81
Piccola
Bibliothiki

Panaghiotis K. Christou

Il mistero di Dio

Premessa e traduzione dal greco
di *Antonio Ranzolin*

Asterios Editore
Trieste, 2026

Titolo originale:

Το μυστήριο του Θεού, Edizioni Kyromános,
Salonicco 1991²

© Asterios Abiblio Editore, 2026
asterios.editore@asterios.it | www.asterios.it

In copertina:
Risurrezione
Dipinto di Giorgos Kordis (iconografo e pittore greco).
Cf. https://www.facebook.com/giorgos.kordis.5

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo, sono riservati.

ISBN: 9788893133371

INDICE

PREMESSA ALL'EDIZIONE ITALIANA.
Nella grotta dell'Apocalisse, 9

PROLOGO, 25

I - LA RICERCA DI DIO, 27
1.1. Impulso verso l'assoluto, 29
1.2. La presenza di Dio, 31
1.3. Apprensione della presenza divina, 33

II - IL DUPLICE ASPETTO DELLA NATURA DIVINA, 37
2.1. L'increato e il creato, 39
2.2. La trascendenza di Dio, 45
2.3. L'immanenza di Dio, 56
2.4. Essenza e atto in Dio, 63

III - IL MONDO, 71
3.1. Il mondo, 73
3.2. La creazione del mondo, 75
3.3. Spazio e tempo, 77
3.4. Le ragioni (i *lógoi*) degli esseri, 82
3.5. Il panorama delle creature, 85
3.6. L'uomo e la perfezione della creazione, 89
3.7. Lo scopo della creazione, 98

IV - LA RIVELAZIONE DI DIO, 103
4.1. L'atto rivelativo, 105
4.2. Segni della rivelazione, 110
4.3. La teofania, 124
4.4. Contenuto della rivelazione, 129

V - LA CONOSCENZA DI DIO (LA TEOGNOSIA), 131
5.1. La conoscenza di Dio tramite Dio, 133
5.2. Il campo della conoscenza, 134
5.3. L'organo della conoscenza di Dio, 140
5.4. I limiti della conoscenza di Dio, 152

VI - LA TEOLOGIA, 155
6.1. Metodo per un'interpretazione dei fenomeni religiosi, 157
6.2. Metodo per un'esperienza religiosa, 161
6.3. Superamento della teologia, 169

VII - IL DIO TRINITARIO, 171
7.1. L'essere divino, 173
7.2. Trinitarietà di Dio, 176
7.3. Unità e distinzione in Dio, 179
7.4. Le ipostasi trinitarie, 184
7.5. Il Padre, 187
7.6. Il Figlio, 190
7.7. Lo Spirito santo, 195

Premessa all'edizione italiana

Nella grotta dell'Apocalisse

Ai padri *Davide* (Montagna),
Ilario (Marchesan),
Ermenegildo (Zordan),
dell'Ordine dei Servi di santa Maria,
in nostalgica e grata memoria:
nel convento di Isola Vicentina (VI)
hanno impiantato amore
per la Scrittura, per la Liturgia, per i Padri.
Ai fratelli che, in quel convento, ne sono oggi gli eredi,
e al loro mite priore, padre *Renzo* (Marcon).

Daniele (Bertoldo), un amico, mi ha parlato di un libro. L'ho acquistato. Ne ho comprati anche altri del medesimo autore o di altri autori della medesima area: il *post-teismo* e il *trans-teismo*. Ho letto. Non tutto. Non tutti gli autori. La mia limitata preparazione mi ha impedito di capire ogni affermazione di partenza, di seguire ogni sviluppo argomentativo, di penetrare ogni conclusione (davvero ricchi e articolati, quei libri!). E tuttavia, da quel tanto o da quel poco che ho capito leggendo, è scaturita in me, prepotente, un'esigenza: «Noi dobbiamo cercarci un altro Dio». La frase, graffiante, di Gregorio Palamas (*Triadi*, III, 2, 24) mi risuonava spesso nell'anima, martellante. Devo cercarmi un altro Dio, mi dicevo,

rispetto al Dio prospettato in "quei" libri. Non perché tutto sia falso (in ogni pagina, anche lì, la Verità ha sparso i suoi semi), ma perché l'immagine complessiva di Dio (e dunque del mondo e dell'uomo) che emerge da essi sembrava, almeno a me, interiormente, non corrispondere al vero. All'"apocalisse". Alla rivelazione.

Decido una prova. Le campane suonano a festa. Esco di casa e mi incammino verso la grotta dell'Apocalisse. Entro in chiesa. Nella chiesa-grotta della mia Patmos. Completata e consacrata nel 1854, senza pretese artistiche particolari e tuttavia – nei suoi spazi interni, nei suoi dipinti e nelle sue statue, nelle sue scritte – linda, luminosa, accogliente. "Rivelativa". E dedicata a due martiri: i medici anargiri Leonzio e Carpoforo. Un utero materno pronto a parlarmi di Dio. A rivelarmi qualcosa di lui, con un qualche bagliore che si sprigiona da lui.

È «il giorno del Signore» (Ap 1, 10): domenica 27 settembre 2026. E io attendo, come Giovanni, il "rapimento"... La liturgia inizia, prosegue, arriva al *Sanctus*: «Santo, santo, santo il Signore Dio dell'universo». Qualcosa accade. Un fremito mi percorre le membra. Mentre la Chiesa terrestre si unisce a quella celeste. Ai serafini, in particolare – «gli ardenti», «i brucianti», perché vicini al fuoco increato della Divinità –, visti da Isaia. «Santo, santo, santo è il Signore Sabaoth» (Is 6, 3), grida l'unica sinassi liturgica della terra e del cielo. E rifletto, assorto. «Santo»: separazione, alterità, trascendenza assolute. Mentre tremano gli stipiti delle porte al clamore dei serafini e di quanti, qui, si uniscono a essi, stamane, nella celebrazione dei sacrosanti misteri.

Separazione, alterità, trascendenza assolute... Originaria, fondamentale e fondante distinzione teologica: altro è l'*increato* e altro il *creato*. Dualità basilare. Distinzione basilare, mentre basilari non sono altre distinzioni: «tra mondo materiale e spirituale, sensibile e intelligibile, visibile e invisibile, corporeo e psichico», ad esempio. Distinzioni filosofiche, queste, che, «entrate nell'ambito della teologia, sono molto utili ma anche pericolose se non

vengono comprese alla luce della distinzione fondamentale tra creato e increato» (N.A. Matsoukas[1]). Dio è Dio e la creatura è creatura: «Si dice che due siano le realtà: la divinità e la creazione», mi suggerisce all'orecchio il grande Basilio (*Contro Eunomio*, III, 2). La Scrittura, tutta, anche quella che dall'ambone della chiesa-grotta di Magrè di Schio è stata proclamata stamattina, «insegna che Dio è dissimile, che non si può paragonare a nessuna realtà, in quanto diverso da tutte, e, cosa più mirabile, afferma che non c'è nulla che assomigli a lui» (Dionigi, *I nomi divini*, IX, 7). Altre voci, consonanti, di Padri... «Come, infatti, ciò che è creato / potrebbe mai essere eguagliato all'increato?», si chiede, stupito e adorante, nei suoi *Inni*, Simeone il Nuovo Teologo (XXXV, 89-90). «Riguardo alle realtà divine, le negazioni sono vere, mentre le affermazioni sono inadeguate» (ancora Dionigi: *Gerarchia celeste*, II, 3). E il Confessore Massimo: «La beata e santa natura di Dio è per essenza del tutto indicibile e del tutto inconoscibile e infinitamente trascende ogni infinitezza, e non lascia alle cose che vengono dopo di lei nemmeno una traccia, assolutamente, per comprenderla, e nemmeno instilla in nessuno la nozione di come e quanto la medesima natura sia Unità e Trinità, poiché è legge di natura che la creatura non possa contenere l'increato e il limitato non possa pensare l'illimitato». Che dire di più? Che dire di meglio? Sì, «santo, santo, santo è il Signore Sabaoth». E cioè: «Tu sei il Dio ineffabile, inconcepibile, invisibile, incomprensibile, che sempre è e sempre è lo stesso: tu e l'unigenito tuo Figlio e il tuo Spirito santo» (anafora di san Giovanni Crisostomo). «Tu *solus* Sanctus, Tu *solus* Dominus, Tu *solus* Altissimus...» (*Gloria*). «... nel tuo regno di luce *inaccessibile*» (liturgia latina, *preghiera eucaristica IV*).

Separazione, alterità, trascendenza assolute. Diversità – e cioè santità – radicale. Mistero inconoscibile... Qui, nella grotta magredense di Patmos.

---

[1] *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, pp. 93-94.

[Se questo è il messaggio che risuona sotto la volta della mia chiesa, specie adesso, «nell'ora in cui i profeti gridano da ogni parte, in cui gli apostoli predicano il vangelo, in cui Cristo sta al centro, in cui il Padre accoglie ciò che qui viene fatto, in cui lo Spirito santo dona la sua letizia» (Crisostomo, *Accusa contro gli assenti*..., 1), questo non mi pare essere, per ciò che ho potuto intendere, il contenuto di "quei" libri... «La differenza ontologica – vi leggo – tra infinito e finito non è reale ma formale, nel senso che Dio e creatura si differenziano come due aspetti di una stessa realtà»[2]. L'esatto contrario, mi pare, di quanto mi dice questa chiesa, questa grotta: la dissimilitudine tra Creatore e creatura è reale e massima. L'*eritis sicut deus* di Gen 3, 5 è in bocca al serpente, non a Dio (anche se Dio ha in serbo la *sua* divinizzazione dell'uomo – è il fine supremo per cui questi è stato creato –, ma per altre vie, le *sue*, non per natura, ma per grazia e sinergia con la grazia). «La consustanzialità di Gesù con il Padre (*homoousia*) è da predicarsi di ogni creatura. Noi siamo figli di Dio perché della stessa sostanza del Padre. Tutto il creato, in quanto determinazione di Dio, è congenito al Figlio, e generato nel Figlio unigenito»[3]. Un brivido mi raggela il sangue. Eppure, nel simbolo di Nicea-Costantinopoli, la voce dei Padri ha solennemente e definitivamente confessato che altra è la generazione del Figlio («generato, non creato»), altra la creazione del creato, frutto non di natura, ma di volontà; e la loro voce è echeggiata anche adesso, tra queste pareti... «Per ripensare la teologia cristiana da un punto di vista post-teistico noi dobbiamo innanzitutto sostenere un concetto di essere divino che di per sé includa il creato fin dalla sua iniziale definizione»[4]. «Dio non è trascendente le cose, ma trascendente in esse, proprio per questo le cose non sono simpliciter un non-Dio, ma in qualche modo sono una configurazione di Dio ad extra»[5]. «Nella comprensione post-teista, Dio e creazione

[2] P. Gamberini, *Deus duepuntozero*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2022, p. 358.
[3] Ibid., pp. 286-287.
[4] Id., *La fede cristiana in prospettiva post-teistica*, «Rassegna di Teologia» 59 (2018), p. 398.
[5] Id., *Il pensiero post-teista e l'azione provvidenziale dell'Assoluto*, «Concilium» 59 (2023/3), p. 37.

non si distinguono ontologicamente tra loro»[6]. Basteranno modeste correzioni e aggiustamenti espressivi – «L'essere di Dio non si identifica con questa o quella creatura, tantomeno con la totalità creata. Dio non è totalmente (*totaliter*) questa o quella creatura, e tantomeno si riduce al creato stesso (*panteismo*)»[7] –, per togliere l'impressione che il *panenteismo* evocato e proposto (Dio include il mondo ma lo trascende) sia, in realtà, un *panteismo* mitigato, e che dunque annulli, anch'esso, la distinzione suprema tra creato e increato?
Sì, devo cercarmi un altro Dio…]

Il canto prosegue: «I cieli e la terra sono pieni della tua gloria». Esso segue, anche in queste parole, Isaia: «Tutta la terra è piena della sua gloria» (Is 6, 3). Non è il 739 a.C., datazione possibile della visione del profeta, nel tempio di Gerusalemme. È il 2026 d.C., nel piccolo e umile tempio dei cristiani di un quartiere periferico di Schio. E io non sono il profeta. E, tuttavia, per grazia, sono chiamato – come tutti, nell'impressionante miracolo che è la liturgia – a rivivere l'esperienza profetica… No, non è unicamente *essenza*, Dio: «oceano, sconfinato e illimitato, di essenza» (Gregorio di Nazianzo, *Orazione 38*, 7). Quell'essenza «incomprensibile alla natura umana e assolutamente ineffabile» (Basilio, *Contro Eunomio*, I, 14); quell'essenza che «nessuno ha mai contemplato», «neppure gli angeli e gli arcangeli» (Crisostomo, *Omelie sul Vangelo di Giovanni*, 15, 1.2). Dio è anche gloria, anche manifestazione, anche splendore di presenza. Dio, senza togliere nulla alla sua semplicità, è anche *atto*. Una seconda, capitale distinzione rimbomba dunque nella grotta di questa Patmos magredense: la distinzione tra *essenza* e *atto*. È proprio a partire dall'atto di Dio, e non dalla sua essenza, che noi conosciamo qualcosa di lui: «Noi diciamo di conoscere il nostro Dio dai suoi atti, ma non pretendiamo di avvicinarci all'essen-

---

[6] Id., *Pensare Dio altrimenti. La proposta del monismo relativo*, Queriniana, Brescia 2026, p. 43.
[7] Id., *Deus duepuntozero*, p. 356.

za medesima. Infatti i suoi atti discendono fino a noi, mentre l'essenza rimane inaccessibile» (Basilio, *Epistola 234*). Le voci si moltiplicano: una polifonia. Ne registro soltanto alcune. «Colui che è invisibile nell'essenza diviene visibile negli atti, perché è visto in alcune delle proprietà che sono a lui inerenti» (Gregorio di Nissa, *Omelie sulle beatitudini*, VI). «Partendo da quello che è secondo la sua essenza, vale a dire partendo dall'essenza stessa, mai si può conoscere che cosa Dio sia. Infatti è impossibile e assolutamente inaccessibile a tutta la creazione [...] il pensare che cosa Dio sia, ma, se partono da quello che inerisce alla sua essenza [...], Dio si concede a coloro che lo contemplano» (Massimo il Confessore, *Ambigua*, 34). Dio, «secondo l'essenza, è totalmente inconoscibile, mentre è conoscibile secondo [...] la bontà, la sapienza, la potenza, la divinità ovvero la maestà e, semplicemente, secondo tutto ciò che inerisce all'essenza», ossia l'atto (Gregorio Palamas, *Terza lettera ad Acindino*, 2). Tutta la terra, dunque, è piena della gloria di Dio, della potenza di Dio, della provvidenza di Dio, della grazia di Dio, dell'amore di Dio, e cioè dell'*atto* di Dio (che non è la sua essenza, ma ciò che ruota attorno all'essenza, ciò che attiene all'essenza, ciò che inerisce all'essenza di lui). Basilio, in relazione a ciò, sa essere sferzante, tagliente: «Non è ridicolo il dire che il suo creare è essenza? O, ancora, che è essenza il suo provvedere o, allo stesso modo, il suo preconoscere e ritenere, in generale, essenza ogni suo atto?» (*Contro Eunomio*, I, 8).

Ciò che è «ridicolo» agli occhi di Basilio (e che egli condanna in Eunomio), tuttavia, sembra passare in alcune grandi formulazioni dell'Occidente latino. In Agostino, ad esempio, che ha di Dio, su questo punto, una visione più marcatamente filosofica che biblica: «In lui non è altra cosa l'essere beato e l'essere grande, o sapiente, o vero, o buono, o semplicemente l'essere» (*De Trinitate*, VI, 7, 8); «Là [nel Dio trinitario] vi è l'essenza supremamente semplice e là dunque essere ed essere sapiente si identificano» (Ibid., VII, 1, 2). E in Tommaso d'Aquino, il cui Dio, su questo punto, presenta una forte prossimità

con il Dio di Aristotele: «Soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza è il suo essere e il suo agire» (S. Th., I, q. 54, a. 1); «Solo Dio, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito» (Ibid., I, q. 75, a. 5, ad 4); «L'azione di Dio non è qualcosa di distinto dalla sua potenza, ma l'una e l'altra si identificano con l'essenza divina, poiché neppure l'essere si distingue in Dio dalla sua essenza» (Ibid., I, q. 25, a. 1, ad 2). Ma ecco il Nazianzeno e la sua immortale consegna: noi dobbiamo fare teologia «alla maniera dei pescatori e non alla maniera di Aristotele» (*Orazione 23*, 12). Pescatori che gettano le loro reti anche da qui, dall'ambone ligneo della mia chiesa.

> [Ritorno, con il pensiero, a "quei" libri. Essi non saranno, forse, l'assunzione piena e coerente, nonché l'assolutizzazione della tesi occidentale secondo cui Dio è solo atto e il suo agire è un tutt'uno con il suo essere? E non sarà forse proprio tale identificazione occidentale tra essenza e atto in Dio a portare gli autori di "quei" libri a quasi identificare, alla fine, Dio (che è soltanto atto) con il risultato stesso dell'atto, e cioè con l'attuazione, e cioè con il mondo? «Deus sive Natura», insegnava Spinoza. E Hegel: «Dio senza il mondo non è Dio». «La creatura è la de-*finizione* di Dio: *finitizzazione* di Dio»[8]. «L'essenza e l'agire creativo di Dio coincidono. Dio è creatività»[9]. «La creazione non può essere un atto accidentale di Dio, poiché se l'essere di Dio fosse altro dal suo creare, egli risulterebbe soggetto a una distinzione interna tra *agire* ed *essere* che contraddirebbe la sua semplicità. In tal caso, l'atto creativo non sarebbe necessario ma contingente, e ciò negherebbe l'infinità e l'immutabilità divine. L'agire di Dio, invece, è identico al suo essere»[10]. «Parlare di Dio come di un'energia o di una forza equivale a definirlo amore o spirito»[11]. «La potente energia inesauribile e creativa che chiamiamo Dio è una spinta

[8] Id., *Pensare Dio altrimenti*, pp. 56-57.
[9] Id., *Deus duepuntozero*, p. 35.
[10] Id., *Pensare Dio altrimenti*, pp. 43-44.
[11] A. Corallo, *La bussola del transteismo. Per un cristianesimo liberante*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2025, p. 27.

costante allo sviluppo delle potenzialità cosmiche»[12]. «Dio non ha una capacità relazionale, ma piuttosto è la capacità relazionale»[13]. E qui mi fermo. Qui chiudo, per il momento, il corteo di "quelle" voci.
Sì, devo cercarmi un altro Dio...]

Al momento dell'offertorio, il presbitero-angelo che presiede aveva pregato così: «L'acqua unita al vino sia segno della nostra unione con la vita divina di colui che ha voluto assumere la nostra natura umana». Unione con la vita *divina*... L'orazione liturgica è eco trasparente delle parole di Pietro: «... ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina» (2Pt 1, 4). Una partecipazione reale – così interpretano Palamas e gli esicasti il passo neotestamentario in questione – agli atti increati di Dio, non all'essenza (impartecipabile) di lui né a un effetto creato interposto. Quando leggi il passo di 2Pt 1, 4 – raccomanda Nicodemo l'Aghiorita – «non pensare alla natura ed essenza sovraessenziale di Dio, non sia mai! Questa, infatti, è assolutamente invisibile e incomprensibile» e «del tutto impartecipabile». Bisogna invece pensare all'atto naturale di Dio, alla vita di Dio. E vita *divina* equivale a vita *increata*: e cioè gloria, luce, sapienza, bellezza, bontà, carità, grazia, eternità increate. D'altra parte, se l'essenza di Dio è increata, increato sarà pure il suo atto. Qui, in questa chiesa-grotta della mia comunità, in quest'ora della sinassi «nel giorno detto del sole» (Giustino, *Prima apologia*, 67, 3), tutto mi parla di un Dio trascendente, dell'Altro per eccellenza, che, tuttavia, ha lasciato e lascia le sue impronte scintillanti in ogni realtà creata. E ciò con il suo atto – con la sua «arte divina» (Massimo il Confessore) – che crea, che provvede, che salva, che santifica, che divinizza. Con la sua grazia che è *increata*, e non un dono creato. Sì, «i cieli e la terra sono pieni della tua gloria»!

---

[12] Ibid., p. 41.
[13] Ibid., p. 27.

E rimango ammaliato: i Padri greci, che hanno accolto la distinzione tra essenza e atto in Dio, hanno difeso il carattere increato della grazia, il cui tramite economico – storico-salvifico – è la natura umana di Cristo, unita ipostaticamente alla natura divina. Come potrebbe, infatti, l'uomo, che è «una creatura di Dio che ha ricevuto l'ordine di diventare dio» (Gregorio di Nazianzo, *Orazione 43*, 48), diventarlo, se la grazia fosse una creatura? Il pensiero risale la lunga corrente del tempo. Fino a chi ribatteva agli ariani: il Logos è Dio (e dunque consustanziale al Padre), proprio perché, se è anch'egli creatura, non potrà salvare le creature (Atanasio). Fino a chi replicava ai macedoniani: lo Spirito è Dio; se non lo è, pensi prima a diventarlo, perché solo allora saprà divinizzare me (Gregorio di Nazianzo)... Analogamente: la grazia è increata; se non lo è, si affretti a divenirlo, perché solo allora potrà rendermi increato per grazia... Massimo il Confessore: «È naturalmente proprio alla sola grazia divina il concedere una proporzionata misura di deificazione agli esseri: essa, che fa risplendere la natura di una luce che è oltre la natura e che la porta al di sopra dei suoi limiti, conforme alla sovrabbondanza della gloria» (*Capitoli vari sulla teologia e l'economia, sulla virtù e il vizio. I Centuria*, 76). «Della gloria», che si identifica con l'atto essenziale di Dio, non con la sua essenza. Unione con la vita *divina*...

La mia chiesa e la sua liturgia: il luogo e il tempo in cui il cielo si apre. E in cui dunque campeggia, da ogni parte, infinito, un Tu. Un Tu che infinitamente mi trascende, e che tuttavia è un Tu. Un Tu a cui, all'inizio, assieme agli altri commensali del simposio escatologico dell'eucaristia, ho confessato il mio peccato. Un Tu a cui ho chiesto pietà: «Kyrie, eleison! Christe, eleison!». Un Tu che, in un accumulo di pronomi personali, con la mia bocca di fango ho glorificato: «Noi *ti* lodiamo, *ti* benediciamo, *ti* adoriamo, *ti* glorifichiamo, *ti* rendiamo grazie per la tua gloria immensa, Signore Dio, Re del cielo, Dio Padre onnipotente. Signore, Figlio unigenito, Gesù Cri-

sto, Signore Dio, Agnello di Dio, Figlio del Padre, *tu* che togli i peccati del mondo, abbi pietà di noi; *tu* che togli i peccati del mondo, accogli la nostra supplica; *tu* che siedi alla destra del Padre, abbi pietà di noi…». Un Tu dei cui interventi nella *historia salutis* – fino all'evento supremo della Pasqua di Cristo e della Pentecoste dello Spirito –, nell'anafora, colui che presiede la sinassi ha fatto, ebbro di gratitudine, viva memoria (ha cioè attualizzato). Un Tu che determina tutte le parole della liturgia: tutti i suoi vocativi, tutti i suoi imperativi, tutti i suoi indicativi, l'onnipresenza dei pronomi e degli aggettivi di seconda persona. Tutto, semplicemente. Perché la liturgia non è che epifania di un Tu: un Tu che parla e agisce; un Tu a cui parlo e in cui, e per grazia di cui, e in rapporto a cui io agisco. Un Tu. Un Tu che non è soltanto «essenza sovraessenziale» (e dunque imparagonabile a ogni altra essenza) dotata di un atto ad essa conforme, ma è anche «personeità». Tre ipostasi consustanziali, indivise e inconfuse, che ipostatizzano – personalizzano – l'unica «essenza sovraessenziale», provvista di un atto ad esse comune (unico è il volere e l'atto dei Tre, come unica è l'essenza dei Tre). La grotta dell'Apocalisse ospita sempre, incantata, un *incontro* ineffabile. Un incontro con un ineffabile *Tu*. Ecco qui un'altra distinzione degna di Dio, che non intacca affatto la semplicità divina: altra cosa è l'*ipostasi*, altra l'*essenza*, altra l'*atto*. Un unico Tu. Trinitario. Trisolare. Trifulgido.

[Mi tornano ancora in mente "quei" libri. Ridotta l'«essenza sovraessenziale» di Dio al suo atto (Dio *è* attività infinita), sembra sbiadire anche l'ipostaticità di Dio, la sua «personeità». Il Damasceno aveva distinto, e aveva insegnato a distinguere: l'elemento attivo, e cioè la natura, o essenza, da cui proviene l'atto; l'atto stesso; l'attuazione, e cioè il risultato dell'atto; e l'agente, che è la persona, l'ipostasi, che si serve dell'atto. Dove trova posto, adesso, l'ipostasi, il Tu? Tutto pare scolorito, smorzato, in una «transpersonalità» nebulosa… «Se Dio è amore, è più di una persona che è capace di amore: è invece proprio l'amore in

sé. Rifiutando l'indole personale di Dio, non si nega allora la sua indole relazionale, ma piuttosto se ne chiariscono i contorni secondo altri parametri. Parliamo quindi di un Dio transpersonale, per chiarire che Dio non ha una capacità relazionale, ma piuttosto *è* la capacità relazionale»[14]. «Il post-teismo afferma che Dio è att*ivo* nel mondo senza esserne att*ore*. Considerare Dio alla stregua di un attore che opera nel palcoscenico del mondo e della storia è ancora comprenderlo *ente* tra gli enti, un individuo soprannaturale tra tanti altri individui mondani»[15]. «Dio è da pensarsi non tanto personale (intelligente e volente), ma trans-personale»[16]. Ma saranno questo linguaggio e i concetti sottesi a esprimere adeguatamente la rivelazione, l'"apocalisse": a custodire integro, come ordina l'Apostolo, il «deposito» inestimabile (1Tm 6, 20)?
Sì, devo cercarmi un altro Dio...]

«Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto. Ma egli, posando su di me la sua destra, disse: "Non temere! Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente. Ero morto, ma ora vivo per sempre e ho le chiavi della morte e degli inferi"» (Ap 1, 17-18). L'esperienza di ogni liturgia. Anche di quella di oggi, di adesso, di qui, nella mia grotta di Patmos. La visione si concentra su «uno simile a un Figlio d'uomo» (Ap 1, 13), che cammina in mezzo alle Chiese. Su un Agnello «in piedi, come immolato» (Ap 5, 6), che «ha riscattato per Dio, con il suo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (cf. Ap 5, 9). La visione si concentra dunque su di lui, il Cristo Diouomo, di cui la liturgia è pura presenza. A porte chiuse egli sempre compare, spiega le Scritture (e un fuoco ci arde nel petto) e ci offre il suo pane e il suo vino: i suoi santi, immacolati e tremendi misteri. E lì, nella liturgia, accostandomi al pane fragrante e alla coppa inebriante, scopro quanto siano vere – le vivo! – le parole di Massimo il Confessore: Cristo «è il grande mistero nascosto. Questo è il fine bea-

[14] Ibid., p. 27.
[15] P. Gamberini, *Deus duepuntozero*, pp. 34-35.
[16] Id., *Il pensiero post-teista e l'azione provvidenziale dell'Assoluto*, p. 33.

to per il quale tutte le cose sussistono. Questo è lo scopo divino di tutte le cose preconosciuto dal principio: [...] guardando a questo fine Dio ha creato le essenze degli esseri, ed è esso propriamente il termine sia della provvidenza sia delle cose da essa governate, termine nel quale vi è la ricapitolazione in Dio di tutti gli esseri creati da lui. È questo il mistero che abbraccia tutti i secoli e manifesta il superinfinito e infinite volte infinitamente preesistente ai secoli grande consiglio di Dio, del quale divenne angelo – messaggero – lo stesso Logos consustanziale di Dio facendosi uomo: egli ha manifestato, se così è lecito dire, sé stesso come il fondamento più profondo della bontà del Padre e ha mostrato in sé stesso il fine per il quale tutto ciò che è stato fatto ha preso manifestamente il principio del suo esistere. È a causa di Cristo, infatti, ossia a causa del mistero di Cristo, che tutti i secoli e ciò che essi contengono hanno preso, in Cristo, il principio del loro essere e il fine» (*Quaestiones ad Thalassium*, 60). Cristo, e solo il Diouomo Cristo, è la chiave di tutto. Della creazione come della storia. Della mia creazione come della mia storia. E io lo trovo sull'altare. Lo mangio e lo bevo. Assieme ai miei fratelli e alle mie sorelle. Mangiandolo e bevendolo, mangio e bevo il senso dell'universo...

> [L'incarnazione del Logos sarà dunque un evento, e un evento unico, e un evento assolutamente nuovo – «la più nuova di tutte le novità, l'unica cosa nuova sotto il sole» (così il Damasceno: *La fede ortodossa*, 46) –, oppure sarà un «mito», un «simbolo», in grado soltanto di esprimere, in maniera efficace, l'unione profonda e indissolubile tra il divino e l'umano? «Molti teologi ormai mettono in questione [...] la fede in una sola ed unica incarnazione di Dio»[17]. «In tal modo l'incarnazione perde il suo alone mitologico e soprannaturale, come se fosse un evento puntuale nella storia dell'umanità, ma diventa la categoria con cui intendere l'intima ed essenziale relazione tra

[17] Id., *Deus duepuntozero*, p. 23.

il divino e l'umano, il cosmo e il divino»[18]. «Il vangelo narrato da Giovanni usa un'espressione metaforica di potente impatto comunicativo: il Verbo si è fatto carne (Gv 1,14)»[19]. Una metafora, l'incarnazione... Gesù, pertanto, è «l'incarnazione perfetta di Dio» nel senso di paradigma (il modello più eloquente, non l'unico soggetto consustanziale a Dio e consustanziale all'uomo) di un processo universale. Egli non è l'unica figura attraverso cui l'umanità incontra il Mistero. Sennonché, nella grotta di Patmos della liturgia – con la sua *teologia* (la Parola divina) che diviene, sull'altare, *teurgia* (opera divina: sacrificio di amore); con l'incarnazione eucaristica del Logos che è la presenza perpetua della sua incarnazione storica –, sperimento il contrario: l'unicità di Cristo per incontrare il Mistero. Perché egli stesso è il Mistero: «Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Saranno la lingua di "quei" libri e le nozioni sottese a esprimere (o non piuttosto a travisare) il desiderio di incarnazione del Logos? Perché il Logos sempre vuole incarnarsi. Si incarna, dapprima, nel ventre degli esseri, nei loro *lógoi* ("lettere" della Parola, del Logos). Si incarna, poi, nel ventre della Scrittura: «Il Logos diventa carne mediante ciascuno dei termini scritti» (Massimo il Confessore, *Duecento capitoli. Seconda centuria*, 60). Si incarna propriamente – prodigio che supera ogni prodigio: unione ipostatica! – nel ventre di una donna, da cui assume la natura stessa di uomo. E continua a incarnarsi... Continua a cercare ventri di discepoli per prendere carne, spiritualmente, in ciascuno di essi: «Il Logos di Dio, che una volta per tutte è nato secondo la carne, sempre, volontariamente, nasce secondo lo spirito in quelli che lo vogliono, in forza del suo amore per gli uomini» (Massimo il Confessore, *Capitoli vari. Prima centuria*, 8). E tutto ciò senza annullare la differenza tra quanto attiene alla natura e quanto attiene alla grazia: tra colui che è Dio per natura e colui che, in ragione del Dio per natura, fattosi uomo per un eros folle per l'uomo, è chiamato e può diventare dio per grazia.
Sì, devo cercarmi un altro Dio...]

---

[18] Ibid., p. 36.
[19] A. Corallo, *La bussola del transteismo*, p. 49.

Qui incollo ora gli occhi. Nella mia Patmos domenicale le mura sono ricoperte di immagini e di scritte relative ai martiri Leonzio e Carpoforo, due medici anargiri, secondo una tradizione tardiva, decapitati ad Aquileia intorno al 300. Martiri, e cioè testimoni. Di Cristo. Con una vita, dapprima, fatta di amore e di cura disinteressata dei poveri, con una morte subita, poi, per non rinnegare l'unico Senso della loro vita donata: il Logos incarnato, unico senso del tutto. «Non voglio – li sento confessare al loro Cristo, dinanzi al magistrato romano che li sta condannando: scena del dipinto dell'abside –, non voglio né vita né morte senza di te, dolcissimo Signore! Non voglio né verità né giustizia, né paradiso né eternità. No, no! Non voglio che te! Tu solo devi essere per tutto, in tutto e al di sopra di tutto! La verità, se non è Cristo, non mi serve: è solo inferno. Del pari sono inferno la giustizia, l'amore, il bene, la felicità. E Dio stesso, se non è Cristo, è inferno. Non voglio né la verità senza Cristo, né la giustizia senza Cristo, né l'amore senza Cristo, né Dio senza Cristo. Tutto ciò, non lo voglio, in alcun modo! Accetterò ogni sorta di morte: ammazzatemi pure come volete, ma senza Cristo non voglio nulla. Né me stesso, né Dio stesso, né qualsiasi cosa che stia nel mezzo. Non voglio, non voglio, non voglio!» (J. Popović[20]).

La voce muta dei martiri sempre grida, in un silenzio eloquente, nell'umile tempio magredense. Leonzio e Carpoforo avevano acquisito altri occhi, con cui ovunque cercare e vedere, oramai, soltanto Cristo. Avevano, dapprima, purificato e risanato il cuore – il centro della loro esistenza –, perché solo un cuore puro, secondo il Vangelo, può vedere il Cristo Diouomo (cf. Mt 5, 8). Muniti del loro «teoscopio», il cuore puro (G. Metallinos[21]), riconoscendo il Cristo nei fratelli malati e più fragili, hanno avuto anche la forza di resistere, alla fine, alle lusinghe e alle minacce dei persecutori: vedevano altro, vedevano oltre...

---

[20] *L'uomo e il Diouomo. Introduzione al cristianesimo*, Asterios, Trieste 2011, p. 155.

[21] *Storia e Teofania. La storia per un cristiano è una continua teofania*, Asterios, Trieste 2018, p. 276.

Domenica 27 settembre 2026. Sono qui. Partecipe, con i fratelli e le sorelle, della sinassi eucaristica. Per acquisire, per grazia e ascetica sinergia con la grazia, quel cuore puro posseduto dai medici martiri. So bene che soltanto allora, divenuto più puro, potrò anch'io vedere – e cioè esperire – qualcosa del Puro presente ovunque, fin nell'intima fibra degli esseri, e, forse, balbettare qualcosa di lui a qualcuno: «Chi non è puro non può senza pericolo venire a contatto con il Puro» (Gregorio di Nazianzo, *Orazione* 27, 3). Soltanto conformandomi all'ethos del Puro potrò conoscere qualcosa del Puro. Soltanto provando a offrire me stesso «in tutto e per tutto» potrò conoscere qualcosa di colui che, sull'altare, si offre, nello Spirito (cf. Eb 9, 14), «in tutto e per tutto» a tutti. La *teoetica* sola inizia alla *teognosia* e alla *teologia*: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1Gv 4, 8); «L'azione è la base d'appoggio della contemplazione» (Gregorio di Nazianzo, *Orazione* 20, 12).

Di tutto questo è testimone e araldo, nel suo complesso, la *teologia orientale*, la quale – in maniera solo apparentemente paradossale – riesce a spiegare e a giustificare ciò che è presente anche qui, nella vita liturgica, spirituale e martiriale dell'Occidente, in modo assai più penetrante, talora, di certa *teologia occidentale*. Una teologia che spesso si lascia invischiare da categorie filosofiche e che magari, in epoca moderna o odierna, in alcuni suoi esponenti concepisce Dio alla maniera di Hegel: un Soggetto dinamico che si autorealizza e prende coscienza di sé soltanto attraverso il tempo e la storia. Un Dio la cui attività creatrice tende ad apparire obbligatoria e cogente, e non un movimento eventuale, assolutamente libero, del suo amore. Un Dio che non trascende in sé stesso, infinitamente, i limiti della propria opera creatrice e salvifica ma che, secondo una lettura radicale dell'assioma di K. Rahner («La Trinità "economica" è la Trinità "immanen-

te" e viceversa»[22]), si identifica, tutto e totalmente, con la sua manifestazione *ad extra*, inducendo a «ignorare, sottovalutare o addirittura rinnegare la distinzione filantropica tra "nascosto" e "manifesto"» in lui (V.A. Tsigkos)[23].

Sì, per non tradire la grotta dell'Apocalisse, che anche oggi mi accoglie nel suo grembo, all'interno della sua luminosa caligine, devo cercarmi *un altro Dio*... Bussare anche ad altre porte. Interrogare anche altri fratelli. Il patrologo Panaghiotis Christou, ad esempio. E non solo lui. Se Dio mi concederà la sua grazia.

Agli autori di "quei" libri chiedo fraternamente perdono se, non tutto capendo, ne ho forse travisato il pensiero. Chiedo loro una preghiera per me e prometto per loro la mia.

Il Traduttore

---

[22] *La Trinità*, Queriniana, Brescia 2000, p. 30.

[23] *Dogmatica della Chiesa ortodossa*, vol. 1: *Premesse - Teofanie - Triadologia - Cristologia*, Asterios, Trieste 2024, p. 48. Cf. anche Ibid., pp. 46-47: «Gli eretici – comparsi di volta in volta e con vari nomi – dei primi secoli (ariani, eunomiani, pneumatomachi, iconomachi), così come quelli successivi, spessissimo confondono e si dimostrano incapaci di distinguere la dottrina relativa all'*economia* da quella relativa alla *teologia*, e considerano l'eterna relazione delle persone della Trinità santa nella cornice dell'*economia* divina»; p. 186: «L'*economia*, pertanto, dipende dalla *teologia* e non viceversa; sicuramente, poi, la Trinità teologica non è altra rispetto alla Trinità economica» e tuttavia quest'ultima non la esaurisce.

Prologo

Oggi più che mai l'uomo si muove all'interno di una angosciosa e continua esperienza di caos. Dovunque guardiamo, vediamo ritratta tale esperienza, in tutta la sua intensità, nelle ricerche filosofiche, nelle composizioni figurative, nei saggi letterari, in tutte le forme di espressione culturale e intellettuale, nelle relazioni tra i gruppi sociali e i popoli.

In condizioni che provocano un senso di isolamento soffocante, l'uomo si trova assai spesso di fronte a una domanda fondamentale che si presenta con un'angoscia più acuta rispetto a tutte le altre che irrompono nella sua coscienza: Verso quale fine sta egli camminando? Verso il nulla o verso il tutto? Questa domanda, però, non è indipendente; si combina con un'altra, di importanza più capitale, che lo tormenta ancora di più. La domanda su Dio. Questa seconda domanda occupa, in un modo o nell'altro, in maniera continua o intermittente, positiva o negativa, il pensiero di tutti gli uomini che vengono al mondo. La storia dell'umanità viene talvolta presentata come un gioco tra credere e non-credere, tra teismo e a-teismo o anti-teismo.

Di fronte a questa constatazione, la risposta alla prima domanda è che l'uomo orienta il proprio cammino verso il punto capace di calamitare il suo pensiero, verso la vetta, persino se deve sottoporsi alla fatica e patire l'angoscia di Sisifo. Cammina verso Dio, anche se molto spesso non se ne avvede. E può incontrarlo.

Nel presente saggio e in un secondo che seguirà, viene descritto il percorso cristiano verso un tale incontro, così come è stato tracciato dai grandi Padri dell'Ortodossia.

Salonicco, dicembre 1981

Panaghiotis K. Christou

I
La ricerca di Dio

Ti ringrazio, perché mi hai fatto il dono di vivere,
di conoscere e di adorare te, mio Dio:
perché la vita è conoscere soltanto te,
Dio, Creatore e Artefice del tutto,
non generato, non creato, senza principio, unico,
e tuo Figlio da te generato,
e lo Spirito santo che da te procede,
l'unità triadica degna di ogni lode,
la cui adorazione e pia venerazione
oltrepassano ogni altra gloria
che si possa ricordare sulla terra o in cielo.

(Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, II,
in *Mistici bizantini*, a cura di A. Rigo, Einaudi, Torino 2008, p. 15)

1.1. Impulso verso l'assoluto

È vero che l'uomo è, in una certa misura, il dominatore di questo mondo; egli crede, anzi, di esserlo in modo assoluto. Egli stesso, però, è dominato da un'altra forza, attorno alla quale si intrecciano, per lo più, i suoi pensieri e i suoi atti, direttamente o indirettamente, positivamente o negativamente, al fine di glorificare o di oltraggiare.

Tutte le sue attività lo spingono alla scoperta di una realtà completamente diversa da quella che costituisce la sua vita abituale: una realtà elevata, perfetta, assoluta. Se solo raramente riesce a raggiungerla, è perché di solito prende una direzione sbagliata o rinuncia prematuramente allo sforzo. Detto altrimenti: egli ricerca ovunque e sempre il differente o il perfetto, anche se non ne ha piena consapevolezza.

Il piccolo allievo aspira a una preparazione completa nelle materie dei suoi studi, e spessissimo anticipa quanto gli verrà insegnato, non tanto per essere ricompensato con le dovute lodi, ma perché persegue quella perfezione che lo riscatterà. Lo scienziato, con la mira costante a nuove conquiste scientifiche, vuole aprirsi la strada verso la perfezione, perché crede che tali conquiste lo condurranno più vicino all'infinito, a una realtà che già ha deificato nel suo pensiero.

L'avventuriero che si sposta da Focea a Marsiglia può pensare di farlo per ottenere guadagni economici. Ma

come fa a sapere che a Marsiglia otterrà tali profitti? Lo stesso possiamo dire del giovanotto giramondo dall'aspetto disordinato che arriva da New York alle grotte di Creta, alla ricerca della natura. Come fa a sapere che nella sconosciuta Creta troverà la natura, la quale, del resto, è ricchissima a pochi passi da New York? La verità è che entrambi si rifugiano in ciò che è "altro", perché sperano di trovare lì una realtà che hanno già divinizzata nel proprio pensiero e, secondo la regola della sostituzione, considerano divina. Il primo non ricerca la fortuna ma la dea Fortuna, e il secondo non ricerca la natura ma la dea Natura: entrambe erano dee nel pantheon dell'antichità greca.

I primi esempi di arte figurativa di mano umana che siano stati rinvenuti – disegni dell'era paleolitica, risalenti a prima di 40.000 anni fa – hanno un significato magico-religioso e uno scopo propiziatorio. In tutti i secoli che si sono susseguiti da allora fino ad oggi, e soprattutto nei periodi di fervore della creatività artistica, l'arte non ha interrotto il suo stretto legame con la fede religiosa: i più importanti capolavori che oggi si ammirano *in loco* o nei musei del mondo sono ispirati da essa. Si potrebbe addirittura sostenere che la sorte si è mostrata sbilanciata a favore della conservazione delle opere di arte sacra, se tali opere non fossero i più perfetti prodotti dell'arte. Le arti figurative, pertanto, affondano le loro radici nella religione, così come l'architettura, la musica, la poesia, la danza. Sebbene queste arti si siano, nel tempo, secolarizzate, ciò che l'artista di oggi ricerca con la propria arte, qualunque forma essa assuma, rimane religioso: redimere e perfezionare tanto sé stesso quanto gli altri, servendo e celebrando il divino, come faceva l'incisore o il danzatore preistorico. Se poi egli non intende cercare la redenzione glorificando direttamente il divino, questo stesso servizio all'Arte, alla Musica, alla Poesia è un sostituto sufficiente. Tutte queste attività, del resto, erano divinità nel pantheon ellenico. Servire l'arte è un'espressione di nostalgia del divino, ma lo stesso vale per tutte le altre prestazioni citate.

L'intera vita dell'uomo, con queste e altre manifestazioni, costituisce un cammino orientato alla perfezione. Un cammino che deve prendere ispirazione e trovare le sue mosse da qualche parte. Da dove? Dall'impulso del creato verso l'increato, dell'imperfetto verso il perfetto: dall'inclinazione verso Dio che è radicata interiormente in esso e alimentata dalla presenza divina. Basilio il Grande sottolinea che, pur essendo diverso ciò che sembra bello a ognuno, tutti desiderano naturalmente, per uno stimolo interiore, il bello e, innanzitutto, Dio che è per eccellenza il bello e il buono.

> «In tal modo, dunque, gli uomini sono naturalmente bramosi di ciò che è bello. Ma, propriamente parlando, è bello e amabile ciò che è buono. E Dio è buono. Ora, tutte le cose anelano al bene: tutto dunque anela a Dio»[1].

1.2. La presenza di Dio

Imponente è la presenza di Dio in questo mondo: essa viene avvertita anche da coloro che vogliono negarla. La sua portata si riflette nella forza irresistibile di certi valori, i valori della santità, della bontà, della giustizia, che a volte richiedono persino il sacrificio della vita. Non si può trovare nulla di più assurdo del fenomeno di un comunista che sacrifichi la propria vita per l'ideale della giustizia sociale. Egli è ateo per definizione, non crede in valori assoluti[2], non ammette una vita dopo la morte e l'unica cosa in cui crede, secondo la sua confessione, sono i valori economici materiali. Il fatto che lotti per l'acqui-

---

[1] Basilio di Cesarea, *Regole ampie*, domanda 2, in Id., *Opere ascetiche*, a cura di U. Neri-M.B. Artioli, U.T.E.T., Torino 1980, p. 227 (PG 31, 912A – Οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεός· ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται· Θεοῦ ἄρα πάντα ἐφίεται).

[2] Usiamo qui l'espressione "valori assoluti" nel senso degli ideali più alti che mettono in moto l'interesse. Questi ideali, d'altra parte, non sono altro che risposte umane agli atti divini.

sizione e il predominio dei valori materiali è ovviamente ragionevole, ma il fatto di sacrificare la propria esistenza materiale, l'unica in cui crede, per amore di un'idea, in cui non può credere, è incomprensibile. Eppure egli si sacrifica. Ciò accade perché l'influenza dei valori assoluti non è determinata dalla volontà dell'uomo, ma dalla volontà di Dio. Tale ateista, in tal modo, agisce contro la sua volontà e contro la sua fede. I valori di questo genere sono mossi da una qualche volontà, e la volontà è divina: per questo si impongono persino a chi apparentemente li rifiuta. Si tratta della volontà che proviene da una realtà situata al di sopra dell'uomo e dinanzi all'uomo.

Questa realtà non può essere immaginaria: è certa. Realtà e immaginazione sono concetti contraddittori, che si escludono a vicenda, sebbene la seconda si crei sulla base dei dati della prima. Ci sono fantasie che nascono in cervelli malati e ci sono sogni che nascono in cervelli addormentati, ma sia le prime che i secondi si formano a partire dalle realtà di questo mondo. Né la conoscenza, né l'intellezione, né l'immaginazione possono riferirsi a una categoria di cose assolutamente inesistenti, e nemmeno la fede. Atanasio il Grande fa una stupenda osservazione a proposito dell'esistenza dell'anima. Il corpo – dice – è per natura mortale: come mai, dunque, l'uomo pensa l'immortalità e sovente accetta la morte per amore della virtù? Egli pensa l'immortalità perché all'interno del corpo è presente l'anima immortale[3]. Proseguendo, possiamo chiederci: Come

[3] Cf. Atanasio, *Contra Gentes*, 32, PG 25, 64BC; SC 18, 174 («Se il corpo è mortale per natura, come mai l'uomo ragiona sull'immortalità e spesso preferisce la morte per amore della virtù?... È necessario, perciò, che un altro sia il principio che pensa alle realtà opposte al corpo e contrarie alla sua natura; e quale può essere, ancora una volta, se non l'anima razionale e immortale? Poiché questa non dall'esterno ma dall'interno ispira al corpo, come il suonatore fa con la lira, le cose migliori» – πῶς, τοῦ σώματος θνητοῦ κατὰ φύσιν ὄντος, λογίζεται ἄνθρωπος τὰ περὶ ἀθανασίας, καὶ πολλάκις ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἀρετῆς προκαλεῖται;… ἀνάγκη δὲ ἕτερον εἶναι τὸ τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὴν φύσιν τοῦ σώματος λογιζόμενον. τί οὖν ἂν εἴη τοῦτο πάλιν, ἢ ψυχὴ λογικὴ καὶ ἀθάνατος; καὶ γὰρ οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν αὕτη τῷ σώματι, ὡς ὁ μουσικὸς τῇ λύρᾳ, ἐνηχεῖ τὰ κρείττονα).

è possibile che questa esistenza sensibile, creata e terrena, pensi le realtà invisibili, increate e divine? Le pensa perché esistono, altrimenti non potrebbe spingersi fino ad esse. È certo possibile immaginare cose inesistenti, ma solo a condizione che queste appartengano alla natura degli oggetti ed enti sensibili, delle creature. La fantasia le costruisce sulla base di un materiale preesistente. Come sarebbe possibile arrivare alla costruzione di cose di cui non si ha né conoscenza né esperienza né rappresentazioni? Sarebbe una creazione dal nulla. Come sarebbe possibile pervenire all'inesistente? Dio non appartiene alla natura delle realtà sensibili e quindi non sarebbe mai possibile per l'immaginazione e per le altre funzioni psichiche approdare a lui, se fosse qualcosa di inesistente. L'uomo è condotto a lui dal proprio senso spirituale, che ha in Dio la sua sorgente, perché egli esiste e si offre all'esperienza spirituale.

1.3. Apprensione della presenza divina

L'organo mediante il quale si coglie la presenza divina è quello di cui si è parlato poc'anzi: il senso spirituale, che muove il desiderio di Dio. Percepiamo che, nonostante tutte le imperfezioni e tutti i conflitti naturali e morali riscontrabili nella natura, nella vita e nella storia, quanto esiste e accade intorno a noi non è casuale, disordinato, senza uno scopo, ma possiede una certa coerenza e un certo significato – percepiamo che un qualche invisibile, misterioso fattore lo orienta verso un fine. Esso ci parla e il nostro cuore arde, ma non lo riconosciamo fin dall'inizio. «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via?», si chiedevano i discepoli di Emmaus (Lc 24, 32). Il senso spirituale, che coglie tutti gli elementi che la scienza lascia intatti, fornisce anche l'interpretazione di tale fattore: dice che è Dio, e così genera la fede e il riconoscimento, i quali, a loro volta, attestano che Dio è l'Essere per eccellenza che esiste, la fonte dell'esistenza in generale.

Anselmo di Canterbury[4] ha proclamato il famoso *Credo ut intelligam*, «credo per comprendere», perché – spiega – «non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Giacché credo anche questo: che "se non crederò, non comprenderò" (cf. Is 7, 9)»[5]. Pertanto, a suo giudizio, la fede precede la comprensione. Basilio Magno, tuttavia, aveva fornito un'immagine più dinamica dell'approccio di fede alla presenza divina.

> «L'adorazione segue la fede, ma la fede è confermata dalla potenza. Se dici che chi crede anche conosce, è in base a ciò che crede che anche conosce. O viceversa: è in base a ciò che conosce che anche crede. Noi conosciamo Dio dalla sua potenza. Sicché, crediamo in colui che è stato conosciuto e adoriamo colui che è stato creduto»[6].

Fede, conoscenza, adorazione sono funzioni che si muovono parallelamente e, al tempo stesso, si fondano sulla presenza divina – sulla «potenza» –, e vengono sintonizzate dal senso spirituale.

Persino quando è offuscato, il senso spirituale percepisce questa potenza; allora, però, non la chiama Dio: dà ad essa altri nomi. Ciò ovviamente non vale per Platone e Aristotele, anche se il primo preferisce chiamare l'Essere supremo Idea del Bene o Creatore, e il secondo Primo Motore: essi non intendono, con tali nomi, qualcosa di estraneo a Dio ed esplicitamente dichiarano che hanno in

---

[4] Per un esame del suo pensiero in un'ottica ortodossa, cf. G. Panagopoulos, *La theologia occidentale. Panoramica introduttiva in una prospettiva ortodossa*, Asterios, Trieste 2016, pp. 15-44 [NdT].

[5] *Proslogion*, 1, in Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009[3], p. 315 (Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam").

[6] *Lettera 234*, 3, in Basilio Magno, *Lettere 180-366*, a cura di M.B. Artioli, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2025, pp. 261-263 (Οὕτως ἡ μὲν προσκύνησις τῇ πίστει ἀκολουθεῖ, ἡ δὲ πίστις ἀπὸ δυνάμεως βεβαιοῦται. Εἰ δὲ λέγεις τὸν πιστεύοντα καὶ γινώσκειν, ἀφ' ὧν πιστεύει ἀπὸ τούτων καὶ γινώσκει· ἢ καὶ ἀνάπαλιν ἀφ' ὧν γινώσκει ἀπὸ τούτων καὶ πιστεύει. Γινώσκομεν δὲ ἐκ τῆς δυνάμεως τὸν Θεόν. Ὥστε πιστεύομεν μὲν τῷ γνωσθέντι, προσκυνοῦμεν δὲ τῷ πιστευθέντι).

mente precisamente Dio. Altri filosofi, però, non seguono la medesima linea e vogliono escludere Dio dal proprio sistema. Heidegger, ad esempio, lo chiama Essere e non vuole che i suoi lettori pensino che con questo termine egli intenda Dio. Ma l'Essere cessa di essere Dio dopo una pretesa così singolare?

È caratteristico della storia moderna il fatto che quasi tutti i grandi intelletti dell'umanità appaiano divisi sul problema "Dio". Alcuni lo adorano in ginocchio, umilmente, altri lo combattono con furioso accanimento o semplicemente in maniera decisa. Sono questi gli unici due modi di porsi dinanzi a Dio: adorazione o guerra. Nessuno, invece, può ignorarlo, e davvero nessuno lo ignora, persino se mostra indifferenza. Si osserva un gioco tra fede e incredulità; i due fenomeni sono la stessa cosa, ciascuno con una direzione opposta, l'uno positiva, l'altro negativa. Quanti vogliono rifiutare la presenza di Dio, e non riescono a farlo, la combattono; ma la combattono perché, nel profondo del loro essere, la ammettono come una realtà eterna, e mantengono semplicemente un atteggiamento negativo nei confronti di essa. Questo fenomeno chiarisce un dato: nel mondo l'anti-teismo è più forte dell'a-teismo. Non è di difficile spiegazione il fatto che, nei paesi in cui a dominare sono regimi atei, la materia "ateismo" venga insegnata a tutti gli allievi delle scuole e agli studenti universitari. I regimi atei e i regimi teocratici si collocano sullo stesso piano, con l'unica differenza che seguono la direzione opposta.

Gli avversari di Dio vogliono creare un'umanità senza Dio, ma essi stessi rimangono prigionieri delle reti della religione. Nessun combattente contro Dio nei tempi moderni supera Friedrich Nietzsche in furore. Ha condannato a morte Dio, come oggi fanno anche altri, ma egli lo ha fatto quale profeta di una nuova religione. Ha profetizzato l'avvento del super-uomo, che la tecnologia e la biologia fanno a gara per creare. Coloro che lo negano sostituiscono sempre Dio con un surrogato. È quindi chiaro che tutti ricercano un qualcosa che ha il suo trono

oltre questo mondo, qualcosa di supremo, perfetto, assoluto, qualcosa che è caratterizzato dalla preposizione "oltre" ("al di sopra", "al di là": *hypér*, ὑπέρ). Se diamo a tale realtà trascendente un altro nome, forse non convinceremo molti, ma non provocheremo nemmeno una reazione. La reazione inizia nel momento in cui assegniamo ad essa il nome "Dio". In questo caso, però, si tratta di un'opposizione a una parola, a un nome che è stato consacrato dal pensiero degli uomini nel corso dei secoli. Ma questa reazione è un elemento indicativo della presenza di Dio, altrettanto forte quanto la testimonianza positiva garantita dal senso spirituale.

II
Il duplice aspetto della natura divina

Gloria, oh Salvatore,
alla tua incommensurabile condiscendenza,
gloria alla tua misericordia, gloria alla tua potenza,
gloria a te perché, rimanendo immutabile e senza mutamento,
sei tutto immobile e tutto in perpetuo movimento,
tutto al di fuori del creato e tutto in ogni creatura,
riempi interamente tutto,
Tu che sei interamente al di fuori di tutto,
al di sopra di tutto, Signore,
al di sopra di ogni principio, al di sopra di ogni essenza,
al di sopra di ogni natura della natura,
al di sopra di tutti i secoli,
al di sopra di ogni luce, oh Salvatore,
al di sopra delle essenze intellettuali,
perché anch'esse sono tua opera,
meglio opera del tuo pensiero.
Tu infatti non sei nessuno degli esseri,
sei superiore a tutti gli esseri,
perché causa degli esseri in quanto creatore di tutti,
e per questo Tu sei separato da tutti,
in alto per il nostro pensiero, al di sopra di tutti gli esseri,
invisibile, inaccessibile, incomprensibile,
intangibile, incomprensibile,
rimani senza mutamento,
Tu sei la semplicità e Tu sei ogni varietà,
e la nostra mente è totalmente incapace di comprendere
la varietà della gloria e lo splendore della tua bellezza.
Non sei dunque nulla di tutto quello che è,
perché sei al di sopra di tutto,
Tu sei al di fuori di tutto, perché sei Dio del tutto,
invisibile, inaccessibile, incomprensibile e intangibile,
e Tu sei diventato mortale, sei entrato nel mondo
e ti sei fatto vedere da tutti,
accessibile nella carne che hai assunto.
Ti sei anche fatto conoscere nella gloria della tua divinità,
per loro sei diventato comprensibile,
Tu totalmente incomprensibile,
e interamente visibile, Tu invisibile per tutti.

(Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, XV, in *Mistici bizantini*, pp. 23-24)

2.1. L'increato e il creato

La domanda "Che cos'è Dio?" sembra a prima vista vana, sembra addirittura in contraddizione con la nozione "Dio". Non è concepibile chiedersi cosa sia Dio, dato che egli trascende non solo gli esseri del mondo, ma anche le categorie razionali del pensiero. Se non è qualcosa di simile agli esseri e se le categorie razionali non sono in grado di accostarlo, come è possibile definire cosa sia? Se diciamo cos'è, allora cessa di essere Dio, si trasforma in un oggetto, in un ente, in un'idea, in una qualsiasi cosa, tranne Dio.

Eppure, già all'udire la parola "Dio", il nostro pensiero si rivolge insensibilmente e senza sforzo a una potenza, evidente o nascosta, che è la fonte e il sostegno di tutto ciò che sussiste. Visto che le cose che esistono hanno esistenza, è esistente anche colui che ha dato loro esistenza. Naturalmente, però, le cose che esistono sono esseri, mentre Dio non può essere concepito come un essere, perché altrimenti verrebbe incluso anch'egli nella stessa orbita degli esseri. C'è qui un vicolo cieco, che di solito viene aggirato dichiarando che Dio è l'Essere, con l'articolo e l'iniziale maiuscola. Certo, la difficoltà non è direttamente elusa da questa espressione, perché, se da un lato non possiamo dire cosa sia Dio, dall'altro affermiamo che egli è l'Essere, il che è antinomico, ma inevitabile.

Tale termine, quindi, può essere usato, ma naturalmente a determinate condizioni e soprattutto quando l'Essere venga considerato come completamente diverso da tutti gli esseri mondani. Il fondatore stesso della fede cristiana, Gesù Cristo, ha detto di sé e degli uomini parole che li presentano chiaramente come rappresentanti di due mondi reciprocamente estranei e lontani.

«Voi siete di quaggiù,
io sono di lassù;
voi siete di questo mondo,
io non sono di questo mondo» (Gv 8, 23).

I due stati essenziali e distinti presenti nell'universo[1] sono l'incorruzione e la corruzione, che corrispondono ai due modi di esistenza, l'increato e il creato. La netta distinzione tra creato e increato costituisce un elemento fondamentale ed è direttamente correlata all'atto creativo di Dio: i cristiani collegano automaticamente nel loro pensiero l'idea di Dio con l'idea di creatore. Ma proprio tale rapporto collega, del pari, l'incorruttibile e il corruttibile, ciò che esiste eternamente e ciò che da esso è stato creato. Un rapporto concepito in questi termini non si riscontra, nella maggior parte dei casi, nelle antiche filosofie greche. A tale proposito sono obbligato a menzionare l'errata interpretazione delle loro concezioni che si osserva soprattutto in taluni teologi. È davvero strana la tendenza di ricercatori non sufficientemente informati a presentare il cristianesimo come la forza rivale dell'ellenismo, tendenza di cui, ovviamente, non è questa la sede adeguata per parlare. Ad ogni modo, la loro consueta affermazione in materia – la visione greca, in questo caso, è diametralmente opposta a quella cristiana – si basa su una grossolana e infondata semplificazione dei fatti, perché i greci, in realtà, possedevano la nozione non solo dell'increato, come conferma anche Atanasio il Grande[2], ma altresì del creatore. Per la

[1] Uso qui questo termine nel senso più generale possibile.

[2] Cf. Atanasio, *Trattati contro gli Ariani*, I, 34, 2, a cura di P. Podolak, Città Nuova, Roma 2003, p. 88: «L'espressione "increato" è stata ideata dagli