

UNITÀ 1A_6: FEDE E VITA ORTODOSSA

Riassunto: La Persona Umana

Introduzione

Il testo esplora il concetto di persona umana nella fede ortodossa concentrandosi sull'integrazione di corpo, anima e spirito. Attingendo da intuizioni della poesia di T.S. Eliot, dagli scritti di San Paolo e dagli insegnamenti del Metropolita Kallistos Ware, esamina la sfida del raggiungimento dell'unità con Dio attraverso il libero arbitrio e il momento presente.

Corpo, Anima e Spirito

San Paolo, nella Prima Lettera ai Tessalonicesi, presenta la visione di una persona umana unificata preservata nel corpo, nell'anima e nello spirito, che cerca una comunione più profonda con Cristo. Il Metropolita Kallistos elabora questa natura tripartita, sottolineandone l'interdipendenza. Il corpo rappresenta l'aspetto materiale, l'anima comprende mente, emozione e volontà, e lo spirito è il soffio divino che gli animali non possiedono. Insieme, questi aspetti formano un'unità integrale.

Unione con Dio

La ricerca dell'unità con Dio è descritta sia come una possibilità pratica sia come un'esperienza trasformativa disponibile a tutti i cristiani ortodossi. Implica vivere il proprio battesimo e lottare per l'unità con Dio, in terra e in cielo, integrando corpo, anima e spirito attraverso il libero arbitrio.

Imparare a Vivere come Persona Umana

Il raggiungimento dell'unione trasformativa con Dio – la deificazione – è un processo guidato dai pensieri, dalle scelte e dalle azioni umane nel momento presente. Il libero arbitrio è centrale per la realizzazione dell'immagine divina in sé stessi. La Sempre Vergine Maria serve da prototipo per l'umanità, dimostrando come l'unione obbediente con Dio porti alla trasformazione spirituale e alla teosi.

Il Ruolo del Libero Arbitrio e dello Spirito Santo

Il testo sottolinea l'importanza del libero arbitrio nell'aprire lo spirito umano all'opera dello Spirito Santo. Come gli apostoli che attendevano la promessa dello Spirito Santo, gli individui devono confrontarsi con la loro natura unica, i loro punti di forza e le loro debolezze per scoprire il piano di Dio per le loro vite. Questo processo implica preghiera, attesa e l'equilibrio tra l'essere "fermi e sempre in movimento" mentre si cresce in unione con Dio.

Conclusione

L'integrazione di corpo, anima e spirito in una persona umana unificata riflette la chiamata ortodossa a cercare l'unione trasformativa con Dio. Questa sfida, inquadrata dalla Scrittura, dalla teologia e dall'intuizione poetica, invita gli individui a vivere intenzionalmente, usando il libero arbitrio per raggiungere una comunione più profonda con il divino.

6: La Persona Umana

L'Essere Umano come Persona Integrata: Corpo, Anima e Spirito

T. S. Eliot (T. S. Eliot) apre e chiude la poesia "East Coker", la seconda poesia di "Four Quartets", con le parole "Nel mio inizio è la mia fine", e nella sezione finale di quella poesia ci sfida con le parole: "La casa è da dove si inizia. Invecchiando / Il mondo diventa più strano, la trama più complicata / Di morti e vivi. Non il momento intenso / Isolato, senza un prima e un dopo, / Ma una vita che brucia in ogni momento / E non la vita di un solo uomo / Ma di vecchie pietre che non si possono decifrare"¹. Eliot (Eliot) scriveva nel 1940, quando c'era davvero "una vita che brucia in ogni momento". Eppure sta scrivendo più che di guerra e morte, quando chiude "East Coker" con le parole: *"Dobbiamo essere fermi e sempre in movimento / in direzione d'un'altra intensità / nella ricerca d'una più stretta unione, di una comunione più profonda / Per la tenebra fredda e il vuoto desolato / Urlano l'onda e il vento / l'ampia marina della procellaria e del delfino. / Nella mia fine è il mio principio"*. Le parole di Eliot (Eliot) alludono alla sfida che ci si presenta come esseri umani – "essere fermi" davanti a Dio "e" ancora in movimento verso un'altra intensità, per un'ulteriore unione, una comunione più profonda". Imparare ad "essere fermi" davanti a Dio, pur "muovendosi ancora" verso l'"ulteriore unione" e la "comunione più profonda" che Dio intende per ciascuno di noi è una sfida che dura tutta la vita – una sfida a vivere il nostro battesimo come un progressivo rinnovamento della nostra vita *in e con* Dio.

Circa millenovecento anni prima di T.S. Eliot, intorno al 51 d.C., San Paolo, nel capitolo finale della Prima Lettera ai Tessalonicesi – forse la sua prima lettera canonica – ci confrontò con un'intensità simile a quella di T.S. Eliot con una preghiera che il momento presente delle nostre vite fosse "preservato completo" e portasse a una completa unità con Cristo. Tuttavia, mentre Eliot aveva affermato inequivocabilmente nella strofa iniziale di "Burnt Norton" – la prima poesia di "Four Quartets" – che "Se tutto il tempo è eternamente presente / Tutto il tempo è irredimibile"², San Paolo pregò che fosse proprio attraverso la redenzione del momento presente di ciascuna delle nostre vite che ci muoviamo "verso un'altra intensità" dove il passato, il presente e il futuro sono insieme redenti all'interno di ogni persona. La preghiera di San Paolo, che si trova nella sua Prima Lettera ai Tessalonicesi, era breve ma profonda e pratica: "Ora il Dio della pace stesso", scrisse, "vi santifichi interamente; e il vostro spirito, l'anima e il corpo siano conservati integri, irreprensibili alla venuta del nostro Signore Gesù Cristo. Fedele è colui che vi chiama, ed egli lo farà anche" (5:23-24). Qui dunque è una riformulazione del grido desolato di Eliot (Eliot) che "Nella mia fine è il mio inizio" con una magnifica visione paolina della possibilità di essere sia fermi davanti a Dio sia di continuare a muoversi in "spirito, anima e corpo", una ricerca tripartita per "un'ulteriore unione, una comunione più profonda" con Dio in Cristo, sia sulla terra che in cielo. Forse è impossibile per noi qui sulla terra fissare obiettivi per l'unione precisa che cerchiamo con Dio, ma possiamo cercare di vivere quell'unione, che abbiamo già in qualche misura, senza comprendere appieno dove stiamo andando o cosa raggiungeremo. Il fatto stesso che ci siamo impegnati a cercare una sorta di unità con Dio è un segno che siamo già sulla strada per raggiungere quella comunione più profonda con Dio che ciascuno di noi cerca.

¹ "East Coker," in The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot (London: Faber and Faber, 1969), 182-183.

² Burnt Norton," 171.

Tale unione non è un'esperienza mistica aperta solo ai grandi asceti, ma piuttosto una possibilità pratica aperta a ciascuno di noi, mentre impariamo precisamente chi è "la persona umana"; e ciascuno di noi decide come vivere il momento presente della nostra vita. Come ha sottolineato il Metropolita Kallistos in "La Via Ortodossa" (The Orthodox Way), citando quei versi di 1 Tessalonicesi, San Paolo ci ha posto davanti "i tre elementi o aspetti che costituiscono la persona umana": il corpo ("l'aspetto fisico o materiale della natura umana"), l'anima (quelle facoltà umane di mente, emozione e volontà, che insieme costituiscono "la forza vitale che vivifica e anima il corpo") e lo spirito con la "s" minuscola ("il 'soffio' di Dio [Genesi 2:7], che gli animali non hanno")³. Questi tre aspetti della persona umana sono, come afferma il Metropolita Kallistos, "strettamente interdipendenti; l'uomo è un'unità integrale, non la somma totale di parti separate"⁴. Così la sfida che ci sta davanti – incorniciata in modi diversi da T. S. Eliot, San Paolo e il Metropolita Kallistos – è imparare come integrare i nostri corpi, anime e spiriti nel momento presente in modo tale che l'idea astratta di "persona umana" diventi un'esperienza unica e concreta per ciascuno di noi nel momento presente – un'esperienza disponibile a ogni cristiano ortodosso che prende una decisione personale, con il proprio libero arbitrio, di cercare l'unità con Dio, sia ora che in futuro. Siamo di fronte a quella decisione ora: cercheremo l'unità con Dio nelle nostre vite? Consideriamo, quindi, come possiamo imparare a vivere come persone umane uniche, trovando la nostra vocazione nel libero arbitrio di Dio per raggiungere quell'unione.

Imparare a Vivere come Persona Umana: Trovare la Tua Chiamata nel Libero Arbitrio

L'esito di questa ricerca dell'unità della persona umana *in* e *con* Dio non è predestinato, né ci è posto davanti come una sorta di copione pre-preparato. Sì, San Paolo ha ragione ad affermare che Cristo è fedele; Egli ci chiama; ed Egli può davvero realizzare l'unità con Lui. Tuttavia, il grado di unità con Cristo che ciascuno di noi raggiunge in questa vita è molto guidato dai nostri pensieri, scelte e azioni nel momento presente. Qualunque sia il nostro atteggiamento verso Dio, le parole del filosofo e politico tedesco Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) rimangono rilevanti: "La conoscenza non basta; dobbiamo applicarla. La volontà non basta; dobbiamo agire"⁵. In un linguaggio più formale, teologico, come ha scritto il Metropolita Kallistos:

"Fondamentalmente, l'immagine di Dio nell'uomo denota tutto ciò che distingue l'uomo dagli animali, che lo rende, in senso pieno e vero, una persona – un agente morale capace di bene e di male, un soggetto spirituale dotato di libertà interiore. L'aspetto della libera scelta è particolarmente importante per una comprensione dell'uomo fatto a immagine di Dio. Come Dio è libero, così anche l'uomo è libero. E, essendo libero, ogni essere umano realizza l'immagine divina in sé stesso a suo modo distintivo"⁶.

Il fine dell'umanità, secondo l'insegnamento della fede cristiana ortodossa, è la deificazione o unione trasformativa con Dio, per mezzo del quale e in cui la nostra umanità viene perfezionata. Il modo in cui raggiungiamo questo stato benedetto è l'ascesi della persona – una purificazione relazionale nell'amore di Dio attraverso una risposta umana liberamente voluta. La Sempre Vergine Maria e Theotokos (Θεοτόκος) è il prototipo di questa nuova umanità in Cristo, perché con il suo libero arbitrio non solo divenne l'Arca della Salvezza nell'Incarnazione, ma anche, essendo salvata

³ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, Revised Edition (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998), 47-48.

⁴ Ware, *The Orthodox Way*, 47.

⁵ Internet Encyclopedia of Philosophy, Johann Wolfgang von Goethe, presso: www.iep.utm.edu/goethe.

⁶ Ware, *The Orthodox Way*, 51.

attraverso la sua obbedienza amorosa, ottenne la corona della teosi come partecipe della resurrezione di suo Figlio. Lei è ciò che tutti possiamo diventare.

All'inizio può sembrare opprimente che ognuno di noi possa diventare come la Sempre Vergine Maria, dando vita al piano di Dio per le nostre vite. Tuttavia, questo è possibile se il nostro spirito umano, con libero arbitrio, impara ad essere aperto allo Spirito Santo, che ci è stato inviato da Dio Padre. A volte, come gli apostoli a Gerusalemme riuniti dopo la crocifissione di Cristo, prima della Sua Ascensione, anche noi non dobbiamo lasciare le nostre case e i nostri impegni "ma attendere ciò che il Padre aveva promesso" – lo Spirito Santo (Atti 1:5). Come gli apostoli, anche noi spesso abbiamo bisogno di un tempo di attesa, di preghiera, di ricerca. Lentamente, possiamo imparare ad essere sia "fermi che ancora in movimento" nel senso che, prima di scoprire ciò che Cristo ha preparato per noi, ciascuno di noi deve prima confrontarsi con la propria natura umana, con tutte le sue forze e debolezze uniche.

In un utile studio orientato alla gestione, Stephen M. R. Covey, figlio del più famoso Covey delle "Sette regole per avere successo", ha riflettuto sulle relazioni umane in "La Velocità della Fiducia: L'Unica Cosa Che Cambia Tutto" (The Speed of Trust: The One Thing That Changes Everything)⁷. Egli sottolinea che se vogliamo vivere la nostra vita con integrità, dobbiamo imparare a fidarci di noi stessi; ed è questa capacità di "auto-fiducia" che crea "congruenza" tra le nostre intenzioni e il nostro comportamento⁸. La parola "congruenza" si trova facilmente in qualsiasi dizionario inglese, ma in pochi vocabolari personali di inglese parlato o scritto. In geometria, due o più figure sono "congruenti" quando sono "identiche per dimensione e forma"; ed è questo accordo matematico che Covey ha trasferito nelle relazioni umane nel senso che dovremmo cercare la piena concordanza tra le nostre intenzioni e le nostre azioni, in modo che "ogni volta che prendiamo e manteniamo un impegno con noi stessi – grande o piccolo – aumentiamo la nostra auto-fiducia". Nella visione di Covey, una volta che abbiamo imparato a fidarci di noi stessi, diventa possibile fidarsi degli altri: l'"auto-fiducia" può portare alla "fiducia relazionale"⁹. Sebbene spesso ci giudichiamo dalle nostre buone intenzioni, tendiamo a giudicare gli altri dalle loro azioni. Tutti affrontiamo la sfida di trasformare le nostre buone intenzioni in azioni.

Eppure, nonostante tutto questo, c'è un duplice aspetto della fiducia. Allo stesso tempo in cui impariamo ad adeguare le nostre azioni alle nostre intenzioni attraverso una crescente fiducia in noi stessi, dobbiamo anche imparare che la nostra comprensione e capacità di agire correttamente dipendono anche da una fiducia radicale in Dio per acquisire per grazia la Sua saggezza, potenza e direzione. "Confida nel Signore con tutto il tuo cuore e non appoggiarti alla tua intelligenza; riconosco in tutti i tuoi passi ed egli appianerà i tuoi sentieri." (Proverbi 3:5-6).

In un contesto teologico continuo, la realtà che Dio ci ha creati a Sua "immagine", secondo la Sua "sommiglianza" (Genesi 1:26) – un punto da considerare in maggior dettaglio più avanti in questa lezione – ci autorizza a rispettare noi stessi e gli altri. (Non è frivolo, ma eminentemente vero, che Dio spesso ha un'opinione più alta delle nostre capacità e del nostro potenziale di quanto ne abbiamo noi!). Se crediamo veramente che la Theotokos (Θεοτόκος) è il prototipo per tutta l'umanità in Cristo – e il prototipo specialmente per ciascuno di noi – allora siamo chiamati a rendere le nostre vite sulla terra il più congrue possibile con l'intenzione di Dio per le nostre vite. Mentre impariamo a vivere come persone umane, imparando a fidarci di noi stessi e degli altri e di Dio, ci

⁷ Covey, *The Speed of Trust* (New York: Simon & Schuster, 2006).

⁸ Covey, "Core 1—Integrity: Are You Congruent?", 57-72.

⁹ Covey, "The First Wave—Self Trust," 41-124, esp. 67; "The Second Wave—Relationship Trust," 125-232.

troviamo di fronte a una sfida paradossale. Da un lato, "come esseri creati, non possiamo mai essere semplicemente noi stessi da soli; Dio è il nucleo del nostro essere, altrimenti cessiamo di esistere". Come ha scritto il Metropolita Kallistos (Metropolitan Kallistos):

"L'esistenza è sempre un dono di Dio – un dono gratuito del Suo amore, un dono che non viene mai ritirato, ma comunque un dono, non qualcosa che possediamo per nostro proprio potere. Solo Dio è la causa e la fonte del Suo essere in Sé Stesso; tutti gli esseri creati hanno la loro causa e fonte, non in Sé stessi, ma in Lui. Solo Dio è auto-originato; tutte le cose create sono originate da Dio, radicate in Dio, trovando la loro origine e il loro compimento in Lui. Solo Dio è nome; tutte le cose create sono aggettivi"¹⁰.

Proprio perché ciascuno di noi è in un senso molto reale "aggettivo" e siamo attaccati al "sostantivo" e Dio Creatore, dipendiamo da Lui e non siamo soli. Tuttavia, d'altra parte, paradossalmente, c'è anche un contesto importante in cui, pur dipendendo da Dio, siamo ciascuno un essere umano unico. Nelle parole del Metropolita Kallistos:

"Nel cuore di Dio, e nel suo amore, ognuno di noi è sempre esistito. Dall'eternità Dio ha visto ciascuno di noi come un'idea o un pensiero nella sua mente divina, e per ciascuno di noi, dall'eternità, ha un piano speciale e distintivo. Siamo sempre esistiti per lui; la creazione significa che a un certo punto nel tempo abbiamo cominciato ad esistere anche per noi stessi"¹¹.

Così, quando "cominciamo ad esistere anche per noi stessi", iniziamo a cercare le nostre vocazioni nel libero arbitrio. La comprensione di quella chiamata da parte del Cardinale John Henry Newman è interamente ortodossa:

"Non siamo chiamati una sola volta, ma molte volte; per tutta la nostra vita. Egli ci chiama da grazia a grazia, da santità a santità, finché dura la vita. Ci chiama ancora e ancora e ancora e ancora, e sempre di più, per santificarci e glorificarci"¹².

La sfida è rendere questa chiamata che dura tutta la vita un'esperienza personale in ciascuna delle nostre vite. Le parole del salmista rimangono vere: Dio ci ha incoronati "di gloria e onore" (Salmo 8:5). Rifletti quindi su qual è la tua chiamata.

Qual è la tua vocazione?

Come già detto, la vocazione di ciascuno di noi, in senso lato, porta alla deificazione o unione trasformativa con Dio. Questa non è una vocazione astratta, ma un'esperienza profondamente personale. Tuttavia, come il Cardinale Newman ha saggiamente notato: "Non chiedo di vedere la scena lontana; un passo mi basta".¹³ Eppure spesso non è affatto chiaro quale possa essere il passo successivo nella propria vocazione, o perché non si è sicuri di ciò che il Signore ha pianificato o

¹⁰ Ware, *The Orthodox Way*, 45.

¹¹ Ware, *The Orthodox Way*, 45.

¹² John Henry Newman, tessera dell'ordinazione di una suora in un Monastero Carmelitano, in Quidenham, Norfolk NR16 2PH, United Kingdom.

¹³ Newman, stessa tessera dall'ordinazione della Monaca Carmelitana.

perché non si è disposti ad ascoltare una possibilità inattesa o non vista come attraente. Pertanto, è utile capire precisamente come la deificazione si relaziona con la persona umana.

La deificazione ci spaventa molto meno se vista come un processo piuttosto che come un obiettivo. Come ha sottolineato Padre John McGuckin: "La deificazione è il processo di santificazione dei cristiani mediante il quale essi si conformano progressivamente a Dio... La nozione si trova per la prima volta nella Seconda Lettera di Pietro 1:4" dove i cristiani sono esortati a "diventare partecipi della natura divina"¹⁴. Ciò non implica che i cristiani diventino divini nel senso di essere consustanziali con la Trinità, ma piuttosto che ciascuno di noi diventi consapevole che lo Spirito Santo "rimane presso di voi e sarà in voi" (come esposto nel Vangelo di San Giovanni 14:17). I teologi alessandrini – San Clemente, Sant'Atanasio, San Cirillo e Origene – svilupparono ulteriormente questo tema della deificazione nel contesto di ciò che Padre Giovanni ha chiamato "l'incarnazione del Logos (Λόγος), in cui il divino Logos assunse carne affinché tutta l'umanità potesse essere elevata nel mistero della divinità"¹⁵. Tuttavia, è l'aspetto pratico degli "effetti trasformativi della grazia"¹⁶ che spinge ogni persona umana a trovare una vocazione attraverso l'esperienza di un'unione più stretta con Dio.

Nel cercare di discernere la propria vocazione, una risorsa utile è la raccolta di saggi curata da Ann Mitsakos Bezzerides, "Cristo al Lavoro: Prospettive Cristiane Ortodosse sulla Vocazione" (Christ at Work: Orthodox Christian Perspectives on Vocation), in particolare la sua illuminante introduzione¹⁷. La dottoressa Bezzerides sottolinea che la nostra vocazione è "la nostra risposta all'iniziativa di Dio di crearci e amarci per primo, e di offrire il suo unigenito Figlio per la salvezza delle nostre anime"¹⁸. Inoltre, "la vocazione data da Dio si realizza nella comunità perché è una risposta alla chiamata ad amare il prossimo"¹⁹. Il decano dell'Hellenic College, il dottor Demetrios S. Katos, riassume la prospettiva ortodossa sulla vocazione con un tema già implicito in questa lezione: "Una ricerca vocazionale che si fonda sulla convinzione di essere a immagine di Dio genera persistenza nella ricerca del ruolo ottimale da svolgere nella vita"²⁰. In altre parole, poiché sappiamo di essere formati a immagine di Dio, siamo profondamente incoraggiati a persistere nel trovare la nostra unica chiamata da Dio e poi cercare di adempierla.

Come possono Corpo, Anima e Spirito essere integrati in una Persona Umana? Due Approcci

Il modo corretto in cui ognuno di noi dovrebbe integrare corpo, anima e spirito è una ricerca personale, e in un certo senso privata, ma necessaria per realizzare la nostra vocazione. Nel cercare di scoprire le proprie vocazioni uniche è utile considerare attentamente il contesto della citazione biblica data sopra. La Seconda Lettera di Pietro 1:4 esorta ciascuno di noi a "diventare partecipi della natura divina", ma poi continua dicendo che se riusciamo a raggiungere questo, avremo "sfuggendo alla corruzione, che è nel mondo a causa della concupiscenza". Inoltre, nel capitolo successivo la

¹⁴ Father John Anthony McGuckin, The Westminster Handbook to Patristic Theology (London: Westminster John Knox Press, 2004), voce "Deification," 98-99.

¹⁵ McGuckin, 98.

¹⁶ McGuckin, 99.

¹⁷ Ann Mitsakos Bezzerides (ed.), Christ at Work: Orthodox Christian Perspectives on Vocation (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006), 1-12.

¹⁸ Bezzerides, 10.

¹⁹ Bezzerides, 10.

²⁰ Demetrios S. Katos, "In the Image of God: Mystical Theology and Secular Vocations" in Bezzerides, 135.

prima accusa che San Pietro muove contro i falsi profeti è: "molti seguiranno la loro condotta immorale e per colpa loro la via della verità sarà coperta di disprezzo" (2 Pietro 2:1-2). Le tentazioni che affrontavano i primi cristiani, di cui San Pietro era ben consapevole, sono ancora presenti oggi; infatti, forse oggi c'è un numero maggiore di "falsi profeti" che seguono "la loro sensualità" ("la loro condotta immorale") e diffamano la "via della verità" rispetto a 2.000 anni fa.

La parola inglese "lust" (concupiscenza) significa "forte desiderio sessuale" e deriva da una parola anglosassone che significa "desiderio" o "appetito". Inoltre, c'è un senso di volere, bramare o desiderare qualcosa o qualcuno, che potrebbe essere inteso anche da San Pietro, perché indica che "la via della verità è diffamata" da coloro che "nella loro cupidigia... vi sfrutteranno con parole false" (2 Pietro 2:3). Quell'appello agli appetiti – sia sessuali che finanziari – è fortemente evidente nelle società contemporanee di molti paesi oggi.

Nel cercare di integrare corpo, anima e spirito in ogni persona umana, il Cristianesimo Ortodosso offre due approcci piuttosto diversi. Il percorso tradizionale è quello esposto da Padre Dumitru Staniloae in "Spiritualità Ortodossa" (Orthodox Spirituality) in cui ogni essere umano impara per esperienza e preghiera a muoversi attraverso la purificazione delle passioni, all'illuminazione nella fede, all'unione nell'amore²¹. In questa prospettiva, le passioni sono, nelle parole di Padre Dumitru, "il fermento del disordine interiore e interpersonale"; e le passioni stesse sono "il muro spesso tra noi e Dio, la nebbia che copre la nostra natura resa trasparente da Dio"²². Pertanto, "il dominio di sé esercitato liberamente da un credente" è essenziale²³, come dimostrato dai molti diversi approcci dei Padri e delle Madri del Deserto per affrontare le proprie concupiscenze²⁴.

Nel corso dei secoli, molti cristiani ortodossi, sia laici che chierici, sposati e monaci, hanno percorso questa via di purificazione verso la deificazione. Tuttavia, un percorso alternativo, complementare, forse meno conosciuto ma altrettanto impegnativo, è descritto da Philip Sherrard in "Cristianesimo ed Eros: Saggi sul Tema dell'Amore Sessuale" (Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love). Questo è vedere l'amore sessuale stesso come una forma sacramentale in cui c'è, nelle parole di Philip Sherrard:

"...una consapevolezza e un riconoscimento reciproco che è un atto totale dell'anima. Tendiamo a distinguere tra l'amore di Dio e l'amore di una persona per un'altra — a distinguere tra *agape* (ἀγάπη) [cioè l'amore fraterno cristiano] ed *eros* (ἔρως) [la parola greca per "amore sessuale"] — e a considerare il secondo come una forma piuttosto degradata del primo... In un amore sacramentale sessualizzato non c'è tale distinzione... e c'è solo un'unica comunione, un'unica partecipazione dell'uomo e della donna e del divino l'uno nell'altro, sebbene si debba ricordare che, per quanto trasparenti diventino i due esseri umani l'uno

²¹ Dumitru Staniloae, *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* (South Canaan, PA: St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary Press, 2002), 69-374.

²² Staniloae, 83.

²³ Staniloae, 148f.

²⁴ Benedicta Ward (trans.), *The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks* (London: Penguin, 2003), Capitolo 5, "Lust," 33-52; and Benedicta Ward, *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources* (Collegeville, MN: Cistercian/Liturgical Press).

all'altro nella sua luce, il divino stesso rimane sempre nascosto e inaccessibile nella sua essenza"²⁵.

Per Sherrard, e per alcuni altri cristiani ortodossi, questa forma sacramentale dell'amore umano è, come Sherrard esprime l'esperienza:

"non semplicemente un'emozione o un impulso umano o persino una forza cosmica o elementare creata. Ancor meno deve essere identificata semplicemente con un'energia corporea o psicosomatica. È, nelle sue origini, un'energia spirituale. È radicata nella vita divina stessa, e il suo principio, per così dire, è posto da Dio nell'uomo e nella donna nella loro creazione. Quindi, essere uniti in questo amore è ritrovarsi a sé stessi, al proprio essere pieno e alla condizione primordiale. In questo senso, non è semplicemente nascere nella bellezza. È anche essere rigenerati in Dio e vedersi rivelato il paradiso divino. In altre parole, è una forma di relazione sessuale che ha un'influenza spiritualizzante sulle due persone coinvolte in essa...".

Come riconosce Sherrard, in questo tipo di comunione tra un uomo e una donna, potrebbe non esserci espressione genitale, "semplicemente perché il tipo di comunione che sperimentano rende tale espressione superflua – una discesa a un tono inferiore". Inoltre, il teologo e filosofo greco, Christos Yannaras, ha sottolineato che "il punto di partenza per affrontare il fatto dell'esistenza in sé è la realtà della persona. E il modo in cui questo approccio rende la persona accessibile alla conoscenza è l'*eros*". Questa è una dichiarazione piuttosto forte da parte di un teologo ortodosso laico contemporaneo molto rispettato. È possibile conciliare questi due approcci all'integrazione della persona umana, ossia conciliare la purificazione delle passioni con l'affermazione dell'amore sessuale?

Riconciliare i due approcci all'integrazione della persona umana

Le differenze tra la comprensione ortodossa tradizionale della purificazione delle passioni e la prospettiva radicale di Sherrard e Yannaras potrebbero non essere così grandi come appare inizialmente. Entrambe le prospettive affermano il matrimonio cristiano come sacramento; ed entrambi gli approcci richiedono una profonda ricerca del significato dell'amore. Il Metropolita Kallistos ha notato che Sant'Ireneo parlò nel secondo secolo del "Figlio e dello Spirito Santo come le 'due mani' di Dio Padre"; inoltre, nelle parole del Metropolita Kallistos:

"In tutte le sue opere di creazione, redenzione e santificazione, Dio usa sempre le sue due mani insieme; matrimonio e monachesimo sono allo stesso modo le 'due mani' della Chiesa, le due espressioni complementari dell'unico sacerdozio regale. Ognuna ha bisogno dell'altra, e nella sua missione la Chiesa usa entrambe le sue mani insieme". ⁴

Le implicazioni pratiche dell'importanza del matrimonio nella Chiesa Ortodossa sono state evidenziate dall'Archimandrita John Chryssavgis in "Amore, Sessualità e il Sacramento del Matrimonio" (Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage), dove afferma che: "In ultima analisi, è la Chiesa a svelare il significato della sessualità dichiarando il matrimonio un sacramento".

²⁵ Philip Sherrard, *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love* (Limni, Evia, Greece: Denise Harvey/London: SPCK, 1976), Saggio 1: "The Sexual Relationship in Christian Thought", 2.

Così la nostra comprensione della Chiesa è straordinariamente rilevante per il nostro approccio al matrimonio come relazione. Nella pagina conclusiva del capitolo finale su "Il Sacramento del Matrimonio" (The Sacrament of Marriage), l'Archidiacono John commenta:

"La Chiesa è precisamente una comunione di persone, un'unione tra mortale e immortale, umanità e Dio. Il matrimonio concede la possibilità di vivere nella Chiesa, cioè di vivere in una relazione personale attraverso la quale l'eternità si rivela. Fuori dalla Chiesa qualsiasi relazione fisica si limita a posticipare la morte. Solo nella Chiesa due persone possono partecipare alla morte vivificante di Cristo, trasformando la mera sopravvivenza in vita autentica. Non si tratta qui di idealismo astratto, perché un sacramento è precisamente una realtà ed esperienza in cui agiscono sia l'umanità sia Dio. Questa cooperazione (sinergia) è il significato sottostante del grande 'mysterion' (μυστήριον) [cioè mistero sacro] del matrimonio".⁵

Sia che si scelga, con libero arbitrio, di essere celibi nel mondo, di essere monaci o di essere sposati, ogni cristiano ortodosso può essere impegnato nel processo di deificazione, radicato nell'esperienza della vita, nella consapevolezza della Tradizione, nella preghiera, nella lettura della Bibbia e nello studio teologico. Concludiamo questa lezione con un'ampia riflessione su come l'incontro della visione di Dio nelle nostre vite sia fondato sulla nostra comprensione della persona umana.

Una Riflessione Finale sulla Persona Umana: Trovare la Visione di Dio nella Nostra Vita

La salvezza per il cristiano ortodosso riguarda il perdono e la riconciliazione con Dio attraverso un pentimento che apre il regno dei cieli attraverso la fede. Ma è molto più di questo. Lo Spirito Santo è dato affinché possiamo recuperare ciò che è stato perso attraverso la nostra disobbedienza primordiale: la pienezza della stessa vita di Dio stesso. Che la persona umana abbia la capacità di tale crescita in Dio è la base di un'antropologia cristiana ortodossa e questo deve ora essere considerato alla luce della Scrittura e della Tradizione in modo più dettagliato.

Va sempre ricordato che gli esseri umani sono anime incarnate. Qualunque approccio si adotti alla sessualità umana – concentrandosi sull'autocontrollo e l'astinenza o sulla gioia del rapporto sessuale nel matrimonio cristiano – la vita umana non può essere ridotta né alla sola biologia né a un'essenza spirituale che non ha bisogno del corpo. Entrambe queste riduzioni sono eresie, essendo, rispettivamente, materialistiche e dualistiche, quest'ultima uno spiritualismo falso. La Genesi registra che Dio non solo prese la polvere come sua materia prima, ma che la animò anche con il suo stesso soffio (come esposto in Genesi 2:7). L'anima non era il soffio stesso (come quelli che suppongono falsamente che un aspetto divino abbia sostituito uno creato), ma piuttosto questo soffio divino indica l'origine divina dell'anima creata. È quest'anima che ci rende capaci di raggiungere lo scopo della nostra creazione: la nostra deificazione.

In breve, l'anima è ciò che lavora con il corpo, governandolo attraverso l'intelletto spirituale (o *nous*, νοῦς – l'elemento spirituale della creazione) per dirigerlo verso la salvezza. Tuttavia, la chiamata al lavoro ascetico può essere progressivamente abbandonata se alle passioni disordinate di qualsiasi tipo è permesso di allontanare l'anima da Dio. Questo tragico sviluppo è reso possibile dalla disobbedienza dei nostri primi genitori attraverso cui la morte e la corruzione entrarono nel mondo, e così ancora più peccato. L'anima, quindi, deve resistere a qualsiasi tentazione, sia all'inganno intellettuale che alla passione disordinata. San Paolo interpreta questa lotta come tra "carne" e "spirito". Con questo non intende che il corpo sia peccaminoso e lo spirito o l'anima non lo siano.

Tale dualismo spiritualizzato è del tutto estraneo al cristianesimo. Piuttosto, San Paolo intende che c'è un conflitto in atto dentro ogni persona umana (almeno a un certo punto) tra la volontà di Dio e la vita divina, da un lato, e il principio non rigenerato di morte che lotta con quella vita divina dentro ciascuno di noi.

San Paolo spiega la natura di questo conflitto chiaramente in Romani 8:1-11:

"Ora, dunque, non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Perché la legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla Legge, resa impotente a causa della carne, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito. Quelli infatti che vivono secondo la carne, tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, tendono verso ciò che è spirituale. Ora, la carne tende alla morte, mentre lo Spirito tende alla vita e alla pace. Ciò a cui tende la carne è contrario a Dio, perché non si sottomette alla legge di Dio, e neanche lo potrebbe. Quelli che si lasciano dominare dalla carne non possono piacere a Dio. Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. Ora, se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi."

In altri passi San Paolo parla anche dello spirito umano, variamente descritto come il *nous* (nous, νοῦς) o intelletto spirituale, ad esempio: "Chi infatti conosce le cose dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così nessuno conosce le cose di Dio se non lo Spirito di Dio" (1 Corinzi 2:11).

Allora, come si collega questa presenza dello spirito umano in ogni persona umana alla nostra comprensione dell'anima e al suo ruolo nella nostra salvezza? Alcuni Padri della Chiesa distinguono lo spirito dell'uomo dalla sua anima abbastanza chiaramente (Giustino Martire, Sant'Ireneo, San Gregorio di Nissa, Sant'Efre' il Siro), altri meno o affatto (San Cirillo di Gerusalemme, San Basilio il Grande, San Gregorio il Teologo, San Giovanni Crisostomo, San Giovanni Damasceno). La risoluzione patristica di questo apparente dilemma è meravigliosamente risolta da San Diadoco di Fotice, un vescovo e teologo del V secolo, che sottolineò che: "La Grazia di Dio dimora nelle profondità stesse dell'anima, cioè nel *nous* (nous, νοῦς)" – che in questo contesto è meglio definito come l'"intelletto spirituale" che deriva dallo spirito. Pertanto, con lo spirito umano allineato e trasformato dallo Spirito di Dio che dimora nel cuore (sia il centro che l'estensione della persona umana), l'anima conduce il corpo disciplinato e la mente trasformata in un'armoniosa ascesa al Padre.

San Gregorio di Nissa, uno dei Padri Cappadoci del IV secolo, insegnò in "La Vita di Mosè" che questa ascesa è infinita. Il fine di questa ascesa senza limiti è Dio stesso che divinizza la persona umana con le sue energie increate. Il vero fine dell'Uomo è quindi una partecipazione alla natura divina, come esposto in precedenza in 2 Pietro 1:4, o più precisamente dovremmo dire una partecipazione alle energie divine, pur mantenendo ogni aspetto di un'umanità perfezionata. Questa è la *theosis* (θέωσις) – un'acquisizione della somiglianza divina propria all'immagine di Dio nella persona umana. Questa distinzione tra l'immagine di Dio e la somiglianza di Dio è un corollario necessario della

relazione tra ciò che si trova da Dio nella natura umana (l'immagine divina) e ciò che deve essere acquisito dalla nostra cooperazione con la grazia di Dio nelle virtù (la somiglianza divina).

Questa lezione sulla persona umana ha cercato di chiarire come ciascuno di noi, in quanto cristiani ortodossi, possa tendere a cercare Dio e a trovare la Sua gloria nella pienezza di un'umanità perfezionata, mentre Dio tende la mano a ciascuno di noi. Questo non fa parte di una moderna ricerca di auto-realizzazione, ma piuttosto una riflessione sull'intuizione di Sant'Ireneo nel secondo secolo, che ci è giunta in un testo latino come "Gloria Dei est vivens homo" – letteralmente "La gloria di Dio è l'uomo vivente". Quel testo si conclude con dieci parole: "la vita dell'essere umano è la visione di Dio". Possiamo tutti condividere quella visione di Dio insieme, come mostrato da come viviamo le nostre vite *in* e *per* Lui.

Appendice: L'Immagine e la Somiglianza di Dio nei Padri

(estratto da un articolo sul sito web della Diocesi Ortodossa Russa di Sourozh nel Regno Unito)

Il tema dell'immagine e della somiglianza è centrale per l'antropologia cristiana: in misura maggiore o minore è stato affrontato da quasi tutti gli antichi scrittori ecclesiastici. I Padri della Chiesa di solito equiparavano "l'immagine di Dio" alla natura razionale e spirituale della persona umana. "Cos'è l'immagine se non il nostro intelletto?" chiede San Giovanni Damasceno. "Siamo creati a immagine del Creatore, possediamo la ragione e la facoltà di parola che comprendono la perfezione della nostra natura", scrive San Basilio il Grande.

"L'immagine di Dio" è stata intesa da alcuni Padri come il nostro libero arbitrio e la nostra autodeterminazione. "Quando Dio, nella sua suprema bontà, crea ogni anima a sua immagine, la porta all'essere dotata di autodeterminazione", dice San Massimo il Confessore. Dio ha creato la persona assolutamente libera: nel suo amore Egli non desidera forzarla né al bene né al male. In cambio, non si aspetta da noi un'obbedienza cieca, ma amore. È solo nel nostro essere liberi che possiamo essere assimilati a Dio attraverso l'amore per Lui.

Altri Padri identificarono "l'immagine di Dio" come l'immortalità della persona umana, la sua posizione dominante nel mondo e il suo tendere verso il bene. La nostra capacità di creare, come riflesso della capacità creativa del Creatore stesso, è anche considerata "a immagine di Dio". Dio è il "lavoratore": "Il Padre mio opera ancora, e io pure opero", dice Cristo (Giovanni 5:17). Alla persona umana fu anche comandato di "lavorare" il giardino dell'Eden (Gen. 2:15), cioè di lavorarvi e di coltivare la terra. Mentre la persona umana è incapace di creare *ex nihilo* ("dal nulla"), può creare dalla materia a lui data da Dio, e questa materia è l'intera terra, su cui egli è signore e padrone. Il mondo non ha bisogno di essere migliorato dalle persone; piuttosto, gli esseri umani stessi hanno bisogno di applicare le loro capacità creative per essere assimilati a Dio.

Alcuni Padri della Chiesa distinguono "immagine" da "somiglianza" identificando l'immagine come ciò che era stato originariamente fissato dal Creatore nella persona umana, e la somiglianza come ciò che deve essere raggiunto attraverso una vita di virtù: "L'espressione secondo l'immagine indica ciò che è ragionevole e dotato di libero arbitrio, mentre l'espressione secondo la somiglianza denota l'assimilazione attraverso la virtù, per quanto ciò sia possibile" (San Giovanni Damasceno). La persona umana è chiamata a realizzare tutte le sue capacità creative nel "coltivare" il mondo, nella creatività, nella virtù, nell'amore, in modo da poter essere assimilata a Dio. Poiché, come dice San Gregorio di Nissa, "il limite di una vita di virtù è l'assimilazione di Dio".

Bibliografia

Chrysavgis, Diacono John. Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998.

Hierotheos, Metropolita di Nafpaktos. The Person in the Orthodox Tradition. Levadia, Grecia: Birth of the Theotokos Monastery, 1999.

McGuckin, Padre John Anthony. The Westminster Handbook to Patristic Theology. Londra: Westminster John Knox Press, 2004. Voce su "Deification," 98-99.

Sherrard, Philip. Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love. Limni, Evia, Grecia: Denise Harvey/Londra: SPCK, 1976.

Staniloae, Padre Dumitru. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar. South Canaan, PA: St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary Press, 2002.

Ware, [allora] Vescovo Kallistos. The Orthodox Way, Revised Edition. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.

Yannaras, Christos Yannaras, Person and Eros. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007. trad. Norman Russell. [Titolo originale in greco: To prospero kai o eros, Atene, 1987].