare dell'immagine una perfetta somiglianza. In tal modo, per l'azione dello Spirito Santo, viene infusa l'immagine del Figlio nell'unità intima e ontologica dell'uomo: è ciò che la mistica medievale chiamò il *fondo abissale dell'anima*. Perciò, il *bonum* radicale dell'uomo si converte in qualcosa di particolarmente grato a Dio. È l'ultimo significato della grazia: il grato, che è il buono. Pertanto, la forma personale dell'unità, che è l'amore dell'*agápe*, si converte in unificazione del nostro stesso essere con Dio Padre, attraverso l'amore. Per questo S. Giovanni ha potuto dire che la vita eterna è nell'amore. E in quello splendido inno metafisico e teologico, che San Paolo dedicò ai Corinzi, si dice: "L'amore non viene mai meno"; è eternità.

Questo carattere metafisico di bontà soprannaturale è il significato della parola *hágios*, santo. Da qui il nome di grazia santificante. Poiché per l'Antico e il Nuovo Testamento solo Dio è santo (si ricordi il Trisaghios di Isaia), comprenderemo che la santità non designa una semplice qualità morale, ma un abito teologico e metafisico: è la deificazione stessa.

Lo stesso risultato si ha prendendo la cosa dal suo lato negativo: il peccato. Solo due parole per non allungare a dismisura queste note. Il peccato, *hamartía*, non è la semplice mancanza morale. Il peccato è qualcosa di reale, ha la realtà di una privazione della grazia, conseguente, se si vuole, ad una malizia della volontà. E poiché la grazia è qualcosa di entitativo, lo è anche il peccato come privazione: prima che malizia, il peccato è macchia. Ugualmente a ciò che accade nella grazia, i greci, seguendo San Paolo, videro nel peccato qualcosa che a suo modo colpisce l'universo intero.

In questa struttura, l'interpretazione dei Padri greci, per variegata che sia, afferma unanimemente il carattere ontologico, e a suo modo anche cosmico

della deificazione. Perciò per loro, dal punto di vista di Dio, l'ontologia che noi chiameremmo razionale non è che l'ontologia comune di Dio nelle sue produzioni *ad extra*. La deificazione è l'ontologia soprannaturale. Però lo è di fatto, benché senza alcuna esigenza, ma solo per pura liberalità. Dio ne ha fatto uso per l'Incarnazione. Ne deriva che per i Padri greci non esiste che una sola ontologia: l'ontologia integrale dell'essere finito.

Perciò conviene dissipare la falsa immagine che la parola "soprannaturale" può suscitare nelle menti. Sembrerebbe trattarsi di una sovrapposizione o stratificazione di due entità. Questo è falso. Il prefisso "sopra-", *hypér*, indica soltanto che il suo principio è trascendente e gratuito. Però non significa che la grazia sia una sorta di doccia. Anche l'espressione "indumento" può dare adito a questo errore. Ma l'idea della luce riporta le cose nella loro giusta dimensione. Proprio per essere un terzo genere di realtà, la sua caratteristica è la penetrabilità (mi riferisco naturalmente all'idea dei greci). La luce non agisce sui corpi nello stesso modo di un frammento di materia su un altro. Agisce trasformandone il loro essere intero. Ebbene, come nell'Incarnazione la natura umana non è semplicemente giustapposta a quella divina, ma assunta dalla personalità del Figlio, è immersa in quella divina, così, analogamente, la grazia assorbe, per così dire, l'uomo intero in una unità suprema e trascendente. Da qui il grave errore consistente nel confondere la santità con la perfezione morale. Chiaramente, proprio perché la grazia include una presenza della vita trinitaria e produce una vita soprannaturale nell'uomo, la sua azione è essenzialmente morale, se per morale si vuole intendere che include una perfezione cui è necessaria una cooperazione della volontà libera, a differenza di ciò che fu la grazia per gli gnostici: un frammento di sostanza divina che opera di per sé, indipendentemente dalle disposizioni morali. Non si tratta di questo. Senza un minimo di perfezione morale non c'è grazia. Ma, reciprocamente, la perfezione morale non potrebbe mai essere né ottenere la grazia. È qualcosa che deriva da un principio trascendente. Più ancora, per il fatto di trattarsi di una vita soprannaturale nell'*agápe*, nell'amore, la vita naturale stessa si trova soggetta a imperativi etici che derivano specificamente dalla vita soprannaturale. Questo implica contemporaneamente la possibile inadeguatezza tra il possesso della grazia e il grado di perfezione morale di colui che la possiede. Senza un minimo di perfezione morale, dicevo, non c'è grazia. Però c'è solo con questo minimo, il quale implica il sostanziale della perfezione morale, ma non la sua pienezza. È il punto in cui si inserisce la teologia del perdono e della riparazione, in cui qui non possiamo entrare.

Se vogliamo ridurre ad una formula adeguata questa concezione della grazia deificante, possiamo prendere la definizione di Ripalda: "La grazia è un essere divino che rende l'uomo figlio di Dio ed erede del cielo".

2. *La radice della deificazione: il mistero sacramentale.* Nei testi più volte citati, e in altri passi ancora, è espressa l'idea che la santificazione dell'uomo procede da Cristo. L'incarnazione non ha avuto luogo che per

deificare l'uomo. È, dunque, un processo unico: il mistero della volontà del Padre abbraccia, in Cristo, l'umanità intera, in quanto unita a Lui. Per questa unione, per questa presenza di Cristo negli uomini, la nostra santificazione è il termine ultimo del grande *mystérion* della volontà del Padre. Perciò San Paolo chiama quest'unione, molte volte, mistero, senz'altra aggiunta. I latini tradussero la parola *mystérion* con *sacramentum*, espressione che appare in Tertulliano e la cui origine è sommamente discutibile. Il difetto di questa traduzione sta nell'equivoco che può suscitare. Si può pensare che indichi i sette sacramenti della Chiesa. Che questo significato non sia escluso dal mistero lo vedremo immediatamente; però il significato primario della parola non si riferisce formalmente a questi sette sacramenti. Basti ricordare l'espressione "sacramento della Chiesa", per comprendere che dietro i sette sacramenti soggiace un senso più radicale. Dunque conserveremo inizialmente il termine greco *mystérion*.

La parola sacramento indica per noi anzitutto un'azione. Ebbene, non è questo il significato primario della parola mistero. Il mistero come tale non è un'azione da parte dell'uomo. Al contrario, è una sorta di realtà in cui è introdotto chi ne partecipa. Solo così si comprendono le espressioni comuni, non esclusive del Cristianesimo: essere iniziato ai misteri, essere illuminato nei misteri, ecc. Se utilizziamo l'idea di causalità, essenziale in questo problema, dovremo rivolgerci anzitutto alla causalità formale. Il mistero è qualcosa cui partecipa l'iniziato, il quale, per il fatto di parteciparne, subisce un'intrinseca trasmutazione. Il contenuto del mistero è integralmente e intimamente presente in ciascuno di quelli che vengono iniziati alla sua partecipazione. Quando si tratta del cristianesimo, il contenuto del mistero non è altro che la nostra deificazione: il mistero è la deificazione stessa. Però bisogna aggiungere qualcosa di più: il mistero è la deificazione stessa, però nel modo reale ed effettivo in cui è stata ottenuta. Di per sé, Dio avrebbe potuto deificare l'uomo in infiniti altri modi diversi: però di fatto lo ha fatto tramite l'Incarnazione e, all'interno di questa, tramite quell'atto di Cristo cui l'Incarnazione era esclusivamente diretta e per il quale ha meritato la deificazione degli altri uomini: il suo sacrificio redentore. Ne deriva che il contenuto della parola mistero indichi la partecipazione dell'uomo al sacrificio redentore di Cristo. Questa presenza di Cristo in ciascuno di noi è appunto il mistero nella sua perfezione ultima.

San Paolo ha chiamato quest'unione *sôma*, corpo, e questo per due ragioni. Anzitutto perché in virtù di questa presenza siamo ciò in cui si riceve Cristo come principio della vita della Grazia; e abbiamo già visto che è chiamato *sôma*, corpo, quell'ambito materiale in cui il principio vitale si espande e si realizza; in questo senso il carattere somatico del mistero procede, in un certo modo, dalla nostra stessa condizione somatica. Però è *sôma* ancora più profondo. La deificazione è stata ottenuta da Cristo attraverso la sua passione e morte, dunque grazie a qualcosa che ha riguardato formalmente il suo stesso *sôma*. Poiché secondo un'espressione paolina la deificazione produce nell'uomo la morte dell'uomo vecchio e la generazione di quello nuovo, la nostra umanità naturale svolge,

relativamente all'azione deificante di Cristo, la stessa funzione misteriosa che aveva svolto in Cristo: una sorta di passione analogica attraverso cui nasce il principio soprannaturale della grazia¹³. Per la nostra unione alla passione e morte somatiche di Cristo, questa unione con Lui riceve più propriamente il nome di *sôma*. Poiché il sacrificio redentore di Cristo è il grande mistero, del quale parla San Paolo, anche la sua presenza sacrificale in noi ha carattere di mistero. Il che spiega l'espressione paolina secondo cui il nostro *sôma* è mistico. Mistico non significa metaforico. È un modo della realtà. Ricordiamo che la causalità formale ha molti modi. In Cristo suscettibile di soffrire, la sua azione redentrice aveva un carattere che, per intenderci, possiamo chiamare storico. Nel mistero della deificazione umana è interamente presente il contenuto dell'azione redentrice, però in ciò che ha avuto di mistero, e ugualmente in forma di mistero, non nella sua forma puramente storica. Non insistiamo ora troppo sul fatto che ciò che è formalmente presente di Cristo nel mistero deificante è l'integrità formale del modo della sua opera redentrice: è sufficiente che vi sia una partecipazione in essa. Questo giustifica in ogni caso che l'espressione corpo mistico abbia un significato reale. Si comprende allora il significato più concreto dell'iniziazione al mistero; significa prender parte al sacrificio redentore di Cristo. Per questo sacrificio, che fu l'atto formale in cui si è consumata la santificazione dell'umanità, perché è stato l'atto formale attraverso cui il Dio santo si comunica all'uomo mediante è la grazia, San Paolo chiama il Cristo *hágios*, santo. Agli effetti della deificazione, la santità risiede primariamente e formalmente nell'atto radicale di Cristo che fu il sacrificio al Padre. Nell'epistola agli ebrei, in accordo con le restanti epistole, questo sacrificio viene presentato come supremo atto sacerdotale di Cristo, che offre la sua stessa vita in cambio della redenzione umana. Fu il suo supremo atto cultuale. L'essenza del culto è il sacrificio. Per esso Cristo fu chiamato santo, e per la stessa ragione la nostra realtà somatica e mistica ha un carattere di realizzazione cultuale: il nostro corpo mistico è santo perché è cultuale. In questo senso, San Paolo chiama anche Chiesa il *sôma*. Però (e questa almeno fu l'interpretazione dei Padri greci) Chiesa non significa primariamente un'organizzazione gerarchica, ma la presenza vitale di Cristo in ogni uomo, per il suo sacrificio redentore. Perciò si dice che la Chiesa è santa: significa che consiste formalmente nel riprodurre in modo mistico il supremo atto cultuale e sacerdotale di Cristo. Per questo culmina nel Sacrificio della Messa. L'aspetto gerarchico è essenziale alla Chiesa, ma è derivato dalla presenza in essa di Cristo, come principio vitale, per il suo sacrificio.

Nel mistero sacramentale così inteso abbiamo dunque il grande mistero paolino nella sua ultima manifestazione e concrezione. Ricordiamo ora la vita trinitaria, della quale la nostra deificazione non è che una partecipazione

¹³ Da qui il significato metafisico e originario della "mortificazione".

formale, nel senso indicato. Nel suo disegno, Dio Padre è l'arcano della sua volontà, il mistero radicale. Cristo è la manifestazione di questo mistero, non solo nel senso che lo ha espresso col suo *lógos*, ma anche nel senso che lo ha realizzato con la sua Incarnazione e con la sua passione. Da qui deriva che la presenza di Cristo nel suo corpo mistico abbia questa duplice dimensione. Cristo è presente nella Chiesa con la sua Parola e con la sua Vita: come deposito della rivelazione e come fonte effettiva di deificazione sacramentale. In questo senso, Cristo è il sacramento radicale, il sacramento sussistente. Lo Spirito Santo realizza e conferma l'azione di Cristo, portando all'atto la sua duplice presenza nell'umanità: garantisce l'integrità del deposito rivelato, e compie in ogni uomo l'opera redentrice di Cristo, ratifica in atto la fecondità della sua passione. Così, dunque, la Chiesa nel senso di sacramento e la Chiesa nel senso di depositaria della rivelazione, sono radicalmente ed essenzialmente unite tra loro. Da qui deriva il carattere sociale e gerarchico della Chiesa. Però accantoniamo per ora questo secondo aspetto della questione.

Poiché qui stiamo indagando la radice prossima della nostra deificazione, dobbiamo naturalmente riferirci al mistero divino nel suo terzo senso: è la confermazione del mistero di Cristo in ciascun uomo, ad opera dello Spirito Santo. Come si realizza questa ratificazione della redenzione di ciascun uomo? Mediante un'azione dello Spirito Santo. È allora che la parola mistero acquista il senso di azione sacramentale, propria dei sette sacramenti. Ma con tutto ciò bisogna distinguere attentamente, nel sacramento inteso come azione, i due aspetti della causalità che si ripresentano ad ogni passo fin dall'inizio di queste pagine. Per i greci, l'aspetto efficiente della causalità è sempre subordinato all'aspetto formale. Ciò che è efficiente non ha altra missione che servire da veicolo all'irradiazione formale della causa nell'effetto. E in questa irradiazione, per i greci, si trova ciò che è propriamente causale. Applicato ai sacramenti, questo significa che le azioni sacramentali debbono essere intese dal punto di vista della partecipazione reale dell'uomo nella redenzione di Cristo, partecipazione che si produce in quelle azioni. Più ancora: queste azioni si chiamano sacramenti proprio perché in esse si realizza *il* sacramento; ma non sono primariamente e radicalmente sacramenti per ciò che hanno di azione efficiente.

Vediamo ora la struttura dei sacramenti così intesi. Sono anzitutto azioni materiali che rappresentano la passione e la morte di Cristo e che, ad opera dello Spirito Santo, riproducono realmente nell'uomo ciò che rappresentano. È ciò che si dice quando si afferma che i sacramenti contengono la grazia che producono. Vediamo allora chiaramente che tutto quanto vi è di azione nel sacramento è solo il veicolo esecutore di questa riproduzione formale. E poiché ciò che rappresentano e riproducono è l'opera redentrice di Cristo, risulta che i sacramenti, come presenza sacramentale o misteriosa di Cristo, sono azioni reali di Cristo.

A costo di risultare insistente, torniamo all'idea della *perikhóresis* trinitaria, che trova la sua ultima manifestazione *ad extra* nel mistero

sacramentale. Per un'azione deliberata di Cristo - è una questione di fatto - ci sono alcuni elementi materiali che servono da base e causa all'azione sacramentale. Ebbene, lo Spirito Santo prende la materia e, per l'efficacia *strettamente causale* (e non meramente occasionale) che le imprime, ci infonde Cristo, e con ciò ci conduce al Padre. Quest'azione trinitaria include i tre elementi essenziali di ogni sacramento.

a) *La causalità degli elementi materiali.* - L'acqua, il pane, l'olio ecc., sono gli elementi materiali che producono l'azione dello Spirito Santo. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che è la causalità reale e propria di questi elementi materiali a produrre l'effetto voluto dallo Spirito Santo. Perciò si è parlato molte volte di una analogia tra i sacramenti cristiani e certe azioni delle religioni ellenistiche. Però la differenza è essenziale. In primo luogo, nessuno di questi elementi ha efficacia per se stesso, per il suo essere naturale, ma solo per il carattere strumentale che possiede per l'intenzione superiore dello Spirito Santo. Questa leggera variazione è sufficiente a separare metafisicamente la causalità sacramentale da ogni sorta di magia o di teurgia. Ma, reciprocamente, sottolineiamo che, nella loro peculiare deformazione, queste pratiche delle altre religioni conservano qualcosa che è essenziale ad ogni vero sacramento: la causalità degli elementi materiali. In secondo luogo, questa intenzione dello Spirito Santo è vincolata all'elemento materiale come il simbolizzato al simbolo. Le azioni materiali nel sacramento significano simbolicamente ciò che si vuole produrre. Qui, però, sta la seconda differenza con ogni presunto sacramento pagano: il simbolismo degli elementi sacramentali non è un simbolo naturale, ma un simbolo soprannaturale espresso nella formula rituale: il mistero della redenzione di Cristo. In definitiva, i sacramenti sono simboli che significano qualcosa. Però non dimentichiamo che in questa simbolizzazione è essenziale la causalità reale degli elementi materiali. In una parola, i sacramenti sono simboli efficaci di ciò che significano.

b) *La presenza di Cristo.* Ciò che lo Spirito Santo opera è proprio la perpetuazione di Cristo in noi. Dopo ciò che si è detto in precedenza non sarà necessario insistere sul fatto che questa presenza equivale in definitiva alla grazia. Abbiamo già visto in precedenza il senso dell'implicazione e dell'unione di questi due termini. Qui, però, è necessario ricordare ancora il modo speciale in cui i Padri greci hanno affrontato il problema della grazia. I latini sono stati propensi a vedere nella grazia un effetto che fa seguito all'opera redentrice di Cristo, e che per la sua interna qualità attrae verso di noi la fecondità del suo sacrificio. I Padri greci si collocano piuttosto nel punto di vista della causalità formale. La grazia sacramentale è la partecipazione sacramentale dell'uomo alla redenzione. Pertanto, la redenzione non opera solo come una causa efficiente e meritoria che, realizzata a suo tempo, si perpetua soltanto nei suoi effetti, ma opera come qualcosa che ha realtà attuale, anche se con un suo contenuto e un modo puramente misterioso. È ciò che viene ancora espresso nella liturgia latina,

quando si dice che ogni volta che si riproduce questo mistero (la messa) si compie l'opera della nostra redenzione. Ciò non vuol dire che al sacramento e al sacrificio della messa rimanga indifferente l'evento del Calvario. Il sacramento non è che una partecipazione di quell'atto, e pertanto solo da esso riceve il suo valore e la sua efficacia. Però questo non impedisce che ciò che il sacramento produce sia, in una forma o nell'altra, una "riproduzione" di quanto è accaduto nel Calvario. Il simbolo efficace, che ad opera dello Spirito Santo produce ciò che significa, riproduce in forma di partecipazione l'opera redentrice di Cristo. Qualche teologo contemporaneo ha tentato di fare un passo in più. Dal momento che, attraverso l'azione sacramentale, partecipiamo dell'opera redentrice di Cristo, è innegabile che questa sia presente in qualche modo in ciascuno di coloro che ricevono il sacramento. Fin qui non c'è nulla che non sia la trascrizione letterale del dogma rivelato. Però, nella nuova concezione a cui alludo, la natura di questo modo è precisata ancora di più: ciò che è presente è il sacrificio redentore in tutta la sua integrità. In questa concezione, l'essenziale consiste nel distinguere due modi della presenza dell'opera di Cristo sulla terra. Uno è il modo radicale e se si vuole storico: è stato la nascita, la vita, la morte e la resurrezione di Cristo. Ma l'altro modo diverso, ed essenzialmente fondato su quello storico, però non meno reale di questo, è quello mistico, mediante la causalità formale ed esemplare. I sacramenti simbolizzerebbero la vita e la morte reali di Cristo, e nella loro grazia sacramentale produrrebbero la presenza e la riproduzione di questa vita e morte sotto speci mistiche. Da qui è derivata un'interessantissima interpretazione del battesimo e dell'eucaristia come riti sacramentali. Non approfondiamo la questione. L'abbondanza di prove documentali, soprattutto di Padri greci, non impone una conclusione apodittica a favore di questa teoria. È stato fatto osservare, e a ragione, che i Padri greci parlano soltanto di una partecipazione nell'opera redentrice di Cristo; concluderne che quest'opera redentrice sia presente per esemplarità, *in tutto il suo dispiegamento*, nell'effetto sacramentale, è una conclusione, logica se si vuole, ma che non è formalmente contenuta nella patristica greca. Tuttavia, aggiungiamo che solo una distanza millimetrica la separa da questa conclusione: evidentemente, lo spirito, i concetti e le espressioni dei Padri greci convergono asintoticamente verso questa interpretazione¹⁴.

¹⁴ Sarebbe stimolante paragonare questa concezione della causalità dei sacramenti, con la teoria della causalità intenzionale proposta da Billot. In quest'ultima, l'aspetto efficiente della causalità è sempre subordinato a quello indicativo o intenzionale. Orbene, la relazione intenzionale, soprattutto quando è efficace, è piuttosto di tipo formale. Forse la teoria di Billot, sviluppata in questa direzione, mostrerebbe una fecondità insospettata. Ma non faccio che dare una timida indicazione, come una mera suggestione. Sarebbe necessario uno studio più particolareggiato del problema. Rimanga come compito per i teologi di professione.

c) *La vita soprannaturale con il Padre.* Mediante la nostra partecipazione nell'opera redentrice di Cristo, partecipiamo della sua funzione sacerdotale. Con essa offriamo al Padre, in forma di riproduzione, il sacrificio del Figlio, e uniti a Lui meritiamo la vita eterna. L'essenza della vita soprannaturale è questo dialogo culturale, sacrificale dell'uomo con Dio, attraverso la sua unione con Cristo. È essenzialmente *religione*.

Perciò, come, dicevo all'inizio, per San Paolo sacramento e Chiesa sono due dimensioni congeneri. Sono i sacramenti a formare la Chiesa, e la Chiesa è, se si vuole, il mistero sacramentale di Cristo.

Da qui deriva il secondo aspetto della Chiesa come organizzazione gerarchica: la Chiesa, in questo senso, rappresenta la forma visibile della deificazione dell'universo.

3. *Conseguenza della deificazione.* Come abbiamo visto, per la grazia sacramentale ottenuta siamo figli di Dio, perché possediamo la sua stessa natura per partecipazione. Ricordiamo ora, secondo quanto si diceva all'inizio, che ogni ente finito, per la sua stessa natura, in virtù del suo stesso essere, ha in primo luogo un'unità con se stesso. Per la grazia, abbiamo una vita soprannaturale che ci conferisce un certo modo di intimità superiore, ancorati all'eternità. In secondo luogo, ogni ente finito è unito in modo ugualmente primario alla fonte dell'essere. Abbiamo già visto che per la grazia possediamo una vita soprannaturale per fede e per amore, che ci immerge nel Padre. Infine, in virtù della sua stessa natura, ogni ente finito è unificato con gli altri della sua stessa specie. Quando si tratta di esseri inanimati, questa unità è semplicemente un raggruppamento per *classi*. Negli esseri viventi, abbiamo qualcosa di più: unità di *generazione*. Però le persone hanno un tipo superiore di unificazione; per la loro stessa natura, ogni uomo è personalmente rivolto agli altri, in modo che questi non sono semplicemente "altri", ma "*prossimi*". Ebbene, torniamo alla grazia. Per il fatto di essere immagine di Cristo, ogni uomo è rivolto agli altri in Cristo. È ciò che rigorosamente si chiama *charitas*, carità. Facciamo però attenzione ad evitare l'equivoco di prendere l'espressione in senso esclusivamente etico. Per San Paolo, l'elemento decisivo dell'unità interpersonale cristiana è il fatto che si trova fondata e appoggiata alla grazia, in Cristo. Ed è questo che dà a tale unione un carattere in un certo senso metafisico. Perché alla carità, come elemento della volontà, fa da radice la carità come situazione metafisica in cui previamente ci troviamo installati ad opera di Cristo. Poiché la grazia è l'impronta di Cristo nel nostro essere personale, che si trova socialmente rivolto agli altri, risulta che la grazia di Cristo include costitutivamente la deificazione della dimensione sociale dell'uomo. In ultima analisi, ciò che San Paolo ha chiamato Chiesa è la totalità umana dei fedeli così intesa. Ma, come abbiamo indicato, per lo stesso San Paolo, la Chiesa così intesa deriva dalla Chiesa come espressione dell'unione di ogni fedele con Cristo. Non si tratta, dunque, in primo luogo, di una semplice organizzazione, ma di una vera unità vitale che si diffonde e si struttura

organicamente per la presenza reale e mistica di Cristo come principio e fonte della grazia. San Paolo, intese anche in questo senso il nome di *kephalé*, capo della Chiesa, con cui designa Cristo. Cristo non è solo principio di vita per *ogni* uomo, né per *tutti* gli uomini, ma per il *genere umano* unitariamente considerato. In Cristo risulta vitalmente unificata l'umanità intera, nello stesso modo in cui è contenuta nel primo uomo per generazione. Al concetto di "capo", nel pensiero paolino, corrisponde l'essere non solo principio di vita, ma di una vita organicamente unificata. Il principio vitale si espande, e nell'espandersi "plasma" la diversità dei membri, li "articola" una volta plasmati, e li "mantiene" compatti, una volta articolati (*Col. 2, 19; Ef. 4, 16*). In questi tre aspetti si attualizza il principio vitale inteso come unificante. Così, esser capo equivale a essere principio di "essere-corporeo". In questo senso la Chiesa intera è anche un corpo mistico dove Cristo opera vitalmente come suo capo. Se si vuole è la parte visibile della presenza reale di Cristo sulla terra.

In tal modo, attraverso la deificazione si produce l'ultima e integrale unità ontologica dell'essere umano in comunità con gli altri: "*ut consummati sint in unum*"; "*sed unos* come il Padre e lo siamo uno". È l'unità ontologica della Trinità *ad extra*. Lo Spirito Santo è l'*enérgeia* di Dio; per questo realizza e mantiene la Chiesa; con l'azione dello Spirito Santo la Chiesa riceve la presenza di Cristo nella sua duplice forma di depositaria della rivelazione e di dispensatrice dei sacramenti; e attraverso di essa Cristo porta gli uomini al Padre. Sarò con voi, disse Cristo, fino alla consumazione dei tempi. È l'aspetto sociale della *perikhóresis* trinitaria, essenziale alla deificazione, secondo il Nuovo Testamento. La Chiesa rappresenta la deificazione della società umana attraverso la presenza reale e misteriosa di Cristo. In questo punto si inserisce la dimensione storica della Chiesa, come accadeva trattandosi della vita di Cristo. La *perikhóresis* trinitaria abbraccia la società umana non solo nella sua struttura sociale, ma anche nel suo dispiegamento storico e temporale. Il mistero della volontà del Padre ha cominciato a compiersi ad opera dello Spirito Santo in tre fasi successive. Nella prima si avvia, in forma preparatoria, la rivelazione del disegno nel Figlio. Ma appunto perché in questa fase il disegno non è ancora rivelato, i Padri greci hanno visto in tutto l'Antico Testamento, in un certo senso, la religione del Padre. Con la vita storica di Cristo, lo Spirito Santo porta a termine la manifestazione formale del mistero. E a partire da questo momento, con la costituzione della Chiesa, lo Spirito Santo porta gli uomini al Padre attraverso il Figlio. La consumazione di quest'opera sarà la consumazione dei tempi. È allora facile a San Paolo intendere il giudizio che l'intera storia merita. Rimproverò gli ebrei di non aver visto il Figlio di Dio in Cristo, e di conseguenza di non aver conosciuto il Padre. Rimprovererò agli infedeli di tutti i tempi futuri di non credere nella Chiesa, cioè nello Spirito Santo, e pertanto di non aver creduto né nel Figlio né nel Padre. Per San Paolo, il non credere nella Chiesa ha un senso parallelo a quello della sua dottrina trinitaria sulla Chiesa: il non credere è una specie di

perikhóresis negativa; è una negazione della Trinità stessa nella sua operazione deificante.

Quest'unità deificante dell'amore è già una realtà, come abbiamo appena visto. La vita eterna, e pertanto la gloria, è già una realtà. Ma, come il principio della vita, non è che in germe. La sua conferma e la sua pienezza visibile, in possesso indefettibile della Trinità sarà la vita eterna nella gloria, dopo la morte. In questa, l'unione dell'essere umano in amore con se stesso, con gli altri e con Dio, sarà assicurata. E con ciò il ritorno di tutte le creature, e specialmente dell'uomo, a Dio. Come abbiamo visto, in effetti San Paolo insiste nel fatto che la causalità esemplare di Cristo glorificato è fondamento e modello di glorificazione di tutta la creazione visibile, e all'interno di questa dell'uomo intero con il suo stesso corpo: è l'idea della resurrezione della carne. In un certo senso, l'Incarnazione riguarda il cosmo intero. Con l'incarnarsi del Figlio, questo *eón*, questo secolo, ha ricevuto il suo *pléroma*, la pienezza dei tempi. Perciò il secondo *eón*, la vita eterna, è già iniziato nel cosmo. Con l'avvento di Cristo si produrrà la consumazione dei secoli e il dominio esclusivo dell'altro *eón*, della vita eterna.

Riassumiamo. In Dio, come amore effusivo, l'estasi procede alla produzione di una vita personale in cui sussiste l'atto puro della sua natura: è la Trinità. Il suo essere effusivo tende a esteriorizzarsi liberamente in due forme. Prima, "naturalmente", producendo cose distinte da Lui: è la creazione. Poi, "soprannaturalmente", deificando la sua creazione intera in un'Incarnazione personale in Cristo e una comunicazione santificatrice nell'uomo attraverso la grazia. Per questa deificazione, che riguarda in qualche modo l'intera creazione, questa torna ad associarsi alla vita intima di Dio, ma in modo diverso: in Cristo, con una vera circuminsessione della natura umana in quella divina, nell'uomo, con un possesso estrinseco ma reale di Dio; negli elementi visibili, con una trasfigurazione gloriosa.