

TRA TRASFIGURAZIONE E DIVINIZZAZIONE: IL CAMMINO DEL CRISTIANO VERSO LA *VISIO DEI*

BASILIO PETRÀ

PATH 4 (2005) 517-530

Introduzione

C'è un'intuizione aristotelica, ripresa da Tommaso d'Aquino, che consente di cogliere subito la connessione essenziale che si dà tra il cammino vitale dell'uomo e la ricerca di Dio: l'agire umano è sempre proteso al bene e perciò ultimamente al bene ultimo dell'uomo stesso.

Tommaso infatti, nelle prime questioni della sua I^a-II^{ae}, riflette su questa *nascosta tensione del volere* verso il fine ultimo – felicità o *beatitudo* – che ogni uomo manifesta nel quotidiano agire e sul fatto che tale fine ultimo non può non essere Dio stesso, *summum bonum*; perciò ogni operare umano nel tempo ha solo una causa prima e ultima, la ricerca della visione di Dio («*ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae*»: I^a-II^{ae}, q.3, a.8, *Respondeo*).

Se dunque esiste azione umana nel mondo è perché l'uomo è trascinato dal desiderio radicale del compimento di sé in Dio, anche se non ne è consapevole e, cosa ancor più importante, anche se molte volte erra nel riconoscere la sua divina vocazione e si attacca a maschere più o meno seducenti del fine ultimo.

Anche sotto questo aspetto l'uomo manifesta la sua strana condizione, quella di essere cioè un ente *inquieto* nella profondità del proprio cuore, giacché non può riposare in se stesso. È fatto per una dimora divina, per un luogo celeste di stabilità che lo attrae con forza invincibile. È abitato da un'inquietudine che, come osserva Sant'Agostino all'inizio delle sue *Confessioni*, nullifica ogni altra dimora e distrugge il senso di ogni altro luogo che nel suo errare l'uomo scelga o voglia come definitivo.

C'è all'origine dell'uomo una vocazione misteriosa, divina, che è la sua verità, la sua nostalgia e la sua aspirazione. Una vocazione che la rivelazione illumina pienamente e che va meglio compresa.

Intorno al senso della *visio Dei*: metafisico o cristologico?

Tommaso conosce 1 Gv 3, 2. Lo cita in un punto importante della sua opera, cioè in I^a-II^{ac}, q.3, a.8, *Sed contra*. È il testo che egli adduce come *auctoritas* per opporsi a coloro che negano che la beatitudine dell'uomo consista nella visione della divina essenza. Lo cita nella forma della *vulgata latina*, naturalmente, che così suona: «*Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicut ipse est*».

Egli interpreta queste parole giovannee in riferimento alla visione dell'essenza divina in senso metafisico. L'uomo riceve la possibilità di cogliere/afferrare l'essenza divina e in questa possibilità cognitiva donata sta la somiglianza.

Diversa è invece l'interpretazione che è prevalsa nella tradizione bizantina, probabilmente più fondata sulla lettera biblica.

V. Lossky ha ampiamente studiato questo punto, sostenendo che tra Oriente e Occidente

«abbiamo a che fare con delle gnoseologie mistiche diverse, aventi alla base un'ontologia che non è la stessa per l'Oriente bizantino e l'Occidente latino»¹.

Certo, in ambedue le tradizioni opera il principio gnoseologico classico: *similia similibus percipiuntur*.

Tuttavia, in Tommaso tale principio viene coniugato secondo una prospettiva fondamentale se non esclusivamente cognitiva. É. Gilson, per chiarire questa prospettiva, ricorre al tommasiano *Compendium theologiae*, 105-106, ove si legge:

«Perché dunque Dio stesso sia conosciuto nella sua essenza, bisogna che Dio stesso diventi la forma dell'intelletto che lo conosce e che si unisca ad esso, non per costituire una sola natura, ma come la specie intelligibile si unisce all'intelletto che conosce. Poiché Egli, essendo il suo essere, è la sua verità, che è la forma dell'in-

¹ V. LOSSKY, *La visione di Dio* in ID, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967, 245-400, qui 248.

telletto. Ora bisogna necessariamente che tutto quel che acquisisce una forma acquisisca qualche disposizione in vista di questa forma [...] . Bisogna dunque che quando l'acquisisce, sia elevato verso di essa per qualche disposizione nuova e aggiuntiva. È questa disposizione che noi chiamiamo Luce della Gloria. Grazie ad essa il nostro intelletto è condotto alla sua perfezione da Dio, che solo possiede questa forma propria in virtù della sua natura, così come il calore che dispone alla forma di fuoco non può venire che dal fuoco; ed è di questo che si dice nel Ps. XXXV: *in lumine tuo videbimus lumen*»².

L'Oriente bizantino ha sviluppato in modo ben diverso il principio della somiglianza e la sua connessione con la *visio Dei*. Non lo considera come una capacità cognitiva aggiuntiva, una sorta di lente ontologica aggiunta capace di mettere a fuoco l'oggetto divino, ma come un processo mediante il quale l'uomo è divinizzato, glorificato, trasformato in luce dalla luce divina e diventa perciò capace di sperimentare la presenza totale di Dio.

Secondo l'interpretazione di V. Lossky, è qui che si colloca il valore determinante della distinzione palamita tra essenza divina (inconoscibile e impartecipabile) e energie divine (conoscibili e partecipabili), una distinzione che avrebbe le sue radici nella teologia cappadoce del IV secolo e troverebbe solo la sua esplicitazione progressiva negli autori bizantini. Così ne espone sinteticamente la storia Lossky:

«La dottrina delle energie abbozzata nella discussione contro Eunomio da san Basilio e da san Gregorio Niseno, sviluppata da Dionigi come una nozione dinamica degli attributi divini, rafforzata dall'energetismo cristologico di Massimo e di Giovanni Damasceno, ha servito da base dottrinale ai teologi bizantini del XIV secolo che hanno difeso la possibilità di una comunione immediata con Dio, pur negando la gnosi dell'essenza divina. Un'altra idea è strettamente legata alla negazione della visione dell'essenza divina nella teologia bizantina, ed è la distinzione tra la *phýsis* e il *prosôpon* in sant'Antonio il Sinaita e l'affermazione che la visione

² É.GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Seconde édition augmentée, Paris 1974, 56-57. A p. 59 scrive ancora Gilson: «la visione diretta di Dio oltrepasserà sempre la capacità dell'intelletto umano di tutta l'altezza della quale Dio oltrepassa l'uomo e, di conseguenza, la visione beatifica non potrà mai essere che una grazia soprannaturale [...], che per altro non introdurrà affatto l'intelletto creato all'interno dell'essenza divina, ma si riverserà su di esso per illuminarlo e renderlo capace di vedere».

“faccia a faccia” è una visione della persona del Verbo incarnato. Contro gli iconoclasti si afferma che nelle icone ci appare non la natura divina o umana, ma l’ipostasi del Cristo; il culto delle icone sarà così, in un certo senso, un inizio di visione di Dio. Per san Simeone il Nuovo Teologo la visione “faccia a faccia” è una comunione per così dire esistenziale col Cristo, in cui ciascuno trova la sua pienezza, conoscendo Dio personalmente ed essendo personalmente conosciuto ed amato da Dio. La visione del volto luminoso di Dio rivolto verso ciascuno, che è la visione del Cristo trasfigurato, trova la sua struttura teologica nella dottrina di san Gregorio Palamas e nelle definizioni dei concili del XIV secolo sulla natura della grazia»³.

In qualunque modo stia la questione storica dell’origine della distinzione palamita, rimane tuttavia vero che nella visione orientale la *visio Dei* è inseparabile da Cristo e dal rapporto determinante che esiste tra Cristo e l’uomo, tanto sul piano della creazione quanto sul piano della redenzione. L’uomo infatti è fin dal principio un *essere-per-la-vita-in-Cristo*.

L’uomo, creatura fatta per essere assimilata a Dio in Cristo

Secondo Gen 1, 26, l’uomo è stato fatto non solo ad immagine (*eikôn*), ma anche a somiglianza (*homoïôsis*) di Dio. Ordinariamente i due termini sono considerati quasi come sinonimi o come rafforzativi l’uno dell’altro. Per la tradizione orientale, invece, va posta tra essi una distinzione e un’articolazione peculiare.

L’immagine indica innanzitutto la dotazione originaria, quell’insieme di qualità che fanno dell’uomo una riproduzione creata dell’increato. Perciò i Padri tendono a vedere l’immagine nell’anima umana, nella sua razionalità, nella sua autopotestatività e libertà, nella sua capacità creativa. Dice sant’Ireneo: «L’uomo è libero fin da principio. Dio, infatti, è libertà e a immagine di Dio è stato fatto l’uomo» (*Contro le eresie*, IV, 37, 4), e san Gregorio Nisseno afferma che Dio non poteva privare l’uomo «del più bello e del più prezioso dei suoi attributi, la capacità di determinare se stesso, la libertà» (*Grande Catechesi*, 5).

³ V. LOSSKY, *La visione di Dio*, cit., 400.

Giovanni Damasceno sintetizza semplicemente tutta la tradizione precedente quando scrive: «L'espressione ad immagine indica la razionalità e la libertà (*to noêron kai to autexousion*)» (*La fede ortodossa*, II, 12)⁴.

Ma l'uomo non è fatto *ad immagine* semplicemente per essere un dio in miniatura, un dio *in partibus terrae*; la sua struttura iconica ha un preciso senso, vuole indicare fin dal principio che l'uomo è configurato in modo da poter essere dio in senso più pieno, per così dire dio anche *in partibus coelestibus*.

Sono celebri a tal proposito le parole che Gregorio Nazianzeno nel suo *Discorso* 43, 48 pone sulle labbra del grande Basilio, cioè che «l'uomo è un animale che ha ricevuto l'ordine di diventare dio».

Ma l'uomo, immagine di Dio, può diventare dio solo attraverso la via che è Cristo. Come dice 2 Pt 1, 4 – un passo neotestamentario che ha profondamente influenzato tutto l'Oriente cristiano – i cristiani per mezzo di Cristo hanno ricevuto in dono beni per poter diventare «partecipi della divina natura (*theias koinônoi physeôs*)».

Per questo, l'immagine porta in sé – originariamente – una tensione dinamica, un «essere-per» l'*unibilità* con il Cristo Signore, con il Figlio fatto carne, ovvero – usando il linguaggio della somiglianza – per l'*assimilabilità* al Figlio.

L'essere ad immagine che l'uomo possiede fin dal principio è segnato da un originario cristocentrismo. Paolo l'ha detto in qualche modo in Rm 5, 14, ove parla di Adamo come *typos tou mellontos* (Rm 5, 14), ovvero del primo Adamo come figura di colui che doveva venire.

Gli scrittori greci cristiani non hanno mai dimenticato la lezione paolina, arrivando a parlare dell'uomo come la creatura fatta “ad immagine di immagine”, “ad icona di icona”.

Così già il geniale creatore della teologia cristiana, Origene, può affermare che «Icona di Dio è il primogenito di tutta la creazione e secondo

⁴ Quando Tommaso scriverà il *Prologo* della I^a-II^{ae} si ricorderà di queste parole del Damasceno: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem (cf. 1, q.2, introd.), restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

l'icona di Dio è stato fatto l'uomo» (*Contra Celsum*, 6, 63), e dopo di lui sant'Atanasio può dire senza problemi (*Contra Graecos*, 2) che l'uomo «contempla l'icona del Padre, Iddio Verbo, ad icona del quale pure è stato fatto». San Giovanni Crisostomo (*Hom. in Col.*, 8, 2) ricorderà che Cristo entra anche nella causazione efficiente della creatura umana: «ad icona di Cristo; ciò significa ad icona di colui che lo ha creato».

Non si può dimenticare che questa visione patristica greca del rapporto originario tra l'uomo e Cristo è diventata patrimonio cattolico nel Concilio Vaticano II, che ha ripreso questa verità in un testo di grande solennità:

«In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (cf. Rom. 5, 14. Cf. TERTULLIANUS, *De carnis resurr.*, 6: "quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus": PL 2, 802 (848); CSEL 47, p. 33,1,12-13) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS, 22).

L'uomo dunque è fin dal principio, dalle fondamenta del proprio essere, una creatura per Cristo, per essere unito e assimilato a Lui – uomo costituito nella gloria di Dio e Dio trasfigurante infinitamente l'umanità – e così diventare partecipe umanamente della gloria divina.

Se i progenitori caddero vittime dell'inganno demoniaco fu perché essi sapevano – di un sapere quasi istintivo – di possedere un destino divino; fu facile per il nemico abbagliarli con l'indicazione di una via che consentiva di raggiungere rapidamente quel che sentivano di essere chiamati a diventare.

Davanti a loro, alla loro libertà, si apriva l'orizzonte della divinizzazione della loro intera umanità (anima e corpo) nel Verbo umanificato attraverso il cammino dell'alleanza nuziale e vitale (la condivisione dello stesso cibo e della stessa bevanda) con Dio. Si apriva però anche la possibilità dell'inganno e del male, come di fatto accadde.

Ma come osserva san Pier Crisologo (*Discorsi*, 117), poiché fu il secondo Adamo a plasmare il primo imprimendogli la propria immagine, «avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome per non dover perdere quello che egli aveva fatto a sua immagine». È per questo che solo Cristo può essere il vero salvatore dell'uomo.

La salvezza come cammino di divinizzazione e trasfigurazione in Cristo

L'uomo, fatto ad immagine di immagine per l'assimilazione a Dio in Cristo, non è stato lasciato a se stesso dopo il fallimento iniziale e il generarsi di una storia segnata dal peccato.

Il buon samaritano, Cristo (cf. S. Ireneo, *Contro le eresie*, Lib. 3,17,3; S. Massimo il Confessore, *Lettera 11*)⁵, è passato per la strada da Gerusalemme a Gerico, si è chinato sull'uomo ferito dai predoni e lo ha ridonato alla vita, alla vera vita.

Come scriveva Giovanni Paolo II nella *Orientale lumen*, dopo il peccato

«l'uomo non è lasciato solo a tentare, in mille modi spesso frustrati, un'impossibile scalata al cielo: vi è un tabernacolo di gloria, che è la persona santissima di Gesù il Signore, dove divino e umano si incontrano in un abbraccio che non potrà mai essere sciolto: il Verbo si è fatto carne, in tutto simile a noi eccetto il peccato. Egli versa la divinità nel cuore malato dell'umanità e, infondendovi lo Spirito del Padre, la rende capace di diventare Dio per grazia» (OL, 15).

Il salvatore infatti versa il vino e l'olio dello Spirito sulle ferite visibili e invisibili dell'uomo, e ciò che si compie è molto più di una superficiale cicatrizzazione: è la generazione della nuova umanità in Cristo, una vera trasformazione o ricreazione della forma vivente dell'uomo perché sia secondo verità *figlio nel Figlio*, partecipe della gloria divina del Figlio, immagine pienamente ristabilita e somiglianza condotta a compimento.

Tutto questo il Signore Gesù lo compie nella Chiesa, attraverso la potenza del suo Spirito di risurrezione e di luce, in particolar modo attraverso i sacramenti che effondono nell'uomo la vita prima ed ultima, la luce della gloria divina, e divinizzano l'uomo unendolo al Cristo risorto.

C'è un mistero della vita di Cristo, in cui si manifesta adeguatamente quel che la salvezza compie nell'uomo e la densità ontologica di quel che avviene in essa.

È il mistero della sua trasfigurazione sul monte Tabor. Allora la luce increata della gloria divina si rivela nella sua pienezza ed efficacia in modo sfolgorante.

⁵ Il tema di Gesù buon samaritano dell'umanità è presente anche in S. AGOSTINO, *Discorsi* 171, 5.

Ne parla icasticamente san Giovanni Damasceno nella sua *Omelia sulla trasfigurazione*. Da una parte egli osserva che la trasfigurazione rivela quel che realmente Cristo è:

«Nella trasfigurazione il Cristo non è divenuto ciò che non era prima, ma è apparso ai suoi discepoli com'era, aprendo loro gli occhi, dando la vita a coloro che erano ciechi».

E quel che è, si manifesta come umanità integralmente glorificata e divinità trasfigurante nella luce della gloria tutta l'umanità fino all'estremità costituita dal corpo:

«Cantiamo anche lo Spirito che tutto sonda, anche la profondità di Dio, vedendo, in questa luce del Padre che è lo Spirito che illumina ogni cosa, la luce inaccessibile, il Figlio di Dio. Oggi è stato visto ciò che è invisibile agli occhi umani, un corpo terreno che irraggia lo splendore divino, un corpo mortale traboccante della gloria della divinità [...] . O miracolo che supera ogni intelligenza! La gloria infatti non è venuta verso il corpo dal di fuori, ma dall'interno, dalla divinità superdivina del Verbo di Dio, unito al corpo, secondo l'ipostasi in modo ineffabile»⁶.

La trasfigurazione del Cristo segna il destino luminoso del credente, indica la verità della sua stessa trasfigurazione:

«Chi ha compiuto l'atto eroico della fede [...] riceve lo Spirito Santo attraverso il Figlio e nel Paraclito contempla la bellezza ineffabile dell'essenza divina, gioisce con trepidazione inspiegabile scorgendo all'interno del proprio cuore "la luce della verità", o "luce del Tabor", diventa egli stesso spirituale e bello. Ce lo dice il tropario del beato Sergio di Radonez: " [...] in te venne ad abitare il Santissimo Spirito e per la sua azione ti sei abbellito di luce"»⁷.

Sul monte Tabor diventa comprensibile perché Cristo può essere detto con verità "luce del mondo", sole che illumina ogni uomo, *phôs ilaron* o luce placida secondo le parole dell'inno vespertino:

«Gesù Cristo è la luce mite e placida della santa gloria dell'immortale, cioè santo e quindi beato Padre Celeste. Ma Cristo, questo placido Sole del mondo, si è innal-

⁶ Traggo la traduzione da M. HUBAUT, *La trasfigurazione*, Brescia 2005, 61.

⁷ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Trad. dal russo di Pietro Modesto, Milano 1974, 137.

zato sulla terra e poi è tramontato, di nuovo si è allontanato da noi. Abbiamo visto la luce di questo Sole tramontato e nella luce di questo Sole “abbiamo visto la luce” della Trinità sempiterna. Perciò La cantiamo, Padre e Figlio e Spirito Santo Dio, e il mondo glorifica in inni riconoscenti il Figlio di Dio, illuminazione trisolare della creatura che dà vita al mondo»⁸.

Il Tabor mostra che la grazia di salvezza è luce trasfigurante. Florenskij, dopo aver ricordato varie citazioni sulla luce del Tabor, conclude:

«l'idea della luce-grazia è una delle poche idee *fondamentali* di tutta la liturgia composta da pneumatofori (uomini che portavano lo Spirito) che erano arrivati per esperienza alla conoscenza beata. Sì, la luce spirituale [...] »⁹.

Il fondamento di questa comprensione della trasfigurazione è esperienziale, ma si tratta di un'esperienza che trova un solido appoggio nel NT, in particolare nelle lettere paoline.

La realtà e la via della trasfigurazione gloriosa dell'uomo in Cristo corrisponde infatti a quanto afferma l'apostolo Paolo in 2 Cor 3, 18:

«E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati (*metamorphoumetha*) in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore».

In questa dinamica trasfigurante della salvezza vi sono due aspetti che è opportuno esplicitare, seppure brevemente. Uno concerne la connessione esistente tra la divinizzazione in Cristo operata dalla luce della gloria e la disponibilità soggettiva ad essere trasformati da tale luce increata: questa disponibilità è di natura morale e coincide con il processo stesso della purificazione del cuore. Il secondo riguarda la inseparabile unità tra salvezza e bellezza che scaturisce dalla luce del Tabor.

⁸ *Ivi*, 138-139.

⁹ *Ivi*, 139.

Trasfigurazione divina in Cristo e purezza di cuore

Nel suo quarto discorso confutatorio contro gli scritti di Acindino, databile verso la fine della prima metà del secolo XIV, Gregorio Palamas¹⁰ scrive due inni alla luce increata, nei quali tesse insieme con molta abilità vari testi dei Padri¹¹ per dimostrare che tale luce increata è divina e divinizzante. Specialmente nel secondo inno ritorna più volte sulla purificazione morale che è presupposto dell'azione divinizzante della luce:

«gloria del Padre, gloria del Figlio, gloria dello Spirito; gloria della luce del Figlio, naturale e senza principio, invisibile gloria divina della Parola di Dio [...] beltà di chi davvero è potente, contemplabile solo per chi s'è purificato da ogni malvagità (*kakia*); aspetto (*eîdos*) della bellezza divina partecipato solo da quanti porteranno l'immagine del sovraceleste (*tên eikona tou epouraniou*) [...] emanazione che dona senza fine (*apeirodôros chysis*), attraverso la quale ciascuno di noi si divinizza in proporzione (*analogôs*) alla purificazione».

La trasfigurazione divinizzante dell'uomo si compie come progressiva cristiformità luminosa dell'uomo. Uso questo linguaggio inconsueto per sottolineare che la luce divinizzante è luce che opera in noi trasformandoci nella forma (immagine) gloriosa del Figlio, di Cristo Signore. E questa trasformazione non accade senza un impegno dell'uomo, senza la *katharsis* dalle passioni e dai vizi, senza un impegno etico.

Certo, la divinizzazione non è un semplice risultato etico né coincide con il possesso delle virtù¹², tuttavia essa non si attua senza un impegno dell'uomo chiamato a vivere sempre più la vita stessa di Cristo, assimilandosi a lui.

¹⁰ Utilizzo qui GREGORIO PALAMAS, *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni. Scritti confessionali, documenti dalla prigionia tra i turchi*, Testo greco a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di Ettore Perrella con la collaborazione di Melis Meletiadis (*Confutazioni di Acindino 2-3, 6-7, Confutazioni di Grigoras*), Milano 2005, 268-271.

¹¹ E. Perrella indica con molta precisione tutti i testi tessuti insieme da Palamas. Il secondo inno utilizza in particolare testi di Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore, Giovanni Crisostomo e dei Cappadoci.

¹² Insiste molto su questo punto G.P. PATRONOS, *La divinizzazione dell'uomo alla luce delle concezioni escatologiche della teologia ortodossa* (in greco moderno), II edizione rivista, Atene 1995, 267-269.

È da questa consapevolezza che nasce e si sviluppa nella spiritualità esicasta l'idea che la vita spirituale e la vita etica del battezzato si configurino come riproduzione nella propria vita delle età stesse della vita di Cristo, dalla nascita al compimento nella gloria della risurrezione e dell'ascensione al cielo.

Così ne parla l'igumeno del monastero atonita di san Gregorio, Giorgio Kapsanis, attingendo abbondantemente ai testi della *Filocalia*, in particolare a Gregorio il Sinaita (1255-1346) e a Niceta Stethatos (1005-1090)¹³:

«Le forze per progredire nelle età spirituali sono date gratuitamente nel battesimo. Sono seminate filantropicamente nella nostra esistenza [...] . Il battesimo è la nostra nuova nascita in Cristo. Tuttavia per gli stadi che seguono è necessaria la nostra cooperazione. Con l'esercizio dei comandamenti di Cristo si manifesta la nostra decisione di tirar fuori le forze che contribuiscono alla crescita di età spirituale. L'aspirazione continua alle età successive è criterio di salute spirituale. L'adagiarsi sui passi iniziali può nascondere disinteresse e pigrizia [...] . Presupposto della divinizzazione è il perfezionarsi nella virtù secondo le età spirituali. [...] San Niceta Stethatos vede il Cristo crescere insieme con chi segue le età spirituali [...] . Certo, il Cristo non cresce ma colui che lotta e cresce spiritualmente ogni volta che ascende uno scalino della crescita in età spirituale vive il Cristo più perfettamente e più pienamente, e ha la sensazione che il Cristo cresca con lui»¹⁴.

E altrove aggiunge:

«Per i santi Padri i passaggi di età nella virtù sono sempre collegati con la Persona santissima di Cristo. Hanno sempre un carattere cristocentrico. Non costituiscono un autonomo progresso nelle virtù, ma una co-elevazione (*synaypsôsis*) con Cristo e per Cristo dall'età spirituale infantile all'età matura»¹⁵.

¹³ Sulla spiritualità filocalica in generale, sui suoi autori e sulla sua storia cf. P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris 1997.

¹⁴ Arch. G. KAPSANIS, *La partecipazione alle età di Cristo* (in greco moderno), in *Sinassi di ringraziamento. Saggi di gratitudine in onore del geronta Emiliano* (in greco moderno), Atene 2003, 237-246, qui 241-242.

¹⁵ *Ivi*, 245-246.

Salvezza, bellezza, amore: un cammino al di là dell'etica

Se la salvezza è trasfigurazione luminosa cristiforme dell'esistenza, allora bisogna dire anche che la salvezza è bellezza, plasmazione dell'esistente secondo bellezza.

P. Florenskij sottolinea fortemente il fatto che già nell'ambito sensibile ogni realtà diversa dalla luce (ad es. il suono, l'odore, il calore ecc.) non è immediatamente bella nell'intuizione ma diventa bella per la sua ritmicità, per la sua composizione, per la sua proporzione. Invece «la luce è bella in sé, al di fuori di ogni scomposizione e della sua stessa forma, e di sé rende bello tutto il visibile»¹⁶.

Nessuna bellezza può darsi senza visibilità; la visibilità per altro è essenzialmente legata alla luce, e dunque, conclude Florenskij, «se la bellezza è il rivelarsi e il rivelarsi è luce, la bellezza è luce e la luce è bellezza»¹⁷.

La luce sensibile rende sensibilmente belle le cose; c'è però una luce, una sorgente luminosa di visibilità che è molto superiore e che offre uno splendore inarrivabile alla luce sensibile.

Lo rivela l'apostolo Giovanni in 1 Gv 2, 9-11:

«chi dice di essere nella luce e odia il proprio fratello è ancora nelle tenebre. Chi ama il fratello rimane nella luce e non vi è in lui nessun motivo di caduta. Ma chi odia suo fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre e non sa dove va, perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi».

Come osserva Florenskij, queste parole hanno e devono avere un «senso metafisico, non giuridico-morale»; perciò si può dire che

«la luce è la verità e questa verità immancabilmente si manifesta; la forma del suo passaggio all'altro è l'amore [...] la luce interiore dell'anima in sé e il suo manifestarsi nell'altro si corrispondono perfettamente, tanto che dall'oscillazione di uno si può sicuramente arrivare all'oscillazione dell'altro. Se non c'è amore non c'è verità; se c'è la verità c'è certamente l'amore»¹⁸.

¹⁶ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 139.

¹⁷ *Ivi*, 140.

¹⁸ *Ivi*, 129.

Per rafforzare il senso metafisico di tali espressioni Florenskij appone alle parole «la luce è la verità» una nota assai significativa:

«Questa uguaglianza non deve essere intesa come un'uguaglianza metaforica; qui si accenna alla luce mistica inespriabile della verità»¹⁹.

La verità dell'essere coincide con la luce, è l'essere stesso come manifestazione e irradiazione. Questo manifestarsi, allorché si attua nell'ordine personale – la dimensione personale è l'interiorità dell'essere –, è l'amore. Tutto ciò significa che la bellezza dell'essere a livello spirituale è l'amore. Come dice Florenskij,

«la luce assoluta sarà quindi il bello assoluto, l'amore stesso nella sua perfezione, il quale di sé rende spiritualmente bella ogni persona»²⁰.

Perciò, il processo di unione a Dio – l'ascetica – non fu chiamato dai santi Padri

«né scienza né lavoro morale bensì *arte* [...], quale attività diretta a contemplare la luce senza tramonto attraverso lo Spirito Santo: la chiamarono anzi “arte delle arti”».

Non a caso, le antologie ascetiche, *ab antiquo*, «portano il nome di Filocalie»; infatti, «non si tratta tanto di perfezione morale quanto di *amore per la bellezza*». L'ascetica cristiana è una plasmazione metafisica, non semplicemente una correttezza morale del comportamento o una disposizione buona del cuore. È questo che Florenskij intende dire quando scrive:

«l'ascetica crea non l'uomo “buono” ma l'uomo *bello* e il tratto distintivo dei santi non è affatto la “bontà”, che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la *bellezza* spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luciferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale. “Nulla è più bello di Cristo”, l'unico senza peccato»²¹.

¹⁹ *Ivi*, 693, nota 31.

²⁰ *Ivi*, 140.

²¹ *Ivi*, 140-141.

Il peccato, in effetti, aumenta l'oscurità, fa dominare le tenebre; ove c'è il peccato si ritrae la luce, si riduce l'essere, si estende l'invisibilità.

«Il peccato – scrive sempre P. Florenskij – è l'opaco, lo scuro, la nebbia, la tenebra, e di qui il detto: “le tenebre hanno accecato i suoi occhi” (1 Gv 2, 11), e la grande quantità di passi della Scrittura dove “tenebra” è sinonimo di “peccato”. Il peccato allo stato puro, al limite, cioè la geenna, è la *tenebra*, l'*oscurità*, il *buoi*, *skotos*»²².

Mentre l'amore, segreto luminoso della vita di Dio, aumenta la visibilità e l'irradiazione dell'essere, colmandolo di luce.

Conclusione

Al termine di questo breve percorso tra le due tradizioni o i due polmoni della grande Chiesa, è possibile osservare concludendo che, come la *visio Dei* non può essere ridotta ad una superiore intellesione dell'essenza divina, così anche il cammino dell'uomo verso di essa non può essere letto solo come cammino etico. La purificazione del cuore è indispensabile e include una necessaria dimensione etica; il suo senso però va oltre tale dimensione. Essa si configura piuttosto come trasfigurazione luminosa dell'essere umano fino a che diventi partecipe della luminosità stessa dell'essere divino, che è l'amore senza limiti e condizioni, pura irradiazione comunionale di luce, bellezza infinita e inusurabilmente capace di colmare il cuore dell'uomo.

²² *Ivi*, 229.