

Rosanna Gambino

La luce increata
nell'antropologia della divinizzazione
in Gregorio Palamas*

La tematica della visione di Dio costituisce in Palamas una delle costanti più peculiari del suo pensiero. Per Palamas, la deificazione s'identifica in un certo senso con la visione di Dio (*teoptia*): l'uomo può "vedere" Dio solo trasformandosi in Lui. Citando lo Pseudo-Dionigi, Palamas definisce la deificazione dell'uomo come "assimilazione" e "unione" (ένωσις) con Dio. Egli fa uso anche della definizione che Massimo il Confessore dà della divinizzazione, secondo la quale essa è «illuminazione diretta, unione e invocazione del grande Dio e Padre, simbolo dell'adozione ipostatica e reale, secondo il dono della grazia dello Spirito».¹ L'unione è quindi, per il nostro teologo, «visione, sensazione, conoscenza, illuminazione». Si tratta di una conoscenza sovra-intellettuale, che trascende ogni conoscenza discorsiva. Infatti l'uomo, divenuto spirituale, può ormai vedere le cose «nello Spirito» o «nella luce di Dio». È proprio su queste considerazioni che Palamas introduce la teoria della conoscenza delle cose divine attraverso lo Spirito. Si tratta di quella intelligenza spirituale che non si oppone al materiale, ma alla carne in quanto creazione decaduta. Secondo Palamas, non si può vedere Dio se non in Dio, solo l'uomo deificato può "vederlo". Insomma, questa visione è il sommo della grazia che l'uomo può ricevere da Dio. Come dice Palamas:

Infatti, senza la venuta della divina grazia, il *nous* che ha trovato la sensazione divina non potrebbe vedere e mettersi in azione da se stesso, così come succede con l'occhio, il quale non potrebbe vedere senza la luce. Per quelli che hanno raggiunto l'eternità, cioè quelli che sono diventati come Dio, Dio stesso è la luce e niente possono fuori di lui. Come la vista diventa essa stessa luce ed è congenita con la luce e vede insieme alla luce [...], esattamente nella stessa maniera succede per chi, sotto l'azione dell'energia divina, è trasformato in Dio. Allora tutto il suo essere diventa come luce e

* Questo testo riproduce l'intervento tenuto in occasione della *Tavola rotonda su Dalla luce al Prisma e dal Prisma alla Luce*, tenutasi a Monreale il 15 dicembre 2007 presso l'Aula consiliare del Comune.

¹ GREGORIO PALAMAS, *Triadi* III, 1, 27, Milano 2003, p. 821.

insieme alla luce e attraverso la luce vede e conosce quelle cose che agli altri rimangono ignote senza la grazia assoluta di Dio.²

Secondo Palamas, anche nella visione di Dio il corpo gioca un ruolo importante: lo Spirito agisce sui sensi corporali attraverso quelli spirituali, cioè con gli occhi dell'anima. Infatti, come ribadisce l'athonita, «solo la potenza dell'anima razionale può ricevere la potenza dello Spirito Santo».³ Tuttavia ciò non minimizza la partecipazione del corpo alla visione della luce divina e ciò conduce Palamas a parlare della "luce increata" vista con gli occhi del corpo.

La luce increata è strettamente collegata all'insegnamento palamita sulla deificazione reale dell'uomo a cui prende parte anche il corpo. I mistici orientali parlavano spesso della luce come di una sorta di percezione di Dio; come dice Vladimir Lossky, «essa è la realtà stessa dell'esperienza mistica, è la percezione della grazia nella quale Dio si fa conoscere a quelli che entrano in unione con lui, trascendendo i limiti dell'essere creato».⁴

I monaci esicasti che praticavano la preghiera pura sostenevano di vedere la luce increata di Dio. Barlaam contestava per l'uomo la possibilità che gli esicasti sostenevano, invece, per se stessi e per gli apostoli, di poter vedere sul Tabor la luce increata della divinità di Cristo che avvolgeva il suo corpo. Secondo Barlaam, tutt'al più, questa luce poteva essere un "simbolo" della divinità e non la divinità stessa. Palamas, al riguardo, distingue due generi di simboli: quello che è collegato con l'oggetto simboleggiato, come il calore o la luce in rapporto al fuoco, e quello che ha solo un rapporto soggettivo e convenzionale con la realtà di cui è simbolo.

La luce divina è collegata essenzialmente alla natura divina, è una reale irradiazione della sostanza di Dio. Palamas difende la realtà dell'esperienza mistica dei monaci athoniti che, attraverso la purificazione dei sensi e la costante preghiera pura, arrivano per grazia a vedere questa luce divina e così a partecipare realmente alla comunione con Dio. Questa luce increata non è altro che il dono divinizzante dello Spirito Santo. Tale luce non è soltanto visibile, ma anche comunicabile all'uomo ed attraverso essa l'uomo viene divinizzato.

Questa luce, intesa come gloria del Padre o come energia della divina sostanza è infinita e incontenibile. Tuttavia, come il Dio infinito si è limitato prendendo in Cristo un corpo umano, così anche la luce infinita di Dio si è concretizzata nello stesso corpo umano di Gesù, pur mantenendo la sua divinità infinita e il suo essere increato.

Gli apostoli videro sul monte Tabor proprio questa luce divina increata, cioè lo splendore naturale della divinità. Così scrive Palamas nella sua *Omelia sulla Trasfigurazione*:

² GREGORIO PALAMAS, *Omelia 53*, 60, a c. di P. Cristou, Atene 1964.

³ GREGORIO PALAMAS, *Triadi I*, 3, 35, Milano 2003, p. 437.

⁴ V. LOSSKY, *La teologia mistica dell'oriente cristiano*, Bologna 1985, p. 392.

Poiché il Signore trasfigurato rifulse e mostrò la gloria, lo splendore e quella luce, e verrà di nuovo nelle sembianze viste dai discepoli sul monte, acquistò forse allora una nuova luce che da allora in poi conserva per l'eternità, ma che non possedeva in precedenza? Lungi da me questa bestemmia! Chi sostiene ciò crede infatti che Cristo abbia tre nature: la divinità, l'umanità e quella della luce. Cristo pertanto non ha manifestato un altro splendore, ma quello che deteneva invisibilmente: egli possedeva, nascosto nella carne, lo splendore della divinità. Quindi quella luce è la luce della divinità ed è una luce increata.⁵

Il problema posto a Palamas dagli avversari verteva sulla possibilità per l'uomo di vedere con i propri occhi (carnali) questa luce, che è increata. Palamas rispondeva dicendo che gli occhi dell'uomo di per se stessi, in quanto naturali, sono incapaci di cogliere questa luce. È lo Spirito Santo che trasfigura gli occhi così come trasfigura tutto il corpo divinizzandolo in Cristo e concede loro per grazia questa visione. Sempre nell'*Omelia sulla Trasfigurazione* Palamas così scrive rispetto ad un testo del Damasceno:

Quando Cristo si trasfigurò, secondo i teologi, non acquistò quello che non era, né si tramutò in quello che non era, ma si mostrò ai suoi discepoli quale era, aprendo loro gli occhi e facendo vedere ai ciechi (Damasceno).

Vedi come gli occhi, che vedono in modo naturale, sono ciechi di fronte a questa luce? Questa luce allora non è sensibile e coloro che la vedono non la contemplano solo e soltanto con gli occhi sensibili, ma con gli occhi trasformati dalla potenza dello Spirito divino (Palamas).⁶

La luce divina è quindi secondo Palamas un dato dell'esperienza mistica. È il carattere visibile della divinità, delle "energie" nelle quali Dio si comunica e si rivela a quelli che hanno purificato il loro cuore. Tale luce che supera l'intelligenza e i sensi, non è di ordine intellettuale come invece è spesso l'illuminazione dell'intelletto preso in senso allegorico e astratto; essa non è neppure di ordine sensibile; tuttavia questa luce riempie allo stesso tempo l'intelligenza e i sensi, manifestandosi a tutto l'uomo e non ad una delle sue facoltà.

Nel *Tomo agioritico*, che è un'apologia degli esicasti scritta sotto la direzione di Palamas, troviamo la distinzione che fa il monaco athonita tra la luce sensibile, la luce intelligibile e la luce divina. Quest'ultima supera le altre due, le quali appartengono entrambe al dominio dell'essere creato. Così contempla il testo:

La luce dell'intelligenza è diversa da quella che viene percepita con i sensi; la luce sensibile infatti ci rivela gli oggetti propri dei sensi, mentre la luce intellettuale serve a manifestare la verità che è nei pensieri. La vista e l'intelligenza perciò non apprendono un'unica e medesima luce, ma è proprio di ciascuna delle due facoltà agire secondo la loro natura e nei loro limiti. Quando però coloro che ne sono degni ricevono la grazia

⁵ GREGORIO PALAMAS, *Omelia sulla Trasfigurazione*, 12, PG 96, 564 C.

⁶ *Ibid.*, PG 96, 23-24.

e la forza spirituale e soprannaturale, questi allora percepiscono sia con i sensi che con l'intelligenza ciò che è al di sopra di ogni senso e di ogni intelletto... Come? Questo solo Dio lo sa e coloro che hanno sperimentato la sua grazia.⁷

La teologia palamita della luce taborica s'identifica con la teologia della sostanza e delle energie. Anzi, si può dire che è il modo "monastico" di esprimerla, ovvero a partire dall'esperienza dei monaci athoniti. Quindi anche qui troviamo la distinzione tra essenza incomunicabile e luce increata comunicabile. La luce taborica, benché increata, non è l'essenza di Dio, perché, oltre che a Cristo, è donata ai santi secondo il loro grado di purificazione. Così scrive Palamas:

Questa luce divina è donata in modo proporzionale ed è ricevuta in misura maggiore o minore, a seconda della condizione di chi la riceve, dividendosi senza divisione. Eccone la dimostrazione: il volto del Signore brillò più del sole e le sue vesti divennero splendenti e bianche come la neve, Mosè ed Elia furono visti nella stessa gloria, ma nessuno di loro rifulse allora come il sole, e gli stessi discepoli videro quella luce senza poterla fissare. In questo modo dunque questa luce è misurata; essa è divisa senza divisione, è ricevuta in misura maggiore o minore, ed è conosciuta in parte ora e in parte nel futuro.⁸

Per Palamas la grazia divina s'identifica con le energie divine, attraverso le quali Dio divinizza realmente l'uomo. La divinizzazione dell'uomo, ovvero la sua reale partecipazione alla natura di Dio attraverso la grazia increata (percepita in modo totalizzante da chi è purificato nei sensi attraverso la luce increata) da una parte, e la incomunicabilità e l'inconoscibilità di Dio dall'altra, condussero Palamas a formulare la teoria più controversa, quella riguardante la distinzione tra "essenza" ed "energie" di Dio.

Il pensiero di Palamas, al riguardo, si articola così all'insegna di ricorrenti antinomie. Egli usa concetti contraddittori di per sé, ma coesistenti in Dio. Palamas, spinto anche dalle critiche dei suoi avversari, cercò in vari modi di spiegare ciò che voleva affermare con l'antinomia "essenza"/"energie" e di rispondere alle varie obiezioni che gli si opponevano. Da ciò dipende anche la difficoltà d'interpretare il suo pensiero così ricco e complesso.

La prima cosa che preme dimostrare a Palamas è che le divine energie divinizzanti l'uomo non possono essere che increate. Infatti la grazia di Dio, intesa come energia che scaturisce da Dio stesso e che salva l'uomo deificandolo, è una grazia increata. L'uomo resterebbe irredento e la *theôsis* non sarebbe reale se la grazia fosse creata. Secondo Palamas, la grazia increata è la luce divina, è la venuta e l'inabitazione di Dio nell'uomo, è il Cristo il quale «sta alla porta e buss», è lo Spirito del Figlio di Dio, è la gloria della Trasfigurazione, il respiro della Pentecoste.

⁷ GREGORIO PALAMAS, *Tomo Agioritico*, PG 150, 1233D.

⁸ GREGORIO PALAMAS, *Omelia sulla Trasfigurazione*, PG 96, 41-42.

Per esprimere la duplice verità secondo la quale Dio è contemporaneamente nascosto e rivelato, trascendente e immanente, la teologica ortodossa ricorre dunque alla distinzione tra l'essenza divina e le energie divine. L'essenza (οὐσία) indica Dio come Egli è in se stesso, le energie (ἐνέργειαι) significano Dio in azione, Dio in quanto rivela se stesso. L'essenza resta per sempre al di là di ogni partecipazione e conoscenza, essa non può essere compresa né dagli uomini, né dagli angeli, ma unicamente dalle stesse tre persone divine, mentre invece le energie divine, che sono Dio stesso, riempiono l'universo e tutti possono parteciparvi per grazia. Così Dio, "essenzialmente" incomprendibile, è rivelato "esistenzialmente" attraverso le sue energie. Questa dottrina delle energie immanenti implica una visione intensamente dinamica tra Dio e il mondo.

Le energie non sono una emanazione impersonale dell'essenza di Dio, ma una comunicazione personale della vita divina nel tempo.

Per spiegare la natura delle energie ed il loro rapporto con l'essenza divina, Palamas fa ricorso all'immagine del sole e dei raggi. Le energie sono come i raggi del sole: essi sono distinti dal sole, ma inseparabili dalla loro sorgente, al punto da renderlo presente. La stessa cosa avviene con le energie increate. Esse sono l'azione di Dio che lo rendono presente e partecipabile, costituiscono la parte accessibile dell'essere divino, l'aspetto di Dio rivolto verso le sue creature. Queste energie sono eterne ed increate come eterno ed increato è Dio. Lo sgorgare dell'energia è distinto dall'essenza e dalle ipostasi divine, benché sia assolutamente inseparabile da esse. In altri termini, esiste una continuità tra la vita di Dio in sé e Dio in noi. Si tratta dell'economia della salvezza, in cui Dio diventa dono di vita vivificante per quelli che si lasciano trasformare dalla sua azione divinizzante.

Per il dottore esicasta, la necessità della distinzione reale in Dio tra la sua essenza in conoscibile e impartecipabile e le sue energie o operazioni *ad extra*, conoscibili e partecipabili, deriva dal fatto che l'uomo conosce Dio per rivelazione e ugualmente partecipa di Lui per grazia. Infatti, per Palamas, senza le energie non sarebbe possibile superare l'inconoscibilità naturale di Dio fino ad arrivare a conoscere per illuminazione la sua stessa esistenza.

L'uomo, infatti, non può partecipare all'essenza di Dio, perché in questo caso non avremmo un Dio tripersonale, ma multipersonale. Inoltre, l'unione dell'uomo con Dio non è riducibile a quella ipostatica che è realizzata solo in Cristo. Rimane, quindi, solo il caso di un'unione attraverso le energie divinizzanti.

Ciò rivela la vera natura della contemplazione esicasta, come pure l'importanza del pensiero di Palamas, che supera il dualismo platonico tra il sensibile e l'intelligibile, tra i sensi e l'intelletto, tra la materia e lo spirito. Dal momento che Dio trascende l'essere creato, perché è assolutamente inaccessibile per essenza, perché non vi è connaturalità (suggéneia) tra il divino e l'intelligibile, Dio si fa conoscere all'uomo tutt'intero, e non si può parlare di una visione propriamente sensibile o propriamente intellettuale. La linea di separazione passa tra il creato e l'increato, e non tra mondo sensibile e mondo delle intelligenze che si concepiscono come "apparentate" al divino; il radicale uscire dell'essere creato al di fuori di sé rimane l'unica via (indicata da Dionigi) per giungere alla vera conoscenza di Dio. Questo uscire non

sarà l'evasione platonica, la spiritualizzazione dell'essere umano che si trasforma in *nous*. Non si tratta di una riduzione del sensibile all'intelligibile, né di una materializzazione dello spirituale, ma della comunione dell'uomo intero con l'increato, comunione che presuppone l'unione della persona con Dio «al di sopra di ogni conoscenza», al «al di sopra del *nous*», superando le limitazioni della natura creata.

Colui che partecipa dell'energia divina – dice ancora Palamas – diviene egli pure in qualche modo luce; è unito alla luce e con la luce vede in piena coscienza tutto ciò che rimane nascosto a coloro che non hanno la grazia; egli supera così non soltanto i sensi corporali ma tutto ciò che può essere conosciuto per mezzo dell'intelligenza, poiché i puri di cuore vedono Dio che, essendo luce, abita in loro e si rivela a coloro che l'amano, ai suoi diletti.⁹

⁹ GREGORIO PALAMAS, *Omelia sulla presentazione della Santa Vergine al tempio*, Omelia XXXV, PG 151, 1233D.