MASSIMO IL CONFESSORE

Per una dinamica dell'immagine divina nell'uomo *



The interaction between God's and man's action is a privileged main line to tackle the issue of the divine image in Maximus the Confessor's theology. Such a thought proves to be relevant when placed on the background of the Maximian finalism which characterizes his understanding of divinization.
Such is the purpose of this study: to show the originality of the Maximian understanding of the image of God as the divine intention to divinize man in the Son in whose image the Father created him.

di
ELIE AYROULET

* Il presente contributo è la traduzione ampiamente rivista di un articolo pubblicato originariamente in francese e dal titolo: *Maxime le Confesseur, pour une dynamique de l'image* dans *L'homme, image de Dieu, chez les Pères Grecs*, «Revue de Connaissance des Pères de l'Eglise», n° 130, juin 2013, pp. 52-59.

L'interazione tra l'agire di Dio e quello dell'uomo è una via privilegiata per confrontarsi con la questione dell'immagine divina nella teologia di Massimo il Confessore (580-662). Una riflessione tale si rivela particolarmente pertinente se la inquadriamo nel contesto del finalismo massimiano che caratterizza la sua comprensione della divinizzazione. Tale è l'oggetto di questo studio che svilupperemo in tre momenti.

Anzitutto, sottolineeremo la dimensione dinamica della natura umana che, per Massimo, si manifesta mediante la nozione di immagine divina nell'uomo.

Poi, illustreremo come, per il Confessore, l'immagine di Dio non dipende solo dall'ordine di una natura in movimento verso il fine per il quale è stata creata, ma anche dall'ordine della grazia, cioè dell'agire di Dio. Esamineremo in particolare il compito capitale della nozione di *energeia* (ἐνέργεια).

Infine, porteremo la nostra attenzione al concetto di *hexis* (ἕξις), che Massimo mette in relazione col dinamismo dell'immagine divina e la nozione di somiglianza. Sottolineeremo come l'*hexis* appare essenziale nella teologia del Confessore per articolare agire di Dio e dell'uomo all'interno del processo di divinizzazione.

1. Richiami sul dinamismo della natura umana espresso nella nozione di immagine di Dio

Nella *lettera* 1 di Massimo il Confessore, leggiamo:

> «Non lasciamo la nostra anima ritenuta da un attaccamento irrazionale a quello che per natura nasce e scompare; quest'*anima*, che è *l'immagine naturale del suo Creatore* (τὴν τὸν Ποιητὴν ἑαυτῆς φυσικῶς εἰκονίζουσαν ψυχήν); che, una volta nata, non conosce mai limiti al suo essere, essendo stata *ordinata a cercare Dio* senza tregua attraverso ogni cosa e a *tendere verso di lui*.»[1]

Il fatto che l'anima sia "immagine naturale del suo Creatore" è legato qui con la non-limitazione del suo essere e col suo tendere intrinseco verso Dio. L'immagine divina nell'uomo appare così come l'espressione del movimento del suo essere. Invitando a non abbandonare la nostra anima, immagine naturale del Creatore, ritenuta da un atteggiamento irrazionale (διά ἀλογίστου), Massimo presenta lo sviluppo dell'essere dell'anima umana e di conseguenza quello dell'immagine di Dio in essa, come conforme al *logos* (la ragione di essere) della sua natura. Dunque, la concezione massimiana dell'immagine divina si sviluppa nel contesto di una comprensione dinamica della potenza naturale scritta in ogni essere umano, che lo muove verso la finalità in vista della quale è stato creato. Questo dinamismo si fonda sull'identificazione dell'immagine di Dio nell'uomo col *logos* di quest'ultimo, il quale è nell'uomo allo stesso tempo dall'origine della sua essenza, del suo fine e della sua potenzialità verso questo fine secondo il disegno benevolo di Dio.

1) *Ep*. 1 (PG 91, 337B).

In questa prospettiva l'immagine divina può essere concepita come la traccia di questo dinamismo interno alla natura umana dal suo inizio fino alla sua fine:

> «Portando all'essere l'essenza dotata di ragione e di intelligenza, Dio, nella sua estrema bontà, le ha comunicato quattro delle proprietà divine mediante le quali mantiene, conserva e salva gli esseri: l'essere, l'essere-sempre, la bontà e la sapienza. Ha concesso le prime due alla natura nella sua essenza. E ha concesso le altre due – la bontà e la sapienza – alla capacità di pensare, affinché quello che Lui stesso è per essenza (κατ᾽ οὐσίαν) la creatura lo diventi per partecipazione, ciò per cui si dice che la creatura è stata fatta a immagine e a somiglianza (κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ) di Dio.»[2]

In questo brano, conviene sottolineare il legame tra immagine e somiglianza divina e il movimento del diventare ontologico delle creature. Del resto, Massimo prosegue così:

> «[La creatura è nata,] *secondo l'immagine* (κατ᾽εἰκόνα), in quanto essendo un essere, è immagine dell'essere, e in quanto essendo un essere-sempre, è una immagine dell'essere-sempre: sebbene non sia senza inizio, è senza fine. È *secondo la somiglianza* (καθ᾽ ὁμοίωσιν) perché è buona, della bontà stessa di Colui che è buono, ed è sapiente della sapienza stessa di Colui che è saggio. Ella è per grazia quello che [Dio] è per natura. Così, ogni natura dotata di ragione è secondo l'immagine di Dio (κατ᾽ εἰκόνα μὲν πᾶσα φύσις λογική ἐστι τοῦ Θεοῦ). Ma, secondo la sua somiglianza, (καθ᾽ ὁμοίωσιν), solo sono i buoni e i saggi.»[3]

Massimo, dunque, pone chiaramente l'immagine divina nel movimento del divenire dell'uomo, che lo trascina dall'"essere" (τὸ εἶναι) verso l'"essere-sempre" (τὸ ἀεὶ εἶναι) tramite lo stato "etico" che Massimo chiama peraltro l'"essere-bene" (τὸ εὖ εἶναι)[4]. Per il Confessore, l'immagine divina nell'uomo si dispiega dunque sullo sfondo della struttura ternaria dell'essere creato che rivela in se stesso la traccia di una finalità ontologica particolare.

Osserviamo che Massimo collega implicitamente lo stato dell'"essere-bene", con le caratteristiche di "bontà" e di "saggezza" che gli sono relative, non secondo l'"immagine" ma secondo la "somiglianza". Una tale associazione manifesta che la somiglianza qualifica lo sviluppo dell'immagine divina nell'uomo in funzione

2) *Car*. III, 25 (ed. Ceresa Gastaldo, p. 154).
3) *Ibid.*
4) Cfr. *Amb. Io.* 65 (PG 91, 1392A) dove Massimo precisa, a proposito del logos completo di tutta la genesi degli esseri razionali, che conviene distinguere il *logos* dell'essere, quello dell'essere-bene e quello dell'essere-sempre. Sottolinea anche che il *logos* dell'essere è dato agli esseri secondo l'essenza (κατ᾽οὐσίαν), colui dell'essere-bene, secondo la libera scelta (κατὰ προαίρεσιν), nella misura in cui questi esseri stessi si muovono secondo loro stessi e quello dell'essere-sempre secondo la grazia (κατὰ χάριν).

della libera collaborazione di quest'ultimo al proprio movimento verso il suo perfetto compimento in Dio.

1.1. *ἐνέργεια divina attualizzazione delle potenze della natura dell'essere creato*

Questo dinamismo, proprio alla natura creata dell'uomo in vista di Dio, non significa che Massimo considera la natura umana come autonoma. Infatti, per il Confessore, diversamente che per Aristotele[5], il movimento naturale dell'uomo, cioè secondo il *logos* della sua natura, richiede la partecipazione a Dio. Questa partecipazione è legata alla nozione di *logos* che Massimo concepisce sempre nel contesto della teoria dei *logoi* come un atto del *Logos* divino[6].

A questo punto interviene il concetto di ἐνέργεια. Massimo intende, infatti, il rapporto dinamico che collega ogni *logos* dell'essere creato con il Logos divino come risultato di una operazione (ἐνέργεια)[7] divina incessante in favore di lui:

> «A rigor di termini, ogni operazione divina (πᾶσα θεία ἐνέργεια) significa specificamente che Dio si trova, in ragione di questa operazione, indivisibilmente tutto intero in ciascuna cosa conforme a un *logos*, quale che sia.»[8]

In un brano della seconda Quaestio ad Th*alassium*[9], Massimo presenta l'ἐνέργεια divina come quello che concede alle potenze presenti negli esseri di attualizzarsi spingendo continuamente questi ultimi verso un "più" sempre ancora da realizzare:

> «Dio avendo in una volta sola compiuto le prime ragioni (πρώτους λόγους) e le essenze generali degli esseri venuti all'esistenza, come Lui solo lo sa, opera ancora [riguardo agli esseri], non solo per la conservazione del loro essere, ma anche per lo sviluppo e la costituzione delle parti che sono in essi in potenza (ἐν αὐτοῖς δυνάμει) secondo una attualizzazione (κατ᾽ ἐνέργειαν).»[10]

5) P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Le Cerf, Paris 2003, pp. 60-61.
6) Teoria ereditata per grande parte dalla dottrina stoica (cfr. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, pp. 163-172).
7) Si pone qui il problema della traduzione del termine ἐνέργεια in Massimo il Confessore. Come principio di traduzione si tende a rendere una parola della lingua originaria attraverso lo stesso termine nella lingua di destinazione. Ma questo non è sempre applicabile nel caso di Massimo, e ancora meno in riferimento a certi concetti. Infatti, si deve talvolta tradurre uno stesso termine greco con parole diverse. Questo vale anche in riferimento aἐνέργεια. L'oriente privilegia la traduzione "energia". Ma si può anche tradurre con "operazione", "attività", "attualizzazione", senza pertanto fare di Massimo soltanto un ripetitore di Aristotele.
8) *Amb. Io.* 22 (PG 91, 1257A-B).
9) *Thal*. 2 (CCSG, 7, 51, 7-30).
10) Ritroviamo qui la coppia aristotelica δύναμις (potenza) - ἐνέργεια (atto). È in particolare nel libro Θ della *Metafisica* che Aristotele usa la parola ἐνέργεια per indicare il

Più avanti, Massimo sottolinea che lo scopo della divinizzazione di ogni cosa per mezzo della loro ricapitolazione nel *Logos* divino, il quale orienta la creazione da sempre, si realizza in un modo individuale e progressivo dall'*operazione* (ἐνέργεια) *divina* della grazia in ciascuno, in corrispondenza con la sua specifica ragione di essere (λόγος)[11]. Alla fine, ogni individuo raggiungerà lo scopo cui mira questa ἐνέργεια, cioè la divinizzazione universale degli esseri.

Tenendo conto che, per Massimo, il *logos* di un essere è la sua essenza *secondo l'immagine*[12], si deduce che l'immagine divina nell'uomo necessita l'operazione (ἐνέργεια) della grazia divina per attualizzarsi. Da una parte, l'immagine si sviluppa e si compie come immagine solo per mezzo dell'azione della grazia. D'altra parte, il fine verso il quale essa tende si manifesta al tempo stesso come accessibile all'uomo in quanto scritta in lui, ma anche come "meta-fisica", "sopra-naturale", in quanto si identifica con Dio stesso[13].

Di conseguenza, la prospettiva finale applicata da Massimo all'immagine di Dio nell'uomo per mezzo della divinizzazione e della ricapitolazione di ogni cosa nel *Logos-Immagine* conduce necessariamente a pensare l'immagine come luogo di relazione tra immanente e trascendente, tra visibile e in-visibile, tra naturale e sopra-naturale.

Per Massimo, i due campi della "natura" e del "sopra-naturale" non sono eterogenei, ma aperti l'uno all'altro[14]. Questo è un principio peculiare della sua teologia, osservato pure a proposito del νοῦς umano, considerato come luogo dell'immagine divina. Infatti, Massimo presenta il νοῦς al tempo stesso come luogo di apertura della natura umana alla grazia divina e come luogo di appropriazione personale di quest'ultima[15]. Ponendo l'immagine di Dio nel νοῦς, trova un punto antropologico di referenza per collegare, senza violentarli, i campi della natura e della grazia.

Infatti, è per raggiungere la finalità "sopra-naturale" della sua divinizzazione che l'immagine di Dio nell'uomo si attualizza per mezzo dell'azione gratuita della potenza divina (τῆς θείας δυνάμεως). Il fatto che Massimo considera il νοῦς come la cosa che orienta l'uomo tutt'intero verso la finalità della sua divinizzazione in

movimento costituito dalla coppia fondamentale δύναμις-ἐνέργεια (*Met*. Θ, 6, 1048a 30-35). Per Aristotele, è precisamente il fenomeno del "movimento" (κίνησις) che distingue l'"essere in atto" dall'"essere in potenza" (*Met*. Θ, 3, 1047a 32-1047b 2).

11) Cfr. *Amb. Io.* 22 (PG 91, 1257A-B).

12) Cfr. T*h. Pol.* 1, Scholie 2 (PG 91, 37B).

13) Cfr. *Ep*. 31 (PG 91, 624D-625B); *Qu. D.* 107 (CCSG, 10, 80, 9-14); *Thal.* 22 (CCSG, 7, 141, 74-77); *Thal*. 59 (CCSG, 22, 53, 130-141). Questa doppia concezione del "fine" della natura umana in Massimo è specificamente messa in rilievo da P.G. Renczes in *Agir de Dieu*, pp. 158-160.

14) Cfr. P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, p. 160: «[…] è sicuro che, sul piano dell'ontologia, non può esserci nella concezione massimiana una differenza reale tra la filosofia e la teologia, né separazione tra la natura e il "sopra-naturale" degli uomini». Per argomentare, P.G. Renczes cita H.-U. von Balthasar che afferma: «Per Massimo, non c'è una teoria esclusivamente naturale-filosofica, al contrario tutta la visione essenziale si apre a una visione della realtà storico-sopranaturale» (H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, p. 121).

15) *Thal*. 65 (PG 90, 741A-B). Cfr. anche *Ep*. 6 (PG 91 429B).

Cristo per mezzo dell'operazione della grazia divina (ἐνέργεια) e dell'uso della ragione (λόγος) conferma questa dimensione teleologica dell'immagine divina.

Riassumendo, possiamo dire che l'immagine di Dio nell'uomo rientra nel campo di una potenzialità (δύναμις) presente nella natura umana, che si attualizza per raggiungere la finalità sopra-naturale della sua divinizzazione per mezzo dell'azione gratuita della potenza divina (τῆς θείας δυνάμεως). Messa così in relazione con la grazia, l'immagine divina appare non solo come ciò che è stato dato all'inizio, ma come l'espressione della finalità della natura umana che si compie. Questa finalità, come osserveremo, è la divinizzazione per mezzo della grazia che ognuno accoglie in un modo unico e personale.

Così, lo sviluppo dell'immagine divina nell'uomo in vista della divinizzazione non solo procede dall'operazione specifica della natura umana. Non conduce a qualcosa di già determinato e presente nella natura a mo' di potenzialità, come si trova nel contesto del finalismo aristotelico[16].

2. La nozione di ἕξις per articolare agire di Dio e dell'uomo nel processo di divinizzazione

Nella linea dell'originalità del finalismo massimiano rispetto a quello di Aristotele e in relazione con la nozione di immagine divina nell'uomo, conviene soffermarsi sul concetto di ἕξις, che si può tradurre da Massimo con la parola "disposizione" o *habitus*[17].

2.1. *Sintesi sullo statuto dell'ἕξις da Massimo il Confessore*

È P.G. Renczes che ha avuto il merito di mettere in rilievo l'importanza che Massimo concede alla nozione di ἕξις nella sua dottrina della divinizzazione[18]. In Aristotele, che funzionava piuttosto per via alternativa, la nozione di ἕξις a confronto con quella di ἐνέργεια si situava piuttosto lato sul versante della δύναμις, con la quale condivideva la necessità di essere attualizzata. Invece, in Massimo, il suo statuto è più autonomo. Esso tiene in conto in un modo maggiormente equilibrato dei due poli estremi della serie ternaria: δύναμις-ἕξις-ἐνέργεια, altra triade massimiana, sull'orizzonte della quale possiamo anche interpretare l'immagine di Dio nell'uomo.

P.G. Renczes spiega così questa triade: in Massimo, «nella misura in cui la δύναμις, prima di realizzarsi mediante l'ἐνέργεια, assume una "qualifica" esplicitamente distinta da quest'ultima, essa è posta come capace di divenire portatrice di una specificità, e cessa di essere semplicemente il potenziale di un'attualizzazione»; peraltro, «l'ἐνέργεια non è più soltanto la manifestazione di un obietti-

16) Cfr. *Th. pol.* 1 (PG 91, 33C).
17) Cfr. P.G. Renczes, *"Nous avons vu la raison donc le but dans lequel Dieu s'est fait homme, plein de grâce et de vérité". Un finalisme analogique comme spécificité de l'anthropologie théologique de Maxime le Confesseur*, dans *CPE* 97 (2005), p. 29.
18) P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, pp. 267-313.

vo potenzialmente presente nella δύναμις, ma un'attualizzazione caratterizzata dall'ἐνέργεια che aggiunge una certa proprietà a questa attualizzazione»[19].

Il posto che Massimo concede alla ἕξις gli permette di articolare agire di Dio e dell'uomo nelle loro specificità rispettive all'interno del processo di divinizzazione. Come dice P.G. Renczes, la parola ἕξις rimanda alla «presenza della grazia in noi, in quanto capacità di ricevere i doni (ἕξεις) dello Spirito Santo, che formano a loro volta delle ἕξεις in noi, disposizioni atte a condurre a compimento, in modo dinamico e crescente, la nostra comunione con Dio»[20]. Da una parte, la ἕξις in quanto *habitus recettivo*[21] della grazia è un dono di Dio. D'altra parte, questa ἕξις della grazia non è estranea alla nostra natura poiché corrisponde a un nuovo modo (τρόπος) di attualizzazione della nostra ragione di essere, dell'orientamento fondamentale della nostra natura (λόγος)[22]. Così, la ἕξις esprime la realizzazione del diventare dell'uomo nel campo etico dell'"essere-bene" che lo porta dall'"essere" all'"essere-sempre-bene".

2.2. *ἕξις e vocazione dell'immagine da compiersi in modo personale*

È nel corso di questa tappa intermedia che per l'immagine di Dio nell'uomo è possibile far crescere la propria somiglianza con l'Archetipo, il *Logos-Immagine*, per raggiungere la perfezione della somiglianza:

> «È proprio per questo che egli ci ha creati, perché siamo simili a Lui secondo la divinizzazione data dalla grazia, in vista della quale è stata posta la costituzione e la permanenza degli esseri, la creazione e la genesi di quelli che prima non erano.»[23]

Sottolineiamo che Massimo sembra mettere in rapporto la nozione di "somiglianza" più con la persona, con l'"ipostasi", per riprendere il suo vocabolario, che con la natura umana. Il testo che segue, estratto dagli *Opuscula theologica et polemica*, lo conferma:

> «Persona, cioè ipostasi; natura, cioè essenza. L'essenza, secondo l'immagine, è il *logos*. La vita secondo la somiglianza è l'ipostasi; a partire da queste due si compie la virtù. Si dice che l'ipostasi della sapienza è la virtù; l'essenza della virtù è la sapienza. Per questo, una certa spiegazione della sapienza è il modo (τρόπος) dell'agire dei contemplativi; base della virtù è il *logos* della contemplazione di quelli che sono attivi.

19) P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, pp. 171-173. In materia di traduzione, precisiamo ancora qui che scegliere per la traduzione di ἕξις con *habitus* non significa che si applica al testo di Massimo una griglia di lettura che condurrebbe a disgiungere grazia creata e grazia increata. Ci sembra, più semplicemente, che in qualche caso il termine *habitus* renda meglio il concetto di ἕξις nel senso di disposizione abituale e stabile.
20) *Ibid*. Cfr. *Thal*. 29 (CCSG, 7, 211, 15-21).
21) L'espressione è di P.G. Renczes: *Agir de Dieu*, p. 332.
22) *Ibid*., p. 334.
23) *Ep*. 43 (PG 91, 640A-C).

> Il carattere infallibile delle due è l'intenzione indefettibile verso ciò che è veramente.»[24]

In questo brano, Massimo interpreta le nozioni di immagine e di somiglianza secondo le diadi che usa spesso nelle sue opere: *logos-tropos* e *essenza-ipostasi*. L'immagine è relativa alla natura, all'essenza, al *logos*. La somiglianza, dal lato suo, è relativa a l'*ipostasi*, alla vita, la quale non designa nel contesto la vita biologica, ma il modo (τρόπος) di vita o l'esistenza nella sua forma concreta che le conferisce la persona[25].

L'immagine fa parte della costituzione naturale dell'uomo in quanto data dal Creatore. Essa non suppone alcun intervento dell'uomo. Tuttavia, è solo al termine del processo di crescita della somiglianza che l'uomo, immagine di Dio, avrà raggiunto il suo paradigma, il Verbo di Dio, in una piena partecipazione, senza confusione, alla sua essenza divina che condivide con il Padre e lo Spirito Santo, ma anche in una piena comunione personale di volontà con lui:

> «Il riposo in perpetuo movimento è il godimento continuo e ininterrotto dell'oggetto desiderato. Il godimento continuo e ininterrotto costituisce la partecipazione alle realtà sopranaturali; la partecipazione alle realtà sopranaturali è la somiglianza dei partecipanti rispetto a ciò che è partecipato (ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις). La somiglianza dei partecipanti a ciò che è partecipato è l'identità possibile secondo l'operazione (κατ᾽ἐνέργειαν) per mezzo della similitudine dei partecipanti con ciò che è partecipato. L'identità possibile secondo l'operazione realizzata dalla similitudine dei partecipanti con quello che è partecipato è la divinizzazione di quelli che ne sono degni.»[26]

Abbiamo dunque la conferma che, per Massimo, la somiglianza qualifica l'immagine in cammino verso la sua pienezza di immagine, specificamente nel suo rapporto con la persona umana. Così, la somiglianza appare insieme come vocazione e come risposta. Essa rappresenta, per l'immagine, la chiamata a compiersi in modo personale in ogni uomo sempre di più come immagine, cosa che non è possibile se non mediante la libera cooperazione personale di ogni essere umano in risposta a questa chiamata.

2.3. *Prossimità delle nozioni di ἕξις e di ὁμοίωσις (somiglianza)*

Di conseguenza, la nozione di somiglianza si trova vicina al concetto di ἕξις analizzato precedentemente. Conviene insistere sul fatto che per Massimo la somiglianza non è solo il risultato dello sforzo umano. Massimo non è pelagiano. In

24) *Th. pol.* 1, Scholie 2 (PG 91, 37B-C).
25) Cfr. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Le Cerf, Paris 1996, p. 156.
26) *Thal*. 59 (CCSG, 22, 53, 130-141). Cfr. anche *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1340A); *Myst*. 5 (PG 91, 677B); Ep. 2 (PG 91, 401B).

Car. III, 25, è attento a precisare che se l'uomo è immagine di Dio nella sua propria natura, è solo per mezzo della grazia che gli diventa simile[27].

Tuttavia, riferirsi così alla grazia divina non deve condurre a concepire le qualità della somiglianza come aggiunte alla natura! Qui, la messa in rapporto con la nozione di ἕξις è fondamentale. È lo sviluppo delle ἕξεις delle virtù che concede all'uomo di diventare sempre più simile a Dio. Massimo si inserisce nella tradizione secondo la quale la vita secondo le virtù, legata alla pratica dei comandamenti, concede all'uomo di diventare simile a Dio. Troviamo questa affermazione nella *Quaestio ad Thalassium* 53:

> «Forse uno di quelli che amano molto la bellezza, perché se ne fa un punto d'onore, dirà: la gloria è la suprema bellezza secondo l'immagine (τὸ ἀκρότατον κατ᾽εἰκόνα κάλλος); l'onore, l'esatta imitazione secondo la somiglianza (τὸ καθ᾽ὁμοίωσιν ἀπαράλλακτον μίμημα). Infatti, l'uno è prodotto dalla vera contemplazione (θεωρία) delle ragioni spirituali, l'altro, dalla pratica (πρᾶξις) esatta e senza errore dei comandamenti.»[28]

In questo brano, mentre l'immagine è messa in relazione con la ἕξις della contemplazione, la somiglianza si trova associata alla ἕξις della pratica delle virtù tramite l'obbedienza ai comandamenti divini. Le ἕξεις pratiche riguardano la vita in questo mondo e possono essere considerate come i mezzi della nostra assimilazione a Dio. Questo conferma il rapporto fatto da Massimo tra la parola "somiglianza" e il campo etico dove interviene la libertà umana.

***

Al termine di questo studio, appare che l'originalità di Massimo nel suo considerare l'uomo a immagine e somiglianza di Dio si trova nella sottomissione di queste due nozioni alla dimensione superiore della grazia della "divinizzazione". Quest'ultima dinamizza il contenuto di senso dell'immagine e della somiglianza, collocandole all'interno dei tre momenti del movimento dell'essere creato.

Per quanto concerne l'immagine divina, abbiamo visto che Massimo la inquadra all'interno del movimento stesso del diventare dell'uomo, che lo spinge dall'"essere" (τὸ εἶναι) verso l'"essere-sempre" (τὸ ἀεὶ εἶναι) passando per l'"essere-bene" (τὸ εὖ εἶναι). Massimo la considera data all'uomo come traccia in lui dell'intenzionalità divina a divinizzarlo nel Figlio Unigenito, a immagine del quale è stato creato. In tal senso, l'immagine si riporta non solo all'origine della creazione e al termine dell'escatologia, ma anche al momento transitorio del movimento dell'essere creato tra la sua origine naturale e il suo compimento sopran-

27) **Car**. III, 25 (ed. M. Ceresa Gastaldo, p. 154). Brano citato p. 2.
28) *Thal*. 53 (CCSG, 7, 435, 91-95). Cfr. anche *Myst*. 5 (PG 91, 680A); *Ep*. 1 (PG 91, 365C, 380A); *Amb. Io.* 10/20 (PG 91,1140B); 10/51 (PG 91, 1205A).

naturale. Essa appare così come qualcosa da far crescere in collaborazione con l'operazione della grazia della divinizzazione.

Da parte sua, la somiglianza non è pure ontologicamente diversa, anche se Massimo la distingue dall'immagine. Non può essere ridotta alla sola operazione della grazia increata, allo stesso modo che l'immagine non è qualcosa dell'ordine della sola natura creata. Dal punto di vista dell'εἶναι, la somiglianza esprime la chiamata per l'immagine a compiersi; dal punto di vista dell'εὖ εἶναι, manifesta il grado di compimento del diventare dell'immagine divina nell'uomo in vista del suo pieno compimento in Cristo; dal punto di vista dell'ἀεὶ εἶναι, essa è l'espressione in ognuno dell'adeguazione analogica dell'immagine divina con il suo archetipo, Cristo, sola Immagine perfetta del Dio invisibile (*Col* 1, 15).

Integrando la dimensione finale della grazia della divinizzazione, Massimo dinamizza l'immagine divina nell'uomo. Così, Massimo preserva dalla tentazione di cristallizzare l'immagine di Dio nell'uomo. Riportando l'essere dell'uomo a una relazione analogica finalizzata tra quello che viene dall'ordine della natura creata e quello che viene dal sopranaturale increato, ci preserva anche dal rischio di considerare il processo di divinizzazione come tensione verso una immagine persa, un ritorno *in pristinum* che, in un certo modo, fallire porrebbe in scacco la capacità infinita della grazia divina.

ELIE AYROULET (FSJ)
Maître de conférences, enseignant-chercheur, Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon.
eayroulet@univ-catholyon.fr