

Salvezza e grazia come divinizzazione in Oriente e Occidente

Fin dall'inizio nei nostri simposi abbiamo voluto evitare punti controversi di teologia. Abbiamo preferito invece trattare temi di spiritualità presenti nelle tradizioni e culture proprie della chiesa orientale e occidentale. Dopo le prime incertezze, con nostra grande sorpresa, ci siamo accorti che le nostre due tradizioni possiedono una ricchezza di spiritualità in comune che, nonostante i secoli di separazione, manifesta in maniera inequivocabile le nostre comuni radici.

Tuttavia parecchi di noi si accorgevano che nonostante i punti in comune, presso i nostri colleghi ortodossi esisteva talvolta un malesere di fondo. Per alcuni di loro parlare di santità, di contemplazione, di ecclesialità... presupponeva che le due tradizioni possedessero almeno una dottrina comune intorno alla grazia attraverso la quale l'uomo può unirsi a Dio, quindi santificarsi, contemplare Dio, quindi averne l'esperienza, viverne la dimensione ecclesiale e così via. Essi però sapevano che così non era. I nostri colleghi ortodossi sanno che la tradizione occidentale invece di parlare di divinizzazione parla di grazia creata, invece di parlare di energie increate parla di un *habitus* inerente all'anima.

D'altra parte la grazia costituisce la salvezza in atto; ragione per cui la dottrina sulla grazia è direttamente legata anche alla concezione soteriologica che professa ciascuna tradizione. Ora si sa che, almeno nel campo dell'insegnamento scolastico, esistono delle differenze tra l'oriente e l'occidente, differenze che influiscono anche sul modo di vivere in pratica l'ideale cristiano.

A ben considerare le cose, tuttavia, nonostante la drammatizzazione e l'ingigantimento di queste differenze da parte di alcuni teologi, nei mistici cristiani le differenze non sono alla fine così nette.

Certo l'intento di questo simposio non è di risolvere questi problemi, un proposito simile sarebbe presuntuoso ed utopico. Se si

pensa che, finora, non c'è mai stato un serio tentativo di discutere insieme la dottrina palamita delle energie increate e che l'imperatore Giovanni VIII Paleologo, durante il Concilio di Firenze, prevedendo l'impossibilità di risolvere questo problema, aveva proibito di discuterlo sebbene alcuni vescovi greci l'avessero richiesto¹, è fuori luogo pensare che noi in questo simposio vogliamo affrontare e risolvere questo problema.

I nostri sforzi più realisticamente sono indirizzati a presentare all'altro con onestà le proprie posizioni ma lontani da polemiche e da pregiudizi.

Tenendo presente questi presupposti, l'intento di questa nostra introduzione è di sottolineare fin dall'inizio che le differenze sulla grazia e la salvezza nelle due grandi tradizioni cristiane vanno situate soprattutto sul piano dell'insegnamento astratto e non tanto nella grande esperienza degli autentici mistici dell'uno e dell'altro mondo cristiano.

A questo proposito presenteremo prima uno *status quaestionis* dello sviluppo dottrinale della grazia intesa come comunione con Dio identificabile con la salvezza stessa. In seguito descriveremo brevemente l'esperienza mistica di questa unione con Dio che ne fa Palamas da una parte e alcuni mistici latini suoi contemporanei dall'altra, per concludere che questa esperienza è quasi identica in tutti questi autori.

Dalla «divinizzazione» alla «grazia creata»

Il problema che ha sempre occupato i credenti in Dio è di sapere che rapporto esistesse tra le creature e il loro Creatore. Questo rapporto determina anche la *salvezza* dell'uomo. La natura del rapporto Dio-uomo dipende dall'idea che una comunità o un singolo si fa di Dio e dell'uomo stesso, cioè dipende dalla risposta che dà alle domande fondamentali, chi è Dio e chi è l'uomo.

I cristiani posseggono una rivelazione sulla natura di Dio e dell'uomo in comune. Essi basano la loro relazione con Dio e quindi la loro salvezza sulla rivelazione che Gesù Cristo ha fatto di Dio. Il Dio della salvezza rivelatoci da Gesù Cristo è il Dio Trinitario la cui essenza intima è la *comunione amorosa* delle tre Persone e la salvezza,

¹Cf. *Mémoires du grand ecclésiarque Syvestre Syropoulos*, ed. V. Laurent, Roma 1971, 293.

come è contenuta nel Nuovo Testamento, è collegata con la stessa vita trinitaria, è la *comunione con Dio Trinità fonte della Vita*.

Per indicare questo concetto di salvezza esisteva una parola classica nella patristica greca: «deificazione» (*theopòiēsis*) che aveva insito il senso passivo di ricevere come dono la natura di Dio. Gregorio Nazianzeno rende comune un altro termine, che fino a quel momento era raro: «divinizzazione» (*theōsis*). Questo secondo termine sottolinea di più il concetto ontologico dell'essere immagine di Dio. Attraverso lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore l'espressione «divinizzazione» entrerà nella spiritualità e nella teologia bizantina e postbizantina costituendone una delle sue assi portanti.

Per il Papa Giovanni Paolo II la divinizzazione è una delle caratteristiche della Chiesa d'Oriente: «L'insegnamento dei Padri Cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nell'espressione di sant'Ireneo della fine del II secolo: *Dio si è fatto figlio dell'uomo, affinché l'uomo potesse divenire figlio di Dio*². Questa teologia della divinizzazione rimane una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale»³.

La divinizzazione non va considerata come una delle verità cristiane, anche se importante, ma il nucleo centrale del progetto soteriologico di Dio Trinitario, la verità fondamentale dell'economia della salvezza.

Infatti, poiché la Trinità Santissima è mistero di *comunione*, il Padre vuole, nella sua benevolenza, *irrorare per partecipazione* anche ad altri essere *creati* questa vita di comunione che è la sua. Questa sua *volontà* divina, eterna, *prima di tutti i secoli*, è chiamato da S. Paolo *progetto o piano* divino (*Ef. 1, 3-12*). La salvezza consiste proprio in questa partecipazione alla vita trinitaria attraverso l'economia dell'incarnazione (Dio si fa uomo affinché l'uomo diventi Dio) nella potenza dello Spirito. Il Padre vuole *salvare* l'uomo dal non essere comunicandogli la sua vita divina, per questo lo crea e fin dal principio riempie dal di dentro il vuoto ontologico della creatura umana costituendo l'uomo come sua immagine e somiglianza. Questa vita ci viene donata attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo.

In occidente l'espressione «divinizzazione» è usata meno frequen-

²*Adv. haer.* III, 10, 2.

³*Orientale lumen*, 6.

temente ma ciò è dovuto al fatto che si preferisce usare espressioni equivalenti come «filiazione divina», «inabitazione della Trinità nelle anime», «inabitazione dello Spirito Santo»⁴. Sant'Agostino è uno dei Padri latini che più spesso fa uso della parola «divinizzazione» e ne influenzerà anche la teologia latina posteriore⁵.

Gli storici del dogma non hanno difficoltà a concludere che la dottrina della divinizzazione o dell'inabitazione della Trinità nei giusti sia una verità che accomuna il cristianesimo orientale e occidentale.

Il problema si pose più tardi quando si trattò di specificare la natura di questa divinizzazione in rapporto alla grazia santificante. Si voleva da una parte salvare la trascendenza assoluta di Dio, dall'altra la vera salvezza dell'uomo, che consiste nella comunione con Dio stesso. Evidentemente il problema era antropologico e teologico insieme.

L'oriente possiede una visione più ontologica del rapporto Dio-uomo, questo rapporto tocca l'essere stesso dell'uomo; l'occidente, invece, per cultura e tradizione, ha una visione più funzionale di questo rapporto, tocca soprattutto l'agire dell'uomo.

Per l'oriente la divinizzazione tocca lo stesso essere dell'uomo già fin dalla creazione (l'uomo è creato a immagine di Dio, egli non *ha* l'immagine di Dio, ma *è* immagine di Dio). La tradizione greca faceva uso del concetto platonico di *partecipazione* per evitare il panteismo. Sarà più tardi Palamas ad affrontare in modo più sistematico questo problema con la dottrina delle energie increate distinte dalla sostanza di Dio.

Per l'oriente, quindi, la divinizzazione è la stessa grazia la quale per conseguenza non può essere che increata.

Nella scolastica latina veniva fatta una distinzione: Dio inabitante nell'anima non può che costituire la grazia increate, ma questa inabitazione viene fatta attraverso la grazia creata (espressione usata per la *prima volta* nel 1245), la quale come un *habitus* o *qualità* innalza

⁴E' sintomatico che nel nuovo *Dizionario di Mistica* a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI, Città del Vaticano 1988, non troviamo la voce «divinizzazione», ma «inabitazione».

⁵Cf. a proposito A. TURRADO, «Eres tempio de Dios (La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según S. Agustín)», in *Revista Augustiniana de Espiritualidad*, 7 (1966) 21-56; 203-231; 331-281; 8 (1967) 153-190, 363406; 9 (1968) 173-199; 10 (1969) 367-392; V. CAPANAGA, «La deificación en la soteriología augustiniana», in *Augustinus Magister*, II, París 1955, 745-754; V. CARBONE, *L'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo san Agostino*, Roma 1961; A. TRAPÉ, *San Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I, *Natura e Grazia*, Roma 1987, 21 9-250.

l'uomo al di sopra della sua natura facendolo *agire* soprannaturalmente. L'espressione *habitus*, di origine aristotelica, significa qui una *qualità costante e stabile* che perfeziona la natura umana e le sue facoltà portandole ad agire secondo i dettami del Vangelo.

San Tommaso nella *Summa theologiae* (1 Pars, quaest. 43, art. 3) parla della grazia increata che è lo Spirito Santo che abita personalmente nei giusti e solo i suoi doni sono chiamati «grazia creata». Per lui «la divinizzazione può essere solo una trasformazione e un perfezionamento a livello accidentale: essa sarà una *qualitas*, un *habitus entitativo*»⁶. In altri termini per l'Aquinate «la grazia in quanto partecipazione alla natura divina è una perfezione più alta della natura umana, ma essendo un *accidens* ha un modo di essere accidentale e non sostanziale. Ciò tuttavia è la conseguenza necessaria del fatto che solo in Dio la sua natura si identifica con il suo essere, solo in lui la divinità è sostanza... La divinizzazione dell'uomo implica due livelli fondamentali: quello della natura, trasformata dalla grazia *gratum faciens* e quello dell'intelligenza e della volontà, potenziate dall'*habitus* della fede, della speranza e della carità»⁷.

La teologia dell'Aquinate sulla grazia divinizzante non vuole mortificare la portata della nostra partecipazione alla natura divina, ma vuole evitare il panteismo e offre una spiegazione dentro il sistema filosofico aristotelico da lui adottato. Questa preoccupazione ben presto starà al centro della sensibilità dei teologi successivi a tal punto che quello che conta non è più il fatto che il cristiano attraverso Gesù Cristo nella potenza dello Spirito diventa Dio per grazia, ma il come «difendere Dio» dalle pretese di chi osa affermare che con la grazia «diventa Dio».

Tuttavia questa dottrina scolastica latina sulla grazia creata rimarrà, si può dire, a livello scolastico e non diverrà realtà vissuta nell'esperienza dei Santi e dei mistici occidentali. Il dramma sarà costituito dal fatto che gli inquisitori che dovevano giudicare dell'ortodossia di questi mistici, avevano come punto di riferimento solo la dottrina della «grazia creata» nella sua espressione più gretta e più lontana dagli insegnamenti patristici e da quelli stessi dei grandi dotti scolastici come San Tommaso, San Bonaventura e il Beato Duns Scoto.

I grandi mistici della chiesa cattolica si muovono dentro un'esperienza

⁶G. MANCA, *La grazia. Dialogo di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 86.

⁷MANCA, *La grazia*, 87. Per la numerosa bibliografia intorno a S. Tommaso e la grazia creata cf. lo stesso MANCA, *La grazia*, 308-3 15.

rienza totalmente differente da quella dei maestri delle scuole. Basti pensare alla teologia e alla spiritualità di Guglielmo di Saint-Thierry (1085-1148) basata tutta sulla divinizzazione dell'uomo derivante dall'intima unione con la Trinità Santissima⁸.

Ma è nella mistica del XIV secolo e specialmente in quella renana (sviluppata nella vallata del Reno), nel secolo cioè di Gregorio Palamas, che la dottrina della divinizzazione riprende il suo posto in occidente anche se con grande fatica e con incomprensioni da parte della chiesa ufficiale e specialmente dell'inquisizione. I grandi nomi di questo periodo sono:

Margherita Porete (1250/1260-1310), il Maestro (Meister) Eckhart (1260-1327), Enrico Suso (1295-1366), Giovanni Taulero (Johannes Tauler) (1300-1361).

Poiché Suso e Taulero ricalcano da vicino la dottrina di Eckhart sulla divinizzazione, per non ripeterci, dopo aver accennato alla dottrina della divinizzazione di Palamas, accenneremo al pensiero di Eckhart e della mistica francese.

LA DIVINIZZAZIONE IN PALAMAS E IN ALCUNI MISTICI LATINI SUOI CONTEMPORANEI

Gregorio Palamas

È interessante innanzitutto ricordarci che gli avversari di Gregorio Palamas (1296-1359)⁹ a cominciare da Barlaam (1290-1350), nato a Seminara in Calabria non lontano dal luogo dove stiamo tenendo il nostro simposio, erano tutti di origine greca e di confessione ortodossa.

Palamas giustamente è considerato dai teologi come il dottore della divinizzazione e rappresenta per la chiesa ortodossa quello che san Tommaso è stato considerato per molto tempo per la chiesa cattolica, non per nulla nella nuova cappella del Papa «Redemptoris Mater» lo si è voluto raffigurare accanto all'Aquinate.

A Palamas premeva da una parte affermare la vera divinizzazione

⁸Cf. P. VERDEYEN, «Teologie mystique de Guillaume de Sait-Tierry», in *Ons Geestelijk Erf*, 52 (1979) 128-219.

⁹Le opere critiche di Palamas sono pubblicate a Salonicco sotto la direzione di P. Christou con il titolo *Gregoriou tou Palama Suggrammata* (Scritti di Gregorio Palamas) (d'ora in poi *Suggrammata*). Fino ad ora sono usciti cinque volumi: Salonicco 1962, 1966, 1970, 1988, 1992. Per la bibliografia e uno studio sul dottore escasta cf. Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, ed. Li pa, Roma 1996.

dell'uomo e dall'altra salvaguardare l'assoluta ineffabilità e incomunicabilità della natura di Dio posseduta solo dalle tre Persone divine. Riprende perciò un insegnamento che troviamo, almeno nel linguaggio, in alcuni Padri greci e sviluppa la dottrina delle cosiddette energie increaseate che sarebbero distinte dalla natura di Dio. Attraverso queste energie l'uomo viene realmente divinizzato. Questa dottrina è stata motivo di interminabili polemiche sia ai tempi stessi di Palamas sia ai tempi nostri. Si credeva, infatti, che con questa dottrina venisse minacciata la semplicità di Dio.

Il vescovo ortodosso, di origine anglicana, Callisto Timoteo Ware spiega nella maniera seguente le energie divine: «L'apofatismo possiede un aspetto negativo ed uno positivo. Da una parte sottolinea la trascendenza e l'incomprensibilità di Dio che "nessun uomo ha mai visto, né può vedere", dall'altra parte proclama la possibilità di un incontro faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, di una unione diretta con l'Inaccessibile. Per esprimere questa duplice verità che Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologia ortodossa opera una distinzione tra l'*essenza* divina e le *energie* divine. L'*essenza* (*ousia*) vuol dire Dio come Egli è in se stesso, le energie (*energeiai*) significano Dio in azione; Dio in quanto rivela se stesso. L'*essenza* resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza in questo secolo come in quello futuro; essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre divine Persone. Ma le energie divine, *che sono Dio stesso*, riempiono tutto l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio "essenzialmente" incomprensibile è rivelato "esistenzialmente" attraverso le sue "energie". Tale dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica delle relazioni tra Dio e il mondo. Il cosmo intero è un vasto roveto ardente compenetrato ma non consumato dal fuoco increato delle energie divine. Queste energie sono "Dio in noi"»¹⁰.

Margherita Porete

Nel 1310 Palamas aveva 14 anni quando la Beghina Margherita Porete a Parigi veniva arsa sul rogo come eretica per aver voluto difendere fino all'ultimo la sua opera intitolata *Lo specchio delle anime*

¹⁰K. WARE, «Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence.energie», in *MEPR* 23 (1975) 49.

semplici in cui descriveva la propria esperienza mistica incentrata sulla divinizzazione dell'anima. Si tratta di uno dei più grandi capolavori della mistica mondiale¹¹.

La Porete fu bruciata viva a Parigi il 1° giugno del 1310 giudicata eretica dagli inquisitori basandosi solo su alcune frasi isolate dal loro contesto. Il suo linguaggio è certamente diverso da quello usato da Palamas e dalla tradizione orientale, ma la realtà che quel linguaggio vuole esprimere è identico alla teologia palamita.

I passi del suo libro che parlano della divinizzazione in termini quasi palamiti sono numerosi. Non troviamo nella nostra mistica le parole «divinizzazione» o «deificazione», ma incontriamo, espressa con altre parole, la realtà significata da questi vocaboli. Già il linguaggio da lei usato per indicare l'unione con la Trinità è una chiara affermazione della realtà chiamata divinizzazione. Non si tratta di una affermazione di ordine morale o simbolico, ma di un esplicito realismo riguardante la dottrina della deificazione. Troviamo tuttavia alcune espressioni ancora più esplicite e ancora più ardite; il cap. 51° de *Lo Specchio* è quello che più di tutti contiene la dottrina della divinizzazione in termini esplicati.

«Bisogna veramente, dice Amore, che quest'Anima sia simile alla Divinità, poiché è trasformata in Dio, dice Amore, e da ciò ha ottenuta la sua vera forma; la quale le è stata concessa e donata, senza cominciamento, da uno solo, che l'ha sempre amata»¹².

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

¹¹C.f. MARGHERITE PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*. Prima versione italiana commentata con il testo francese medioevale a fronte, tr. Di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarneri, Commento di Marco Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994 (d'ora in poi citato *Lo Specchio*). Nelle pagine 110-115 si può trovare una nutrita bibliografia riguardante questa mistica francese. Vedi anche C. BERUBÉ, *L'amour de Dieu selon Duns Scot*, Porète, Eckhart, Benoit de Canfield et les Capucins, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1997, 15-53; O. VAN ASSELDONK, «La gloria di Dio nell'amore beato e beatificante in cielo e in terra», *Layerentianum* 40 (1999) 327-351.

¹²Ivi, LI, 3-7, p. 265.

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

Innanzitutto l'uomo è *veramente* divinizzato. Questa affermazione non è di ordine morale né di ordine solo operativo, ma di ordine *ontologico*. Si tratta di una vera e propria trasformazione dell'essere umano in Dio e dalla trasformazione dell'essere deriva anche la trasformazione dell'operare umano.

Palamas evita il panteismo con la dottrina delle energie increate e della loro distinzione dalla natura stessa di Dio. Questa dottrina è una *spiegazione* teologica della divinizzazione e non la divinizzazione stessa. La Porete non possiede il bagaglio teologico del dottore greco, ma afferma parimenti a lui che solo Dio è «Dio per natura», mentre l'uomo è Dio per grazia; l'essere creaturale dell'uomo viene costantemente riempito, per partecipazione dall'unico Essere di Dio: «Io sono, dice l'Anima, quello che sono per grazia: Dunque altro non sono se non quello che Dio è in me... per questo io non trovo altro che Dio, da qualunque parte mi venga; poiché non c'è niente al di fuori di lui»¹³.

Queste parole ci fanno comprendere che per la Porete come per Palamas la divinizzazione, in fondo, non è diversa dalla partecipazione ontologica all'essere divino. L'Essere qui non è quello dei filosofi che comunica con gli esseri *per analogia*, ma è l'Essere tripersonale della SS. Trinità, è l'Essere del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in quanto comunicato al nulla della creatura, è la Vita incorruttibile di Dio donata alla creatura che per natura è corruttibile. Il mistico è colui che fa una duplice esperienza: quella del proprio nulla e quella della pienezza di Vita-Essere di Dio che nella sua libertà agapica e kenotica si comunica al proprio-essere-nulla umano. L'anima sente allora il brivido di questo Essere-Amore che dialetticamente, come afferma di frequente la Porete, è Colui che si presenta come il «Lontanovicino» (*Loin près*)¹⁴, Colui che è allo stesso tempo trascendente e immanente. L'antinomia di Colui che contemporaneamente è *Lontanovicino*, non potrebbe forse farci pensare all'antinomia di Palamas per il quale Dio pur essendo incomunicabile nella sua essenza (il «Lontano») si comunica alle creature nelle sue energie

¹³ *Lo Specchio*, LXX, 5-I 0, p. 307.

¹⁴ Cf. per es. LVI, 25, p. 283 : «Questo Lontanovicino, che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e un subito richiudersi».

increate (il «Vicino»)?

Possiamo fare più facilmente questo accostamento se teniamo presente una spiegazione che la Porete dà al termine *Lontanovicino*: «Vi ho mandato questo pegno tramite il mio Lontanovicino, ma nessuno mi domandi chi sia questo Lontanovicino, né le opere che fa ed opera quando mostra la gloria dell'Anima. Infatti non si può dirne niente, se non che il Lontanovicino è la Trinità stessa, e che dona all'anima quella manifestazione di sé che chiamiamo "movimento": non perché si muova l'Anima, o la Trinità, ma è la Trinità che opera per quest'Anima la dimostrazione della propria gloria»¹⁵. Per Margherita, quindi, il mistero della Trinità rimane infinitamente lontano dalla creatura; però, attraverso un «movimento» ineffabile, la Trinità, senza cessare di essere per natura lontana (l'«essenza impartecipabile» di Dio nel palamismo), diventa immanente nell'uomo manifestando così la propria *Gloria (Doxa)*, (Energie increate partecipabili come manifestazione della gloria di Dio nel palamismo)¹⁶.

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

Margherita Porete è e rimane una martire dell'amore deificante. Questa sua preghiera costituisce il nucleo centrale della sua esperienza mistica e ne determina anche la sua ortodossia:

«Oh, dolcissimo puro divino Amore, dice quest'Anima, quale dolce trasformazione è essere trasformata nella cosa che amo più di me stessa. E tanto trasformata, che per amore ho perduto il mio nome, io che so così poco amare: questo avviene per amore, poiché io non amo che l'Amore»¹⁷.

Il Maestro Eckhart

Scrive uno studioso: «Il messaggio dei mistici renani è in un certo senso lo stesso, visto che proclamano tutti un'unica tesi, fissata in

¹⁵*Lo Specchio*, LXI, 24-31, p. 291.

¹⁶Da notare che più volte Palamas chiama la deificazione «gloria», cf. Y. SPITERIS, *Palamas: La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, ed. Lipa, Roma 1996,74, 91...

¹⁷*Ivi*, XXVIII, 15-19,213.

sentenza: "Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio": è l'unità profonda e misteriosa di due grazie, la grazia dell'Incarnazione e la grazia della Inabitazione. Questo messaggio, giova sottolinearlo, è profondamente ortodosso. Ed è stato professato dai primi Padri della Chiesa: Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino, Atanasio, lo stesso Agostino. Il motivo primario e ultimo dell'Incarnazione è la deificazione dell'uomo... Per "deificazione" o "giustificazione", i mistici renani intendono l'abitazione della Trinità tutt'intera nell' "anima del giusto", che viene pure chiamata "grazia increata"»¹⁸.

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

Anche il Maestro (Meister) Eckhart ripete nei suoi Scritti che la salvezza dell'uomo consiste nel «diventare per grazia ciò che Dio è per natura»¹⁹. La deificazione, che per lui s'identifica con la grazia stessa, designa l'unione dell'anima con Dio grazie all'amore di carità identificato con lo Spirito Santo. Il Maestro Eckhart, ad imitazione di Massimo il Confessore²⁰, presenta la deificazione in un duplice movimento: da una parte l'abbassamento del Verbo divino e dall'altra l'elezione della natura umana nel mistero dell'Incarnazione alla quale si aggiunge per grazia ogni anima salvata²¹.

Anche per lui, come per molti Padri greci, l'essere creati ad immagine di Dio costituisce già il fondamento soteriologico e divinizzante fin dalla creazione stessa. In questo modo egli non pensa ad una grazia aggiunta alla «natura pura»: «Allora Dio - afferma il Maestro Domenicano - disse: "Vogliamo fare un'immagine". Creare è cosa semplice: lo si fa quando e come si vuole. Ma quel che io faccio, lo faccio io stesso e con me stesso ed in me stesso, e là imprimo completamente la mia immagine. "Noi vogliamo fare un'immagine": "non tu, Padre, neppure tu, Figlio, e neppure tu, Spirito santo, ma noi, nella decisione della santa Trinità, vogliamo farci un'immagine". Quando Dio fece l'uomo, operò nell'anima l'opera identica a se stesso, la sua opera operante, la sua opera sempiterna»²².

Sebbene Dio sia presente in tutte le sue creature, tuttavia con l'uomo ha una relazione realmente divina tale da rendere divino

¹⁸A. DE LIBERA. *Eckart, Suso e Taulero o la divinizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1999, 25.

¹⁹Per un'analisi di questo testo cf. E. ENDERS, «Une interprétation du traité eckhartien du détachement», in *Revue des sciences religieuses*, 70/1 (1996) 7-17.

²⁰Cf. *Ad Thal.*, 22, PG 90,317 B - 320 C.

²¹Tutto il Trattato sul distacco sviluppa questa dottrina.

²²Sermoni Tedeschi, «Nolite timere», a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1997, 77-78.

anche l'uomo. Come per lo Pseudo-Macario²³ anche per lui l'anima dell'uomo, dal momento che è divinizzata, costituisce il riposo di Dio: «Se in tutte le creature c'è qualcosa di Dio, nell'anima Dio è divino, perché l'anima è il suo luogo di riposo»²⁴.

La divinizzazione è presentata anche come nascita del Verbo nell'anima. Dio, identificandosi con la Paternità stessa, come nell'eternità genera il Figlio così nel tempo genera il Figlio nell'anima dei credenti, anzi addirittura dà continuamente la caccia all'uomo affinché suo Figlio nasca in lui: «Il Padre ci preme e ci dà la caccia, perché nasciamo nel Figlio e diventiamo ciò che il Figlio è. Il Padre genera il Figlio suo e, in questa generazione, raccoglie tanta quiete e tanta gioia da consumarvi l'intera sua natura. Infatti tutto ciò che è in Dio lo spinge a generare: si, è nel suo fondo, per la sua stessa natura, per suo stesso essere, che il Padre è spinto a generare»²⁵. In altri termini per Eckhart la grazia della divinizzazione prolunga quella della incarnazione.

Il Maestro Domenicano, come Palamas, è condotto a vedere in Dio una certa distinzione per indicare da una parte l'assoluta trascendenza di Dio, e dall'altra la vera comunione dell'uomo con Lui: «Vi dirò qualcosa, afferma Eckhart, che non ho mai detto: Dio e la Divinità sono separati l'un l'altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra»²⁶. La Divinità è la natura di Dio incomunicabile di Palamas, mentre Dio rappresenta il dono che egli fa agli uomini paragonabile alle energie divine del sistema palamita. La «Divinità» è l'assoluto mistero di Dio, mentre «Dio» è la «persona» che opera nell'uomo e nella creazione: «Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un'opera. Dio e la Divinità sono separati dall'agire e dal non agire»²⁷.

Anche per lui la conoscenza di Dio non può essere che conoscenza esperienziale: l'uomo conosce Dio nella misura in cui comunica con

²³Cf. S. Macario, *Omelia* 49, 5, PG 34,816 A.

²⁴Sermone 73 su *Siracide* 45,1: «Di colui che è amato da Dio e dagli uomini». Cf. J. ANCHELET-HUSTACHE (a cura), *Maitre Eckhart. Sermons* (60-36) Seuil, Paris 1976, 91.

²⁵Sermone 39 su *Sapienza* 5,19: «Il giusto vive nell'eternità», ANCHELET-HUSTACHE, *Sermons* (31-5), Seuil, Paris 1978, 56-59. Il tema della nascita di Dio nell'anima, insieme a quello della filiazione divina e del matrimonio mistico, è dei più comuni nei Padri e negli Scrittori spirituali sia in oriente che in occidente. Cf. a proposito P. MIQUEL, «La naissance de Dieu dans l'âme», *Revue des Sciences Religieuses*, 35 (1961) 378-406.

²⁶Sermoni Tedeschi, «Nolite timere», a cura di M. Vannini, 78-79.

²⁷Ivi, 80.

Lui. Al pari di Palamas, anche per Eckhart conoscenza di Dio, divinizzazione e salvezza coincidono: «Si deve sapere che conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà. Mentre noi conosciamo e vediamo Dio, conosciamo e vediamo che egli ci fa conoscere e vedere»²⁸.

Conclusione

In questa breve presentazione della divinizzazione considerata come salvezza nel disegno di Dio abbiamo constatato una grande coincidenza tra l'esperienza dei mistici greci e latini, soffermandoci solo nel secolo XIV. Non ci siamo occupati della salvezza intesa come redenzione dal peccato dove le differenze sono maggiori. Altri relatori affronteranno questa tematica. Resta tuttavia valida la constatazione che l'esperienza di fondo delle due grandi tradizioni del cristianesimo è quasi identica. Ciò ci porta a concludere che quando si è immersi veramente in Dio non si può avere che la stessa esperienza. Anche per quanto riguarda la salvezza dal peccato si potrebbero vedere le stesse coincidenze nei mistici cristiani sia dell'oriente, che dell'occidente nonostante il prevalere del *Cur Deus homo* di Anselmo di Aosta in Occidente.

Resta fermo che per i santi dell'oriente e dell'occidente il peccato è inteso come rifiuto di comunione con Dio. Questa rottura crea nell'uomo una situazione di svuotamento di essere. Cristo con la sua Incarnazione ridona all'essere umano la comunione con Dio e con la sua passione, morte e risurrezione riporta l'uomo, che «fuggiva dalla vera Vita», verso la riscoperta del volto paterno di Dio. L'Incarnazione e la passione di Cristo sono la rivelazione suprema della «passione dell'amore» di Dio. Di fronte alla croce non abbiamo più ragione di dubitare del suo amore e possiamo corrispondervi e riconciliarci con lui. La croce è veramente il «luogo» ove l'uomo incontra Dio come Padre, «riconosce» il suo amore per noi e vi fa ritorno come il figlio prodigo: Il Padre aspetta il figlio fuggito lontano da lui nella croce di Cristo. La salvezza consiste proprio in questo ritorno tra le braccia di Dio Padre, nel passaggio dal terrore verso Dio all'amore filiale verso il Padre. Solo la Croce, in quanto *esperienza* suprema della natura di Dio Amore, può indurci ad aderire con amore filiale al

²⁸ *Sermoni Tedeschi*, «Videte, qualem caritatem», *Ivi*, 223.

Padre ed, aderendo a lui, riavere la vita e ridiventare figli nel Figlio. Cristo non muore in croce per *soddisfare* la giustizia di Dio offesa dal peccato, ma per riportarci in seno al Padre che con trepidazione ci aspetta per colmarci della sua Vita.

E in ultima analisi *Cristo e la sua opera salvifica è la rivelazione piena e definitiva dell'amore compassionevole di Dio per noi.*