

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ ^{a, @}

 0000-0002-6469-2443

^a Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT

[@] Kowalczyk@UniGre.IT

ENRICHETTA CESARALE ^b

 0000-0001-8297-173X

^b Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT

DIO È LUCE

Saggio biblico-dogmatico-trinitario In dialogo con la teologia orientale

Parole chiave: Dio, luce, il Padre, il Figlio, lo Spirito, teologia orientale ortodossa.

Riassunto: «Dio è luce» (1Gv 1, 5). Tale affermazione deve essere interpretata come una metafora o è riferita all'essere divino? In particolare, il termine «luce» (*phôs*), come si riferisce a ciascuna delle tre Persone divine? Il saggio, analizzando i diversi aspetti biblico-dogmatici del concetto di «luce», attribuito a Dio, ripercorre, attraverso i testi della letteratura giovannea e l'esperienza di Paolo sulla via di Damasco, la valenza che ha

REV. DARIUSZ KOWALCZYK SJ (1963–); 1994, presbitero della Compagnia di Gesù; 1993, laurea: teologia (PWT, Varsavia, PL); 1995, licenza: teologia dogmatica (PUG, Roma, IT); 1998, dottorato di ricerca: teologia (ATK, Varsavia, PL); 2013–, professore (PUG, Roma, IT); Decano (2013–2019) della Facoltà di Teologia (UPG, Roma, IT); interessi scientifici: teologia trinitaria.

DOTT.SSA ENRICHETTA CESARALE (1966–); 1987, baccalaureato: filosofia (PUG, Roma); 1990, baccalaureato: teologia (PUG, Roma); 1996, licenza: teologia biblica (PUG, Roma); 2010, laurea magistrale: filosofia della cultura (Università degli Studi Roma Tre); 2013, dottorato di ricerca: teologia biblica (PUG, Roma); Teologa e biblista, si occupa di san Paolo e dell'Apocalisse.

per ciascuna Persona divina. La luce divina, in modo differenziato, appartiene alla Trinità, secondo le caratteristiche personali del Padre, del Figlio e dello Spirito. La ricerca ha inizio dalla particolarità delle tre «definizioni» di Dio, tutte giovannee, che, nella loro unicità, ci rivelano, ma, nello stesso tempo, nascondono, chi è il reale soggetto divino: «Dio è spirito», «Dio è luce», «Dio è amore». L'*impersonalità* dei termini *spirito*, *luce*, *amore*, è la premessa feconda per comprendere la differenziazione dei ruoli delle tre Persone divine e abbracciare, con lo sguardo *spirituale*, la loro personale kenosi. Paolo *vide* il volto paterno di Jhwh, a cui aveva dedicato la sua vita di fedele fariseo, nella luce dal cielo che lo avvolse e nella voce che da questa proveniva, veicoli di rivelazione, propri dello Spirito, dell'evento pasquale del Figlio. La sua, fu la prima esperienza *cristiana* trinitaria della luce divina. Nel saggio, inoltre, ha uno spazio privilegiato la teologia orientale, per la quale è fondamentale la parola «luce», poiché esprime «un aspetto reale della divinità» (Vladimir Lossky), cioè il Dio vero, il Padre, che prende iniziativa di manifestarsi per il Figlio e nello Spirito.

Sezioni: [Introduzione] > 1. Luce increata – Dio che ci viene incontro > 2. La luce di Dio – la luce del Padre > 3. Gesù, Figlio incarnato, *luce del mondo* > 4. La luce dello Spirito, che illumina > [Conclusione].

Nella letteratura giovannea abbiamo tre particolari «definizioni» o, per meglio dire, descrizioni, di Dio, uniche, nella loro semplicità e verità: «Dio è Spirito» (Gv 4, 24), «Dio è luce» (1Gv 1, 5), «Dio è amore» (1Gv 4, 8). Ognuna di esse, mentre rivela l'identità Dio-è-, allo stesso tempo, ne nasconde il soggetto, poiché l'identificazione con lo spirito, la luce e l'amore, oltre all'*impersonalità* dei termini, pone la questione, se esse si riferiscano solo all'essere divino comune alle tre Persone divine, oppure a ciascuna Persona, in modo differenziato, secondo le caratteristiche personali del Padre, del Figlio e dello Spirito, e, se è proprio così, in che cosa consista tale differenziazione. In questo saggio, vogliamo analizzare i diversi aspetti biblico-dogmatici del concetto di «luce» attribuito a Dio, a Gesù Cristo e alle azioni dello Spirito Santo.

Il punto di partenza per la nostra riflessione è la frase sopra riportata, della Prima Lettera di Giovanni, «Dio è luce» (*ho theos phôs estin*). Tra i diversi riferimenti, avrà un posto particolare la teologia orientale, per la quale la parola «luce» è molto importante. Vladimir Lossky nel suo libro *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, scrive: «La Sacra Scrittura abbonda di espressioni che si riferiscono alla luce divina, a Dio che è Luce. Per la teologia mistica della Chiesa d'Oriente non si tratta di metafore, d'immagini retoriche, ma di parole che esprimono un aspetto reale della

divinità»¹. Siamo pienamente d'accordo con tale convinzione. Ovviamente, ogni concetto riferito a Dio rimane analogico ed ogni analogia tra il creato e Dio dev'essere umile, cioè consapevole che – come ci insegna il Concilio Lateranense IV – «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH, n. 806). Tutto ciò, però, non indebolisce il fatto che Dio, che creò l'uomo ed Egli stesso si fece, poi, uomo, si è a noi manifestato come è veramente, e questa verità può essere espressa e comunicata dall'uomo. Una di queste espressioni *veritiere* ci dice che Dio è luce.

1. Luce increata – Dio che ci viene incontro

Nella loro esemplare brevità, intanto, possiamo dire che le tre formule sopra citate presentano due particolari caratteristiche grammaticali, le quali, già solo per la loro puntualità sintattica, ci introducono alla desiderata *visio Dei*. Prima di tutto, nelle due asserzioni della Prima Lettera di Giovanni – «Dio è luce» (*ho theos phōs estin*) e «Dio è amore» (*ho theos agapē estin*) – la copula «essere» (*è/era/estin*), che manca, invece, nella formula del Vangelo – «Dio è Spirito» (*pneuma ho theos*), è il verbo giovanneo specifico per parlare di Dio e per la Parola. Infatti, per gli esseri umani vengono, solitamente, utilizzati i verbi: «diventano», «hanno», «agiscono»². Il verbo «essere» è copulativo, cioè, unisce insieme due parti di una proposizione in cui è espressa una identità tra soggetto e predicato, oppure il predicato esprime una descrizione del soggetto³. In tutte e tre le formule giovannee, inoltre, il soggetto è sempre *ho theós*, che indica, nel Nuovo Testamento, *il* Dio che è *il* Padre, mentre i predicati che lo accompagnano, sono definiti da Brown, *anartrici*, termine che esplicita la difficoltà che emerge dall'«impersonalità» delle parole *spirito*, *amore*, *luce*, apparentemente s-oggetti *muti*. Ed è proprio dalla connotazione

¹ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Roma 2013, p. 212.

² Nel Prologo del Vangelo, ad esempio, Giovanni scrive: «A quanti lo accolsero, diede il potere di divenire figli di Dio, a coloro che credono nel suo nome: [il nome di colui che] da Dio è stato generato» (Gv 1, 12). Il verbo «divenire», *genésthai*, indica che la figliolanza divina per noi uomini non è un dato acquisito a priori, implicito nella nascita, ma si diventa figli di Dio quando si è «generati dall'acqua e dallo Spirito», come afferma Gesù a Nicodemo, per dire che lo Spirito ci introduce in una *nuova dinamica dell'essere*.

³ Cfr. E.G. Jay, *Grammatica greca del Nuovo testamento*, Casale Monferrato 1991, pp. 52–53. L'autore fa riferimento, nell'analisi della copula *essere*, riportando proprio l'espressione «Dio è Spirito», dove *Spirito* va al nominativo come *Dio*, significando, conclude, l'identità col soggetto, cioè esprimendo identità fra *Dio* e *Spirito*.

silenziosa dei tre predicati divini che nasce la *quaestio* di come leggere le tre descrizioni di Dio e, forse, la luce divina, tema della nostra riflessione, è l'argomento più difficile rispetto agli altri due ossia Dio-Spirito e Dio-Amore. L'identificazione della luce che è Dio costituisce un'espressione che ci tenta, immediatamente, ad interpretarla solo come una metafora impersonale, per questo la tradizione orientale – come abbiamo notato – si oppone fortemente a tale *facile* interpretazione, sottolineando che, p.es., «i dibattiti teologici sulla natura della luce [divina], della Trasfigurazione di Cristo, [...] affrontavano un problema religioso di primaria importanza»⁴.

Nella teologia orientale, la questione della luce divina è legata alla distinzione apofatica tra l'essenza di Dio e le energie divine, ben sviluppata da Gregorio Palamas (1296–1359), un monaco del Monte Athos, mistico e teologo, arcivescovo di Tessalonica. Il suo ruolo nelle Chiese ortodosse è paragonabile al ruolo che ebbe, nella Chiesa cattolica, Tommaso d'Aquino. Uno dei fattori più significativi per la sua dottrina di Dio è stata la controversia sull'esicasmò (dal greco *hesychia*, *calma*, *pace*, *tranquillità*). Si tratta di una pratica ascetico-spirituale, diffusa tra i monaci dell'Oriente, fin dal IV secolo, che volevano, in questo modo, trovare l'unione intima con Dio e la pace interiore. Gli esicasti, però, che vedevano, non solo nell'anima ma anche nel corpo umano, un mezzo e luogo della comunione con Dio, furono accusati di minacciare la dottrina dell'apofatismo, cioè di non rispettare sufficientemente la trascendenza di Dio. Palamas difese la preghiera esicasta elaborando la menzionata distinzione tra l'essenza divina e le energie divine (operazioni). L'essenza di Dio, in quanto assolutamente trascendente, sarebbe incomprensibile, indimostrabile e inaccessibile per l'uomo. Le energie divine, invece, sono Dio che esce *ad extra* per manifestarsi all'uomo. Esse non sono create ma increate, cioè sono la realtà divina che si comunica fuori di sé, non solo per farsi conoscere ma anche per divinizzare l'uomo. In altre parole, le energie divine sono le modalità increate di Dio stesso, nel suo operare nel mondo. La distinzione tra l'essenza e le energie «secondo Gregorio non comporta – come fa notare Maria Benedetta Artioli – alcuna dualità in Dio, perché, come il sole nel raggio, Dio è totalmente presente nelle sue energie»⁵.

⁴ Lossky, *La teologia mistica*, p. 214.

⁵ M.B. Artioli, *Introduzione*, in: Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. idem, Bologna 2022, p. 31.

Ciò che Palamas chiama «energie divine», nella Sacra Scrittura è indicato con i termini «potenza», «gloria» e «luce». Il teologo afferma: «Dio è chiamato Luce non per la sua essenza, ma per la sua energia»⁶. Vladimir Lossky spiega: «In quanto Dio si manifesta, si comunica, può essere conosciuto, Egli è Luce. Dio è chiamato Luce non soltanto per analogia con la luce materiale. La luce divina non ha un senso allegorico e astratto: è un dato dell'esperienza mistica»⁷. Palamas parla della potenza (luce) divina sovressenziale, cioè dell'essenza oltre essenza. Tale espressione esprime l'idea che Dio non è soltanto al di là del mondo creato, ma anche al di sopra della sua stessa essenza. In questo modo, l'Assoluto può comunicare se stesso, al creato, rimanendo inaccessibile nella propria natura. Il nostro autore sottolinea: «Dio, con potenza sovressenziale, tutto restando in se stesso, totalmente abita in noi e ci trasmette non la propria natura, ma la propria gloria e il proprio splendore. È dunque divina questa luce, e dai santi è giustamente chiamata "Divinità" perché deifica»⁸. Una delle manifestazioni della luce divina, particolarmente importante per Palamas e per tutta la tradizione orientale, è la luce del monte Tabor, di cui parleremo di più nel punto sulla luce nella prospettiva cristologica. Qui, facciamo notare che, ovviamente, secondo la dottrina ortodossa, la luce del Tabor non è un simulacro della divinità, ma la vera divinità che si manifesta agli uomini. Essa costituisce un completamento di molti brani anticotestamentari, dove Dio è circondato da uno splendore di luce, evocato dal campo semantico inerente alla «luce del volto di Dio»⁹, affinché il fedele possa vedere la luce e camminare senza inciampare alla «sua luce» o per la «sua lampada»¹⁰. Sverre Aalen scrive che, per quanto riguarda molteplici brani biblici che parlano della luce divina, «sarebbe errato dare loro il valore di affermazioni sulla natura di Dio giacché essi vogliono soltanto mettere in risalto la salvezza o l'aiuto che Dio rappresenta per l'uomo»¹¹, anche se, aggiunge, nell'ambito delle teofanie, si potrebbe, a un livello «squisitamente dinamico»,

⁶ Gregorio Palamas, PG 150, col. 823, cit. da Lossky, *La teologia mistica*, p. 214.

⁷ Ibidem.

⁸ Gregorio Palamas, *Luce del Tabor*, p. 197.

⁹ Cfr. Num 6, 25; Sal 31, 17; 67, 2; 80, 4.8.20; 119, 135; Dan 9, 17.

¹⁰ Cfr. Is 2, 5; Gb 29, 3; Sal 36, 10; 43, 3.

¹¹ Cfr. S. Aalen, «אֵל, 'ôr», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, p. 350.

parlare di un'associazione della luce e delle tenebre con la persona di Dio¹². La luce indicherebbe, nell'Antico Testamento, innanzitutto, un rapporto, non un essere, designerebbe, cioè, la vita *sic et simpliciter*, non come dato di fatto, ma come possibilità, sta, cioè, a significare la salvezza¹³. L'impostazione di Aalen è diversa dall'approccio orientale, palamita, ma ci interessa in quanto mette la luce divina al livello non dell'essenza divina ma della manifestazione salvifica di Dio.

Se l'essenza divina è inaccessibile, e Dio si rivela e comunica a noi attraverso le sue energie, allora potremmo dire non soltanto che le energie sono la luce che ci permette di conoscere Dio e relazionarci con Lui, ma anche che l'essenza rimane per l'uomo quasi una specie di tenebra impenetrabile. Questo sembra in contraddizione con la frase che costituisce il punto di partenza delle nostre riflessioni: «Dio è luce e in lui non ci sono le tenebre» (1Gv 1, 5). Di fatto, non c'è nessuna contraddittorietà. Giovanni usa la parola «tenebre» per indicare tutto ciò che si oppone a Dio. Tanti mistici, invece, parlano delle tenebre per descrivere la situazione nella quale l'anima che vuole vedere Dio faccia a faccia (cfr. 1Cor 13, 12), scopre che Dio è una tenebra infinita¹⁴. Suor Faustina Kowalska ci racconta, nel suo *Diario*, come, una volta, volendo riflettere sull'essenza di Dio, ma «non comprendendo nulla di questo», si rattristò molto. In questo preciso momento, percepì, improvvisamente, una luce inaccessibile, dalla quale udì la voce: «Qual è Dio nella Sua essenza, nessuno potrà sviscerarlo. Né la mente angelica, né umana». E scrive, poi, la Santa: «Gesù mi disse: "Procura di conoscere Dio attraverso la meditazione dei Suoi attributi"»¹⁵. Suor Faustina, così, a tal proposito, parla della luce inaccessibile (cfr. 1Tm 6, 16), ma, sappiamo, che troppa luce ci acceca e, paradossalmente, la luce diventa paragonabile alle tenebre. D'altro lato, gli attributi divini, alla meditazione dei quali viene invitata la Suora, non sono creati ma increati, cioè veramente divini, e, perciò, costituiscono la luce che ci illumina e permette di vedere Dio. Possiamo, a questo punto, ricordare un brano del Libro di Giobbe: «Per quale via si va dove abita la luce e dove hanno dimora le tenebre perché

¹² Cfr. ibidem, p. 343. Pensiamo, ad esempio, alle parole del salmista: «Signore, sei tu che fai risplendere la mia lampada; Signore, mio Dio, rischiari le mie tenebre» (Sal 18, 29).

¹³ Cfr. il binomio *luce e vita* (Sal 36, 10; 56, 14), *vedere la luce è vivere* (Gb 3, 16; 3, 28.30).

¹⁴ Cfr. A. Muszala, *Kim jest Bóg, którego dotykam*, Kraków 2012, p. 87.

¹⁵ F. Kowalska, *Diario. La Misericordia Divina nella mia anima*, Città del Vaticano 2010, n. 30.

tu le conduca al loro dominio o almeno tu sappia avviarle verso la loro casa?» (Gb 38, 19–20). Questa richiesta suppone quasi che la luce e le tenebre abbiano, da qualche parte, un «deposito», una loro casa, anzi, la stessa casa. Si tratta, con estrema evidenza, del giorno e della notte, ma c'è anche la possibilità di vedere, qui, una parabola di Dio stesso, che, per noi, si presenta come luce e tenebre.

Concludendo questa riflessione sulla luce increata, ritorniamo a Palamas. Accanto all'essenza divina inconoscibile e alle energie increate, egli distingue il terzo aspetto – le tre ipostasi divine: Padre, Figlio e Spirito, che rimangono, perfettamente, nell'unica essenza divina inaccessibile, ma, nello stesso tempo, la loro vita intratrinitaria viene riflettuta e comunicata nelle energie. Esse, le energie divine, sono, infatti, tri-ipostatiche. Pertanto, l'affermazione «Dio è luce» significa, di fatto, «Dio Trinità è luce». Tommaso d'Aquino scrisse: «Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola luce come Dio è uno»¹⁶. Ma questa cosiddetta *una sola luce* viene gestita dai Tre, in modi differenziati, secondo le caratteristiche personali. La luce fontale del Padre è la fonte personale della luce comunicata, da sempre, al Figlio e allo Spirito Santo nelle loro processioni. Possiamo, allora, parlare delle *due luci* che procedono *da un'unica luce*¹⁷. Ciò ci introduce, adesso, ad analizzare la luce divina, come si presenta in ciascuna delle tre Persone divine.

2. La luce di Dio – la luce del Padre

L'autore della Prima Lettera di Giovanni, utilizza il sostantivo «luce» (*phôs*) esclusivamente in due passaggi. Il primo, segue immediatamente il Prologo e ha come riferimento *il Dio, ho theos*, ovvero il Padre, soggetto confermato, ulteriormente, dall'affermazione del v. 7, il Figlio suo: «Questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che noi vi annunciamo: Dio è luce e in lui non c'è tenebra alcuna. [...] se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù, il Figlio suo, ci purifica da ogni peccato» (1Gv 1, 5–7). Karl Rahner, nel suo famoso saggio *Theos nel Nuovo Testamento*, sottolinea che *ho theos* «significa la prima persona della SS. Trinità e non sta solo

¹⁶ «*Pater autem et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum lumen sicut et unus Deus*»: Tommaso d'Aquino, *Contra errores Graecorum*, la pars, dubium 3, 120, in: *Opuscula Theologica*, vol. 1, Taurini – Romae 1954.

¹⁷ Cfr. D. Chardonens, «Dio è luce» (1Gv 1, 5). *Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, «Teresianum», 70(2019), nr 1, p. 164.

di frequente per essa»¹⁸. Di conseguenza, la frase giovannea «Dio è luce» significa «Il Dio Padre è luce». Il secondo brano in cui ricorre il termine «luce», è nel cap. 2 della Lettera, dove viene specificato il contenuto del comandamento nuovo, quello antico, che annuncia che «la luce, quella vera (*tò phôs tò alethinón*), già splende / appare (*phainei*)» (1Gv 2, 8).

Per quanto riguarda l'analisi dell'affermazione solenne «Dio è luce» (*ho theos phôs estin*), va ricordato che non incontriamo il consenso unanime degli esegeti, anzi, volendo dare un'idea delle diverse riflessioni e considerazioni, possiamo sintetizzarle in due direzioni. Per molti, non c'è, qui, alcuna «definizione metafisica o speculativa di Dio, bensì una nozione religiosa di lui. Dio è luce perché egli è essenzialmente verità e amore; ciò lo differenzia nettamente dall'uomo che è menzogna e odio (tenebra)»¹⁹. L'autore della Lettera non sembrerebbe, dunque, interessato a definire la natura di Dio, ma a fondare l'esigenza etica del cammino dell'uomo, concretizzando le possibili scelte che si aprono dinanzi ai grandi drammi e interrogativi della storia. Per altri, invece, «l'affermazione giovannea dispiega le sue virtualità di senso all'interno di una teologia trinitaria che cerca di rendere conto del mistero dell'unità delle Persone divine che sono semplici, cioè della Trinità consustanziale»²⁰. In breve, possiamo affermare che la Prima Lettera di Giovanni elabora una teologia della partecipazione dell'uomo alla vita divina, nell'ambito dell'economia della grazia, espressa come un «camminare nella luce» (cfr. 1Gv 1, 7), ma, con altrettanta agilità, il suo autore sta rendendo conto anche del mistero dell'essere di Dio, che si dispiega, sì, nel suo agire a beneficio degli uomini, determinando una storia che è di salvezza e che illumina i passi del credente, ma che, innanzitutto, ne illumina il Volto trinitario. Allora – come abbiamo detto nel punto precedente – il Dio trascendente si fa vicino all'uomo non nella sua essenza ma nella sua gloria, nella sua luce increata (energie increate). Tale vicinanza non solo illumina l'uomo ma lo divinizza, cioè, ci rende «partecipi della natura divina» (2Pt 1, 4). Non si tratta, però, di una vicinanza astratta ma personale, anzi, trinitaria. Il Padre (*ho theos*) si rivela (è luce) a noi, non direttamente, ma attraverso il Figlio e lo Spirito, che sono due luci da una luce.

¹⁸ K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in: *idem*, *Saggi Teologici*, Roma 1965, p. 551.

¹⁹ Così leggiamo nel commento al testo della nuovissima versione della *Bibbia*, edita dalle Paoline, nel 1991, p. 1365.

²⁰ Chardonens, «Dio è luce» (1Gv 1, 5). *Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, p. 157.

Chi scrive la Prima Lettera di Giovanni, con l'affermazione «Dio è luce», elabora e compie un passaggio in più, rispetto alla predicazione giovannea precedente. Senza alcun dubbio, i due brani della 1Gv (1, 5–7; 2, 8–10) richiamano il Quarto Vangelo e sono in continuità teologica con le parole di Gesù, proferite durante la festa delle Capanne, a Gerusalemme, nei piazzali del Tempio: «Io sono la luce del mondo; chi segue me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8, 12), In 1Gv, il predicato «luce», che è, senza alcun dubbio, uno dei temi caratteristici del Vangelo giovanneo, viene, però, trasferito a Dio, in modo significativo, che non riguarda, cioè, solo un cambiamento formale, come attesta la mancanza dell'articolo – Dio è luce e non *la* luce, come, invece, dice Gesù di sé. Dio sarebbe luce in se stesso. Detto diversamente, la luce è la Sua natura, e, come scrive Lumetti, sarebbe questa una prima rivelazione, a cui seguirà una seconda, in cui Dio (il Padre – principio senza principio) non resta chiuso nel suo impenetrabile mistero, ma si rivela, diventando luce per gli uomini ed esprimendosi – tutto – in Cristo e nello Spirito. La loro luce ci trasfigura in luce, cosicché illuminati, illuminiamo²¹. In breve, nel Vangelo, la luce è attribuita a Gesù, che è nel mondo, mentre nella 1Gv, la luce è la realtà di Dio (*ho theos*), cioè del Padre, e non è posta in rapporto col concetto di mondo. Il messaggio centrale che emerge dall'affermazione «Dio è luce», non sarebbe soltanto quello che Dio è luce vera, ma la determinazione della sua essenza.

Abbiamo notato – seguendo la tradizione orientale – che la luce divina è Dio che esce dalla sua trascendenza impenetrabile per manifestarsi al creato. Tale dottrina non vuole dividere Dio, ma rispettare, da un lato, la sua assoluta alterità e, dall'altro, la sua volontà di darsi così come è, all'uomo. Questo movimento rivelatore inizi a dalla persona del Padre, che da sempre genera il Figlio e spira lo Spirito, rimanendo principio senza principio, che non procede da nessuno. La luce divina è, dunque, la luce del Padre, che Egli, origine fontale, la manifesta per il Figlio e nello Spirito. Qui, è utile ricordare la famosa analogia di Giustino (II sec.), che spiega la generazione del Figlio dal Padre così: «la parola è emanata dal pensiero senza scissione, in modo che questo non ne risulti diminuito; come un fuoco da cui è appiccato un altro fuoco resta integro, senza diminuzione»²². L'analogia

²¹ Cfr. L. Lumetti, *1° Gv sulla prima lettera di Giovanni*, Reggio Emilia 2003, p. 81–82.

²² Giustino, *Dialogo con Trifone* 61,2, cit. da E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–IV)*, Brescia 2012, p. 57.

giustiniana del fuoco si rispecchia nel Credo niceno-costantinopolitano, ove recitiamo: «Crediamo [...] in un solo Signore, Gesù Cristo, [...] Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Possiamo, allora, dire che il Dio Padre è la luce vera, dalla quale procede eternamente il Figlio, la luce vera, attraverso la quale il Padre si manifesta perfettamente al mondo.

A questo punto, si pone la domanda sul rapporto tra luce divina all'interno della vita trinitaria e la luce che si rivela nel mondo. Secondo la dottrina della distinzione tra l'essenza divina e le energie divine, l'essenza rimane inaccessibile all'uomo e, come tale, potrebbe essere descritta, da parte nostra, come tenebre. Ovviamente, però, questo non significa che Dio, in se stesso, sia tenebre. Infatti, «Dio è luce e in lui non ci sono affatto tenebre» (1Gv 1, 5). Dio, da sempre, è luce, perché Egli non è un monolito assoluto, statico nella sua perfezione, ma è Dio vivo, è la comunità pericoretica dei Tre, dove ciascuno si dà, in modi diversi, agli altri due. Il manifestarsi di Dio avviene non soltanto nel mondo, ma anche in Dio. Il Padre si manifesta eternamente nel Figlio e al Figlio, cioè la luce eterna del Padre risplende, da sempre, nel Figlio. Poi, non cronologicamente, ma logicamente, il Padre, attraverso il Figlio, spira lo Spirito, dandogli tutta la luce divina. Pertanto, l'essere luce è proprio di Dio (*esse enim lucem est proprium Dei*), mentre altri possono essere solo lucenti, ossia partecipi della luce; Dio, invece, è la luce per essenza (*Deus lux per essentiam*)²³. Va detto, però, che la monarchia dell'essere luce appartiene al Padre, perché Egli è Colui dal quale procedono eternamente il Figlio e lo Spirito, due luci da una luce. San Paolo scrive che Dio «abita in una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere» (1Tm 6, 16). Questa frase si riferisce al Dio trinitario, in se stesso. L'uomo non poteva avvicinarsi a Lui, bisognò, infatti, che Dio venisse a noi e tale venuta accade nel Figlio: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo» (Gv 16, 28). Per questo, Gesù può dire: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). Il Figlio, poi, insieme al Padre, ci manda lo Spirito Santo, che è luce anch'Egli, ma la gestisce diversamente dal Padre e dal Figlio, cioè nel suo modo personale. Possiamo pregare: «Vieni, Santo Spirito, / manda a noi dal cielo / un raggio della tua luce», sapendo che non si tratta soltanto di un dono creato, ma di una luce increata, divina, la cui fonte è il Padre. Tutto sommato,

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 12,46, lect. 8, ed. R. Cai, Rome 1952, n. 1713.

il manifestarsi di Dio a noi, cioè la luce divina che possiamo percepire, trova il suo fondamento nella luce intratrinitaria, anzi, costituisce il suo prolungamento per noi.

Vicino al concetto della luce divina, come viene interpretato nella tradizione orientale, si trova la sofologia di Sergej Bulgakov²⁴. Il teologo russo afferma che quando si parla della natura di Dio (Divinità) intendiamo, da un lato, la profondità divina non svelata (*ousia*) e, dall'altro, la vita divina svelata, cioè la Sofia, che è identica all'*ousia*²⁵. In altre parole, la Sofia è la natura (*ousia*) divina nell'autorivelazione delle Ipostasi. In un primo momento, tale autorivelazione riguarda la vita intratrinitaria, il mondo intradivino: «La Sapienza, sofia, è pleroma, mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato, ove Dio vive nella SS. Trinità»²⁶. Si tratta dell'automanifestazione intratrinitaria che il Figlio e lo Spirito compiono insieme. Il Padre, infatti, non si rivela in se stesso, ma sempre attraverso e nelle altre due Persone divine. Il Dio uno e trino, quindi, non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso, poiché questo sarebbe un atteggiamento contraddittorio rispetto al carattere della Sapienza stessa. La Sofia increata ossia la natura divina, che si auto-manifesta all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata, ovvero il prolungamento *extra sé* della vita trinitaria *in sé*. In Dio, l'uscire da sé, per amare il non-sé, non è – come sottolinea Bulgakov – una questione di libero arbitrio, ma riguarda la libertà-necessità dell'amore assoluto, che sfrutta sempre tutte le sue possibilità. Il prolungamento della Sofia increata nella Sofia creata è proprio ciò che chiamiamo «creazione». Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come «Dio-per-il-mondo» e, da sempre, crea non altro che la «creazione-per-Dio». Tale reciprocità, voluta e realizzata, da sempre, appunto, dal Dio trinitario, viene chiamata la «teantropia» (divino-umanità). Potremmo dire, dunque, che la vita del Dio uno e trino consiste in una continua autorivelazione *ad intra* e *ad extra*. Dio si svela in se stesso e nel mondo come sofia increata (luce increata), ma si svela anche attraverso la creazione, cioè la sofia creata (luce creata). Questo manifestarsi divino è sempre trinitario, ovvero il

²⁴ Cfr. D. Kowalczyk, *Una persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, in: idem, *Il perché della Trinità*, Roma 2024, p. 145–166.

²⁵ Cfr. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Roma 1990, p. 158.

²⁶ Ibidem, p. 159–160.

Padre si svela per il Figlio e nello Spirito, la luce eterna del Padre si svela intratrinitariamente e nel mondo.

Se il Padre è luce che si manifesta a noi come luce per introdurci nella vita eterna, c'è, dunque, una conclusione pratica per i credenti che dice che dobbiamo camminare nella luce e non nelle tenebre, anche se l'etica non è certamente la prima valenza significativa di quanto gli autori del Nuovo Testamento affermano e ritengono il centro del messaggio evangelico, cioè la *visio Dei*: «Noi lo vedremo così come egli è» (1Gv 3, 2). Se il vedere Dio come Egli è, costituisce il fondamento del nostro essere «simili a lui», la logica può essere o che diventeremo simili a lui più di quello che già siamo (cambiamento ontologico) e faremo questo tramite la vista; o che noi riconosceremo che siamo simili a lui (cambiamento noetico)²⁷, cioè scopriremo che cosa i cristiani già sono. Il futuro rivelerà la vera natura della nostra condizione presente come figli di Dio. Secondo Brown, l'affermazione «Dio è luce» è il *vangelo* sperimentato nella rivelazione di Gesù ai suoi discepoli, durante la sua vita e il suo ministero, attraverso il quale tutti noi abbiamo conosciuto anche su questa terra che Dio è luce senza tenebre. «Dio è luce» non è una definizione astratta, ma ritrae l'identità di Dio, rivelata in termini di funzione. Quando la luce divina venne rivelata nel ministero di Gesù, egli *rimosse* le tenebre da coloro che venivano alla luce, perdonando il peccato, la principale manifestazione delle tenebre. Coloro che preferirono continuare la loro vita peccaminosa si allontanarono dalla luce, così proprio la presenza di Gesù costituì il loro giudizio: «E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate. Invece chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3, 19–21). In questo modo, passiamo alla prospettiva cristologica della nostra riflessione su Dio-luce.

3. Gesù, Figlio incarnato, luce del mondo

Il sostantivo «luce» (*phôs*)²⁸, nel vangelo di Giovanni, ricorre 23 volte, delle quali ben 19 volte riferito, direttamente o indirettamente, a Gesù.

²⁷ R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi 1999, p. 546.

²⁸ Il verbo «*phōtízō*, dar luce, illuminare; risplendere, rivelare», ricorre in modo limitato, 11 volte, di cui 2 in citazioni dell'Antico Testamento (cfr. Ap 21, 23; 22, 5).

Allo stato attuale degli studi esegetici, è un dato indiscutibile il fatto che molti concetti giovannei sono riconducibili al *background* dell'Antico Testamento, degli scritti di Qumran e della gnosi, con i quali, il Quarto Vangelo ha in comune l'idea di un «dualismo decisionale», ma l'interesse centrale di Giovanni è concentrato sulla figura del rivelatore, Logos pre-esistente ed eterno, che non abbiamo, ad esempio, nei testi di Qumran, dove i «messia» e il «maestro di giustizia» non sono mai designati come rivelatori. Nel Quarto Vangelo, inoltre, non è facile distinguere il senso figurato da quello proprio di «luce», infatti la stessa luce naturale del lucerniere (Gv 5, 35) o il chiarore (Gv 3, 20), hanno una valenza significativa per intendere il rifuggire del malvagio, che ha in orrore la luce. Il significato oscilla, dunque, tra la realtà della *luce del giorno* e quella della *luce vera*, dando alla *luce*, come chiarezza del giorno, l'immagine della presenza, qui ed ora, della rivelazione, che è identica al rivelatore, come si evince, ad es., dalle parole di Gesù: «Ancora per poco tempo la luce è tra voi. Camminate mentre avete la luce, perché le tenebre non vi sorprendano; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce, credete nella luce, per diventare figli della luce» (Gv 12, 35–36).

Si potrebbero indicare quattro brani significativi di Giovanni per la luce di Gesù, inseriti nelle sezioni fondamentali del Vangelo ossia nel Prologo (Gv 1, 4.5.9–12), nel Discorso kerygmatico (Gv 3, 19–21), durante la Festa dei Tabernacoli (Gv 8, 12), nel Libro dei segni (Gv 12, 46). Nel Prologo, è presentato il Logos come la Parola personale di Dio, anch'Egli Dio, in comunione d'essere e di vita con Colui che invoca come «mio Dio» (Gv 20, 28), «il vero Dio e vita eterna» (1Gv 5, 20), e per il quale la Seconda Persona della Trinità sceglie di venire e agire nel mondo: «In lui era (la) vita, e la vita era la luce degli uomini. E la luce risplende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno afferrata. [...] Egli (il Logos) era la luce vera, quella che illumina ogni uomo, (la luce) che venne nel mondo. Egli era nel mondo, e il mondo è stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo riconobbe (Gv 1, 4–5.9–10). Il brano che apre il Quarto Vangelo è stato oggetto di innumerevoli studi, secondo Brown, ad es., non c'è, in esso, il minimo interesse di chi scrive per le speculazioni metafisiche circa le relazioni all'interno di Dio o per ciò che la teologia posteriore chiamerà processioni trinitarie, ma si tratta di una semplice descrizione della storia della salvezza, in forma di inno²⁹. Si, certo, sarebbe veramente

²⁹ Cfr. Brown, Giovanni, p. 33–34.

molto azzardato suggerire che Giovanni avesse l'ambizione di fare della metafisica, nel senso odierno di questo concetto, ma è anche sbagliato limitare i significati dei testi biblici a ciò che i loro autori potevano volere o comprendere. La Sacra Scrittura è la vera parola divina nella vera parola umana e, come tale, nasconde sensi e misteri che possiamo scoprire in dialogo con la scienza e la cultura delle diverse epoche e, soprattutto, in apertura allo Spirito che ci «guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16, 13).

Il Prologo, anche se, molto probabilmente, non è incentrato sul *come* la Parola «era» in seno alla Trinità, ma descrive l'opera che il Logos compie nel mondo, ci dice, comunque, molto di quell'«in principio», che è fuori del tempo, in eterno: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1, 4). Il Figlio, in quanto Dio, riceve dal Padre la pienezza della vita divina, e in quanto uomo riceve la vita divina mediante l'unione della natura umana a quella divina in un'unica persona³⁰. La vita che riceve – *zōē* – è la luce per noi uomini, resa, cioè, visibile, nell'incarnazione, ovvero la vita soprannaturale che il Figlio, in quanto uomo, riceve dal Padre, resta sempre una partecipazione della stessa vita divina del Padre, che egli «rende vivo» tra noi, così come sperimenta presso il Padre, *ho theos*³¹. Chi accoglie la «luce», nella rivelazione, riceve la «vita» divina, ha, cioè, accesso alla «vita» soprannaturale dei figli di Dio. Alcuni, invece, non hanno afferrato la luce, pur essendo raggiungibile: «la luce risplende nelle tenebre ma / perché le tenebre non la vinsero / compresero [*katélaben*]». Il verbo *katélaben*, ha sia il significato di sorprendere come sopraffare, sia di afferrare – *afferrare qualcosa che è presente* – come comprendere con la mente e con la volontà. In base alla scelta del senso, si determina anche il valore della congiunzione: *ma* o *perché*. In entrambi i casi, però, non si sta parlando di una lotta tra luce e tenebre, poiché è evidente che la vittoria è del Logos incarnato, una vittoria che perdura fino al presente: «la luce [che] brilla / risplende nelle tenebre», che riprende la Prima Lettera di Giovanni: «la luce già risplende» (1Gv 2, 8). Le tenebre, dunque, dinanzi alla luce del Figlio di Dio, «non la compresero», «non capirono», «non la ricevettero, non l'accettarono», «non la vinsero, non la spensero»³². La *quaestio* che si

³⁰ Cfr. U. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, Assisi 2010, p. 42.

³¹ Cfr. Gv 5, 21–26.

³² L'interpretazione della maggior parte dei Padri greci – tra i quali, Origene, Crisostomo, Teofilatto – propende verso l'ultima lettura, che preferisce tradurre il verbo *katalambáno* con il significato di «superare, sorprendere, reprimere».

delinea riguarda il rapporto ontologico profondo che c'è tra gli uomini e il *lógos*, che fa sperare in una completa apertura all'azione del Verbo, ma una parte si è chiusa alla luce, rendendo il «mondo», tenebre³³.

È facile individuare, nel Prologo, ciò che Giovanni intende dire. Egli passa, con estrema disinvoltura, dal concetto astratto di «luce», al pronome personale «lui», il maschile *autón*, per indicare la persona di Gesù, il Verbo fatto uomo, come, ad es., «A quanti invece lo accolsero, diede la facoltà di diventare figli di Dio; a coloro che credono in lui / nel suo nome» (Gv 1, 12). Mentre i verbi che esplicitano la figura di Gesù come luce – *era, illumina, venne* – mostrano il passaggio dalla pre-esistenza all'epifania storica e dicono che il Logos, ossia il Cristo nella sua esistenza pre-terrena, è la vera, cioè divina, luce. L'attributo «vero» (*alēthinón*), non va compreso in contrapposizione a «falso, improprio», ma come qualificazione della genuinità d'una cosa e d'una persona. La confessione nel Dio vivente, unico e vero, non esprime una formale contrapposizione con i falsi idoli, ma celebra la pienezza dell'essere di Dio, come essere qualitativamente unico, eccellente su ogni altro. Possiamo dire, in senso esclusivo, che solo questa luce è realmente luce e, poiché *di* Dio, attualizza l'escatologia, determinando, *hic et nunc*, il giudizio, che individua la fede dall'incredulità, come atteggiamenti verso l'unigenito Figlio di Dio (cfr. Gv 3, 19–21).

La manifestazione della luce, che è il Figlio in persona³⁴, non comporta un giudizio con eventuale punizione, ma illumina una decisione già presa: chi – nella scelta verso la luce – ha preferito le tenebre, si è posto dalla parte del principe di questo mondo, che è stato già giudicato e vinto dalla Croce di Gesù. Non ha senso non credere, chiudere gli occhi alla luce, facendo tenebra, in sé e nelle realtà che ci riguardano. La venuta della luce, o meglio, il suo *esser venuta*, espresso con il tempo perfetto, è, di fatto, una pressante domanda rivolta agli uomini, affinché assumano una decisione. Gli uomini vengono smascherati dalla luce, la rivelazione *illumina* quello che han scelto, mostrando che non vengono alla luce: «Infatti chiunque fa il male odia la luce e non viene alla luce, perché non si scopra che le sue opere sono malvagie» (Gv 3, 20). Attraverso il giudizio, *krísis*, le opere sono qualificate dal venire o meno alla luce: «Ma chi fa la verità, viene alla luce, affinché sia manifesto che le sue opere sono

³³ Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 42–53.

³⁴ Cfr. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. 1, Brescia 1973, p. 571–573.

fatte in Dio» (Gv 3, 21). Termina così il discorso kerygmatico, provocato dalla richiesta messianica di Nicodemo a Gesù, che mostra la relazione intima che c'è tra il fare la verità e il venire alla luce, dicendo non che diventano *manifeste* le opere di colui che fa la verità, ma che diventano manifeste *in quanto* fatte da Dio, fatte, cioè, in conformità a Dio e alla sua volontà³⁵.

Il terzo brano è nel discorso durante la festa dei Tabernacoli, dove Gesù rende *testimonianza* a se stesso³⁶: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8, 12). L'azione di luce del Logos, è intesa a riportare gli uomini, che sono nel mondo alla luce della vita, cioè di Dio³⁷. Gesù si autodefinisce «Io sono *la* luce del mondo» (*Egó eimi tò phos tou kósmou*) (Gv 8, 12)³⁸, luce non in senso figurato ma è *la* luce vera, come indica l'articolo determinativo, che designa l'esclusività della rivelazione, manifestazione eccelsa di Dio-luce in lui. Il Figlio è «irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza» (Eb 1, 3), come espressione perfetta del suo essere, Gesù manifesta, presso di noi, l'essenza del Padre che risplende in lui, rendendoci partecipi della gloria che Egli riceve dal Padre: «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (Gv 17, 24). È proprio del Verbo essere la manifestazione della luce fontale che è il Padre, ed è questo che intende teologicamente, secondo san Tommaso, l'affermazione «irradiazione della gloria di Dio»: «Lo stesso verbo di sapienza mentalmente concepito è una manifestazione della sapienza di colui che intende: in noi infatti tutti gli abiti si manifestano dai loro atti. Perciò, siccome, la sapienza divina è chiamata luce, in quanto consiste in un puro atto di conoscenza; e d'altra parte la manifestazione della luce

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 579.

³⁶ Le due proclamazioni di Gesù, nel Vangelo di Giovanni, di essere la luce del mondo e di essere la sorgente dell'acqua viva (7, 37–38), sembrano venir suggerite dalla festa dei Tabernacoli. Esse hanno, inoltre, uno sfondo biblico, ad esempio, ricordiamo Zaccaria, il quale, descrivendo l'acqua viva che sgorga da Gerusalemme dice: «E ci sarà continuamente giorno [...] perché ci sarà luce anche di sera» (Zac 14, 8).

³⁷ Cfr. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 308–309.

³⁸ Negli altri due brani in cui ritorna la stessa frase, pur mancando l'articolo, Gesù centralizza, comunque, tutta l'attenzione su 'luce': «Finché io sono nel mondo, sono luce del mondo» (Gv 9, 5); «Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre» (Gv 12, 46).

è lo Splendore che emana da essa, è giusto che il Verbo della divina sapienza venga denominato “splendore di luce”, secondo quell’espressione dell’Apostolo (Eb 1, 3): “Essendo egli lo splendore della gloria”. Ecco perché il Figlio nel Vangelo (Gv 17, 26) rivendica a sé la manifestazione del Padre: “Padre, ho manifestato il tuo nome agli uomini”»³⁹. Gesù è la luce venuta nel mondo, affinché gli uomini si decidano a scegliere la luce, *venendo alla luce*, o preferire la tenebra, schierandosi con il suo oppositore, il principe *sconfitto* di questo mondo, il cui anti-regno si muove di notte e nella menzogna, sempre e solo *sotto* Dio.

I brani giovannei su Gesù – luce, vanno letti insieme alla Trasfigurazione di Gesù, descritta da tutti i vangeli sinottici (Mt 17, 1–8; Mc 9, 2–8; Lc 9, 28–36). Questo episodio è molto caro alla tradizione orientale, alla quale ci riferiamo nella nostra riflessione. Gesù prese con sé tre apostoli e salì sul monte (secondo la tradizione, il monte Tabor) a pregare, e «mentre pregava, il suo volto cambiò d’aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante» (Lc 9, 29). Tanti Padri della Chiesa hanno riflettuto su questo mistero. Lo stesso Gregorio Palamas ci ha lasciato dei testi molto profondi sulla Trasfigurazione, p.es., l’«Omelia sulla Trasfigurazione»⁴⁰. Il teologo sottolinea, in diversi modi, che la luce del Tabor non è una realtà creata che il Signore non ha avuto dall’eternità. Si tratta, infatti, della luce veramente divina, cioè increata, che Gesù, in quanto la persona del Figlio eterno, riceve, da sempre, dal Padre. Nella scena della Trasfigurazione, però, la luce divina si manifesta attraverso il corpo di Cristo: «La sua gloria, sorgendo dalla sua stessa divinità, in modo conforme alla sua natura, sul Tabor si mostrò appartenere anche al suo corpo, secondo l’unione ipostatica»⁴¹. Palamas fa notare che Gesù non aveva bisogno di pregare per far risplendere la luce divina, perciò pregando «non fece altro che indicare l’origine [...] di quello splendore di Dio»⁴², che è, cioè, il Padre. Nella tradizione orientale, la Trasfigurazione non consiste tanto in un cambiamento del Figlio incarnato, quanto nel

³⁹ Tommaso d’Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, IV, cap. 12, n. 3483 (vol. 3, cura e studio C. Pera, D.P. Marc, D.P. Caramello, Torino – Roma 1961); la traduzione italiana è tratta da Tommaso d’Aquino, *La Somma contro i Gentili*, vol. 3, *Libro Quarto*, a cura di T.S. Centi, Bologna 2001.

⁴⁰ Gregorio Palamas, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in: idem, *L’uomo mistero di luce increata*, a cura di M. Tenace, Milano 2005, p. 131–146.

⁴¹ Ibidem, p. 141.

⁴² Ibidem.

cambiamento (trasfigurazione) della percezione degli apostoli. Palamas cita Giovanni Damasceno, il quale spiega che quando Cristo fu trasfigurato, «non si appropriò di quello che non era, né si trasformò in ciò che non era, ma quello che era svelò ai suoi discepoli, apprendo i loro occhi: da ciechi, li rese vedenti»⁴³. Questo rendere i discepoli vedenti non riguarda la questione dei loro sensi, ma delle grazie dello Spirito Santo. Il teologo ortodosso sottolinea che gli apostoli percepiscono la luce del Tabor non «con i loro occhi sensibili, ma con occhi trasformati dalla potenza dello Spirito»⁴⁴. Si potrebbe dire che lo Spirito, che abita nell'intimità dell'uomo, gli dà la luce divina nella quale può vedere la luce che gli si presenta davanti, cioè quella della Trasfigurazione.

A tale interpretazione dell'evento della Trasfigurazione si deve aggiungere un altro aspetto del mistero del Figlio incarnato che è la luce del mondo. Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, ma la sua divinità, nell'incarnazione, è entrata nella kenosi: «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» (Fil 2, 6–7). In tale scelta di spoliazione, anche la luce divina, che gli apparteneva da sempre, è stata gestita in modo kenotico. Pertanto, non si può spiegare pienamente la Trasfigurazione dicendo solo che lo Spirito ha fatto vedere ai discepoli ciò che era sempre visibile ma che loro non vedevano perché spiritualmente erano ciechi. Altrimenti, non sarebbe comprensibile la preghiera di Gesù: «Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17, 5). Come ben sappiamo, il Figlio è stato pienamente glorificato nella risurrezione e ascesa alla destra del Padre. Gesù risorto riceve la gloria che, come Figlio unigenito, aveva presso il Padre dall'eternità, ma che ha, in un certo senso, durante la sua kenosi della vita terrena, deposto nelle mani del Padre. Il Figlio incarnato non è privo della luce divina in quanto Egli rimane sempre nella relazione divina con il Padre, ma l'ha gestita in modo kenotico, umiliando se stesso fino alla morte della croce. La luce del Tabor, dunque, può essere interpretata come un'anticipazione dell'esaudimento della preghiera di Gesù, sopra menzionata, e, nello stesso tempo, come l'agire dello Spirito che ci rende capaci di vedere la luce divina.

⁴³ Giovanni Damasceno, *Omelia sulla Trasfigurazione*, 12, cit. da Gregorio Palamas, *Omelia sulla Trasfigurazione*, p. 142.

⁴⁴ Ibidem, p. 143.

4. La luce dello Spirito, che illumina

L'unione dell'uomo con Dio, sigillata dalla luce dell'evento pasquale, ha, nello Spirito, il suo artefice. La conoscenza che sperimentiamo del divino, trascende ogni tipo di conoscenza discorsiva, è, di fatto, sovra-intellettuale, e ci fa, cioè, vedere le cose «nello Spirito» o «nella luce di Dio». Vediamo Dio in Dio, cioè, nella luce dello Spirito, che illumina la nostra intelligenza. E non solo. È opera dello Spirito la capacità di intendere il volere di Dio che, diversamente, rimane nascosto, un'intelligenza che dà le disposizioni dirette per l'agire concreto⁴⁵. Per l'evangelista Luca, infatti, il primo dono dello Spirito, nella Pentecoste, è qualcosa *sui generis*, che potrebbe, addirittura, esser messo all'inizio del Libro degli Atti, così come il racconto della predicazione di Gesù a Nazareth, di sabato nella sinagoga, in cui egli proclama il rotolo di Isaia, che ha come *overture* proprio la Terza Persona della Trinità: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato...» (cfr. Lc 4, 16–30), potrebbe stare all'inizio del Vangelo. Infatti, l'incontro di Dio col mondo si realizza come l'atto sovrano della rivelazione di Dio in Gesù che ha creato lo spazio in cui si ha la vera adorazione, come egli annuncia alla donna samaritana: «Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità» (cfr. Gv 4, 24)⁴⁶. L'adorazione è tempo di luce, spazio di illuminazione, luogo della visione di Dio e tale atto accade per la kenosi che lo Spirito fa della propria luce, che si spoglia del Sé, per fare spazio alla luce del Padre, rivelata agli uomini dal Figlio, luce del mondo. Nella letteratura giovannea, è dedicato ampio spazio allo Spirito e alla sua azione *illuminante* che consiste nel rendere visibile la realtà del Crocifisso risorto, nel fare luce sul Padre e sul Figlio, e illuminare il cammino del cristiano.

Nell'Apocalisse, l'Autore descrive la Terza Persona della Trinità come «i sette Spiriti che sono di fronte al trono di lui» (Ap 1, 4c), precisando il suo stare «davanti al trono» di Dio, per affermare la capacità di agire e governare nella storia dello Spirito, per dire, cioè, che anch'Egli regna: «Davanti al trono ardono sette lampade di fuoco che sono i sette spiriti di Dio» (Ap 4, 5b). Le lampade di fuoco non sono lucerne ma fiaccole potenti, così come traduce Ugo Vanni: «sette torce di fuoco stanno bru-

⁴⁵ E. Schweizer, «πνεῦμα», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. 10, Brescia 1975, p. 978–979.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 986, 1065–1066.

ciando davanti al trono – sono i sette spiriti di Dio»⁴⁷. Brucianti, incandescenti costantemente. Il fuoco riscalda, fa luce, fa compagnia, brucia. Queste torce di fuoco *sono* lo Spirito visto nella sua totalità – *sette* – che entrando in contatto con gli uomini, assume manifestazione concreta di dono, nell'esercizio attivo della regalità di Dio sulla storia – *trono*. Il fuoco applicato a Dio *fiamma divorante*⁴⁸, nel quadro del simbolismo cosmico – naturale dell'AT –, «indica la natura maiestatica che racchiude in sé castigo e grazia e il comportamento di YHWH come giudice: egli vigila sull'osservanza dei suoi comandamenti con ardore di fuoco! [...] luce e fuoco possono addirittura indicare il Dio che interviene con la sua grazia e il suo giudizio: “La luce di Israele diventa fuoco e il Santo diventa fiamma” (Is 10, 17)»⁴⁹.

Le *sette fiaccole ardenti*, davanti a Dio, al suo stesso livello, esprimono la totalità – *sette* – delle capacità divine di grazia e di giudizio, viste prima in se stesse, quasi atemporali, poi applicate direttamente alla storia degli uomini, nel quadro degli interventi di Dio. Il passaggio dal livello assoluto e metastorico a quello dell'immanenza viene effettuato per mezzo dello Spirito⁵⁰. Il *fuoco* di Dio si metterà, così, a contatto diretto con gli uomini: Gesù Cristo battezzerà in *Spirito e fuoco* (Mt 3, 11 e Lc 3, 16); il fuoco è collegato col dono diretto dello Spirito (At 2, 3.19), di Colui che ci fa vedere la luce del Padre nel Figlio. Nell'episodio appena citato della Pentecoste, il paragone col fuoco – «lingue come di fuoco» – indica l'origine celeste dello Spirito e la sua opera kenotica, che infiamma ma apre il cuore e la mente, che è, pertanto, la condizione della possibilità di percepire e trasmettere la Rivelazione, la manifestazione della trascendenza. Lo Spirito opera in nome del Padre e per il Figlio e manifesta la sua azione di luce come un far *divenire* – «divenni nello Spirito» (Ap 1, 10; 4, 2) e un *trasportare* – «mi trasportò nello Spirito» o «per mezzo dello Spirito». Il contatto diretto e personale con lo Spirito Santo, che nella grande prospettiva del IV Van-

⁴⁷ Cfr. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018, p. 205. Lo Spirito costituisce il Dono dei doni da parte del Padre per tutti gli uomini. Il *sette* dello Spirito indica, infatti, la pienezza distributiva di doni, rappresentati, a loro volta, dagli 'spiriti'. Dio non trattiene nulla per sé. Lo Spirito testimonia l'efficacia della Croce di Cristo Agnello, è il canale attuativo del contenuto pasquale e dell'augurio apocalittico «grazia a voi e pace». Il suo stare «davanti al trono» indica la capacità che anch'Egli ha di influenzare e governare la storia (cfr. E. Cesarale, *L'Agnello, il Drago e le Donne*, Assisi 2021, p. 121–122).

⁴⁸ Cfr. Dt 4, 24; 9, 3; Is 33, 14.

⁴⁹ F. Lang, «πῦρ», w: GLNT, vol. 11, Brescia 1977, p. 847.

⁵⁰ Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, p. 205–206.

gelo, ripresa dall'Apocalisse, porta la Chiesa verso la pienezza della verità e della conoscenza di Cristo, luce del mondo, produce un «divenire», che è trasformazione. In questo *iter* risiede l'illuminazione dello Spirito, che fa vedere, lì, dove lo spirito umano non arriva. Nell'Apocalisse, infatti, Giovanni acquista la capacità di superare il livello di una conoscenza puramente razionale, grazie all'opera dello Spirito, che, mentre attiva in lui una capacità meta-concettuale di tipo mistico, gli permette di «vedere la voce» e, più in generale, di arrivare a un nuovo livello di conoscenza così coinvolgente che egli non lo regge e cade tramortito. Ne risulta una presenza continua da parte dello Spirito, il quale, sempre stimolando dal di dentro, entra in azione e trasforma, facendo pressione globalmente sulla dimensione conoscitiva dell'uomo. Attivata, riempita e dilatata dallo Spirito, la conoscenza dell'uomo riesce così a varcare la soglia della mistica e a penetrarvi, sino alla percezione del fascino trascendente della Gerusalemme nuova, che non finisce mai di stupire⁵¹.

L'opera kenotica dello Spirito è, probabilmente, la più misteriosa e complessa, poiché ha come unica finalità portare la Chiesa gradualmente verso la «verità completa» (Gv 16, 13), la cui luce può illuminare e guidare il cammino quotidiano, nel discernimento dalle tenebre della menzogna, che fuorvia, ci mette fuori dalla via del Regno. Il ruolo dello Spirito non è meccanico, è, sì, luce da luce anch'Egli, ma la sua funzione kenotica lo impegna a presentare e *verificare* il Cristo «venuto nella carne» (1Gv 4, 2), passando attraverso l'esperienza vissuta e personale dei cristiani: «E voi avete l'unzione (*chrisma*) da parte del Santo, e tutti sapete. Non vi scrissi perché non sapete la verità, ma proprio perché la sapete e perché ogni forma di menzogna non deriva dalla verità» (1Gv 2, 20). La verità è la rivelazione che Cristo ha fatto di se stesso, svelando il volto del Padre, e tale contenuto, attraverso l'azione di luce esercitata dallo Spirito nei credenti ossia tramite l'*unzione* del Santo, è stato personalizzato in ognuno di noi⁵². Come abbiamo letto in Isaia, *la luce di Israele diventa fuoco e il Santo* ossia lo Spirito Santo, *diventa fiamma!* Questo hanno vissuto i discepoli la sera della Pentecoste!

L'esperienza pneumatologica dell'Apocalisse, della trasformazione in divenire, operata dalla luce dello Spirito, è vissuta da san Paolo. Nel

⁵¹ Cfr. Idem, «Dallo Spirito di verità allo Spirito di profezia», in: idem, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, Assisi 2011, p. 31–63.

⁵² Cfr. idem, *Con Gesù verso il Padre*, Roma 2002, p. 123–124.

Libro degli Atti degli Apostoli, la luce, collegata con una voce, avvolge Paolo e i suoi compagni, facendogli vivere la sua pasqua di conversione o forse, più correttamente, il suo *kairòs* vocazionale: «E avvenne che, mentre era in viaggio e stava per avvicinarsi a Damasco, all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo, e cadendo a terra udì una voce che gli diceva...» (At 9, 3.4a). «Mentre ero in viaggio e mi avvicinavo a Damasco, verso mezzogiorno, all'improvviso una gran luce dal cielo rifulse attorno a me. Quelli che erano con me videro la luce, ma non udirono colui che mi parlava. E poiché non ci vedevo più, a causa del fulgore di quella luce, guidato per mano dai miei compagni, giunsi a Damasco» (At 22, 6.9.11). L'episodio è, infatti, definito in diversi modi: rivelazione, illuminazione, folgorazione sulla via di Damasco, rivoluzione, trasformazione, trasfigurazione di Paolo. Cosa è accaduto, dunque, sulla via di Damasco? Paolo, nella Lettera ai Galati, descrive l'esperienza di incontro con il Risorto come *apokàlypsis*, una *rivelazione*, mediata, possiamo dire, dallo Spirito, il quale, nascondendosi, ha mostrato, nel Cristo, il volto paterno di Dio. Lo Spirito si fa trasparenza, attraverso la quale possiamo vedere la luce della gloria di Dio, senza restarne accecati. Lo Spirito è Spirito di verità, cioè lo Spirito di Cristo. Analogicamente potremmo dire che lo Spirito è Spirito di luce e, in quella luce, l'uomo può vedere la luce del Padre. Gesù ci ha promesso che quando «verrà lo Spirito di verità, egli vi guidare alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio. Tutto quello che il Padre possiede è mio...» (Gv 16, 13–15a). In questo intreccio trinitario, allora, lo Spirito rimane sempre in funzione del Padre che si rivela nel Figlio, cioè in funzione della luce del Padre che risplende nel volto di Cristo. Lo Spirito, invece, non ci rivela il suo volto. Nella Bibbia, la terza Persona della Trinità si nasconde sotto delle immagini a-personali: colomba, vento, fuoco. Secondo Bernard Sesboüé, «lo Spirito non è soggetto allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché è senza volto e non parla»⁵³. Si potrebbe dire che lo Spirito è la luce ma non lo è allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché non ci di-

⁵³ B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 25. Cfr. D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.

mostra la propria luce, ma ci rende capaci di vedere la luce del Figlio e del Padre. Vedremo nel futuro la luce del volto dello Spirito? Sergej Bulgakov ipotizza: «Alla parusia, Cristo apparirà non soltanto nella sua forza, ma in persona. E lo Spirito Santo apparirà anche lui in persona, oppure il mondo lo conoscerà solo come l'aleggiare della divina ispirazione, che viene e se ne va? Siamo in presenza di un mistero che non ci è stato svelato, la manifestazione del volto della Terza ipostasi»⁵⁴.

In ogni caso, lo Spirito in noi e tra di noi ci fa vedere la luce divina, per questo Paolo Apostolo ci esorta: «Non spegnete lo Spirito!» (1Ts 5, 19), facendo pensare proprio ad un interruttore della luce, che, se spento, attiva il buio delle tenebre e gli occhi si chiudono automaticamente, perché non vedono più. Al re Agrippa, l'Apostolo dice: «vidi sulla strada, o re, una luce dal cielo, più splendente del sole, che avvolse me e i miei compagni di viaggio». Riprende, poi, le parole di Gesù, alla sua richiesta di chiarificazione sull'identità della voce che gli parlava: «Io sono Gesù che tu perseguiti. Ma ora alzati e sta' *dritto in piedi*, poiché ecco il motivo per cui ti sono apparso: [...] *io ti mando per aprir loro gli occhi*, perché passino *dalle tenebre alla luce* e dal potere di satana a Dio...» (At 26, 13.18). Dopo l'evento della resurrezione di Gesù, la *seconda* resurrezione – evento di luce *gloriosa* – che sarà alla fine dei tempi non è più una speranza indefinita, poiché la realtà dello Spirito è garanzia, primizia e pegno, della realtà di ciò che sta venendo e costituisce il fine della nostra storia. Per questo, Paolo continua ad annunciare, senza riposo, che «il Cristo sarebbe morto, e che, primo tra i risorti da morte, avrebbe annunziato la luce al popolo e ai pagani» (At 26, 23). La proclamazione della luce è la «potenza dello Spirito» (cfr. Rm 15, 19), che scioglie le catene delle tenebre e di tutte le prigioni che oscurano la visione della gloria di Dio. La stessa esperienza di luce accadde a Pietro, prigioniero: «Ed ecco gli si presentò un angelo del Signore e una luce sfolgorò / splendette nella cella. Egli toccò il fianco di Pietro, lo destò e disse: “Alzati, in fretta!”. E le catene gli caddero dalle mani» (At 12, 7). La Sapienza di Dio viene rivelata dallo Spirito, che ci apre alla conoscenza di Colui che per il nostro bene è stato crocifisso. Pertanto, «se di Spirito viviamo, seguiamo come norma / camminiamo secondo lo Spirito» (Gal 5, 25). Essere nello Spirito è ritrovarsi nella sfera di luce gloriosa del Dio uno e trino.

⁵⁴ S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 409.

Non va dimenticato, infine, che quando saremo davanti a Dio, faccia a faccia, nella Gerusalemme nuova, «la città non ha bisogno del sole né della luna perché le facciano luce, infatti la gloria di Dio la illuminò e la lucerna di essa è l'Agnello» (Ap 21, 23). Sì, «Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà. E regneranno nei secoli dei secoli» (Ap 22, 5). Il testo di Isaia, che fa da sfondo all'Apocalisse: «Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più lo splendore della luna. Ma il Signore sarà per te luce eterna, il tuo Dio il tuo splendore. Il tuo sole non tramonterà più né la tua luna si dileguerà, perché il Signore sarà per te luce eterna; saranno finiti i giorni del tuo lutto» (Is 60,19–20), ci ricorda la gioia della Trasfigurazione che quotidianamente gustiamo nel banchetto eucaristico.

* * *

«Dio è luce» (1Gv 1, 5). Questo vuol dire che il Dio Padre, il principio senza principio, la cui essenza assoluta è inaccessibile all'uomo, vuole manifestarsi, per entrare in relazione eterna con noi. Lo fa, per il Figlio e nello Spirito Santo. Il Figlio è la luce vera del mondo, cioè lo splendore del Padre che si fa vedere nel mondo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). Lo Spirito, invece, essendo lo Spirito di luce, non ci dimostra il suo volto, il proprio splendore, ma ci rende capaci di percepire la gloria del Figlio, che è la gloria del Padre. L'opera instancabile dello Spirito ci ricorda ed attesta che i battezzati *sono* «figli della luce», anzi, come scrive san Paolo, *siamo* «figli della luce e del giorno» (1Ts 5, 5). I figli di Dio vivono, cioè, già nella luce, poiché «essi vivono del futuro, del giorno di Cristo che è aperto per loro dal momento del battesimo e che essi tengono aperto per sé nella fede»⁵⁵. In qualità di *figli della luce e figli del giorno*, pertanto, i cristiani non appartengono più alla *notte* né alla *tenebra*, ma appartengono totalmente alla luce del «giorno» escatologico. L'espressione «figli del giorno» (*hapax legomenon*), è creata da Paolo proprio a partire dal sintagma «figli della luce», che interpreta in senso escatologico: la *luce* ci ha generati cristiani ed *ora* viviamo della luce del *giorno* escatologico. L'unica eterna luce della gloria di Dio, che si è manifestata nella resurrezione del Figlio, è ora comunicata e partecipata, dallo Spirito, ad ogni credente battezzato⁵⁶, perciò, «vivere della

⁵⁵ H. Schlier, *L'apostolo e la sua comunità*, Brescia 1976, p. 99.

⁵⁶ Cfr. E. Cesarale, *«Figli della Luce, figli del Giorno»*, Roma 2012.

luce è motivo e prova dell'appartenenza al giorno»⁵⁷. Non solo non siamo nelle tenebre, ma siamo membri del regno della luce, cioè della santità e della grazia, e il Padre ci rivela, nel volto nascosto dello Spirito, la fecondità del sacrificio del Figlio. Dio è luce. La luce, quella vera. Il Padre è la fonte della luce. Il Figlio, nella kenosi, è la luce di Dio, nel mondo, per gli uomini. Lo Spirito illumina, poiché si è fatto trasparenza di luce. Il cristiano è, dunque, completamente immerso nella gloria trinitaria, che ha, già qui, il peso dell'eterno, che è solo luce.

BÓG JEST ŚWIATŁEM

Esej biblijno-dogmatyczno-trynitarny. W dialogu z teologią Wschodu

Słowa kluczowe: Bóg, światło, Ojciec, Syn, Duch, teologia prawosławna.

Abstrakt: „Bóg jest światłością” (1J 1, 5). To stwierdzenie powinno być interpretowane jako metafora, czy też dotyczy bytu Boga? W jaki sposób termin „światło” (*phôs*) odnosi się do każdej z trzech Osób Boskich. Artykuł, analizując różne biblijno-dogmatyczne aspekty teologicznego pojęcia „światła”, poprzez teksty literatury janowej i doświadczenie Pawła na drodze do Damaszku, próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak każda z trzech Osób jest światłem. Boże światło należy do całej Trójcy w sposób zróżnicowany według osobowych cech Ojca, Syna i Ducha. Refleksja zaczyna się od specyfiki trzech janowych „definicji” Boga, które nam objawiają, ale jednocześnie skrywają Tego, który jest rzeczywistym Boskim podmiotem: „Bóg jest duchem”, „Bóg jest światłem”, Bóg jest miłością”. Nieosobowy charakter pojęć: duch, światło, miłość, stanowi owocną przesłankę do zrozumienia zróżnicowania ról trzech Osób Boskich i duchowego uchwycenia ich personalnej kenozy (uniżenia). Paweł ujrzał ojcowskie oblicze Jhwh, któremu poświęcił swoje życie pobożnego faryzeusza, w świetle z nieba, które go ogarnęło, i w głosie, które pochodziło z tegoż światła. Światło i głos, to dwa wehikuły Objawienia, właściwe Duchowi i Synowi. Doświadczenie Pawła pod Damaszkiem było pierwszym chrześcijańskim doświadczeniem trynitarnym Bożego światła. Autorzy artykułu dali uprzywilejowane miejsce teologii prawosławnej, dla której pojęcie „światła” jest fundamentalne, gdyż wyraża „realny aspekt Boskości” (Władimir Łossky), czyli Boga prawdziwego, Ojca, który objawia się przez Syna i w Duchu.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Światło niestworzone – Bóg, który przychodzi na spotkanie > 2. Światło Boga – światło Ojca > 3. Jezus, wcielony Syn, światło świata > 4. Światło ducha, które oświeca > [Zakończenie].

⁵⁷ Schlier, *L'apostolo e la sua comunità*, p. 99.

GOD IS LIGHT

A biblical-dogmatic-trinitarian essay. In dialogue with Eastern theology

Keywords: God, light, the Father, the Son, the Spirit, Oriental Orthodox theology.

Abstract: “God is light” (1 John 1.5). Should this statement be interpreted as a metaphor or does it refer to the divine being? In particular, how does the term “light” (*phôs*) refer to each of the three divine Persons? The essay, analyzing the different biblical-dogmatic aspects of the concept of “light”, attributed to God, retraces, through the texts of Johannine literature and Paul’s experience on the road to Damascus, the value it has for each divine Person. The divine light, in a differentiated way, belongs to the Trinity, according to the personal characteristics of the Father, the Son and the Spirit. The research begins from the particularity of the three “definitions” of God, all Johannine, which, in their uniqueness, reveal to us, but, at the same time, hide, who the real divine subject is: “God is Spirit”, “God is light”, “God is love”. The impersonality of the terms Spirit, light, love, is the fruitful premise for understanding the differentiation of the roles of the three divine Persons and embracing, with the spiritual gaze, their personal kenosis. Paul saw the paternal face of Yhwh, to whom he had dedicated his life as a faithful Pharisee, in the light from heaven that enveloped him and in the voice that came from it, bearers of revelation, proper to the Spirit, of the Easter event of the Son. His was the first Trinitarian Christian experience of divine light. Furthermore, Oriental Orthodox theology has a privileged space in the essay, for which the word “light” is fundamental, since it expresses “a real aspect of divinity” (Vladimir Lossky), that is, the true God, the Father, who takes the initiative to manifest himself through the Son and in the Spirit.

Sections: [Introduction] > 1. Uncommon light – God who comes to meet us > 2. The light of God – the light of the Father > 3. Jesus, incarnate Son, Light of the World > 4. The light of the Spirit, which illuminates > [Ending].

RIFERIMENTI

Tommaso d’Aquino, *Contra errores Graecorum*, in: *Opuscula Theologica*, vol. 1, Taurini – Romae 1954.

Tommaso d’Aquino, *La Somma contro i Gentili*, vol. 3: *Libro Quarto*, a cura di T.S. Centi, Bologna 2001

Tommaso d’Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Rome 1952.

Aalen S., «אֵלֹהִים», in: *Grande lessico dell’Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, p. 315–358.

- Artioli M.B., *Introduzione*, in: Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. M.B. Artioli, Bologna 2022.
- Bulgakov S., *L'Agnello di Dio*, Roma 1990.
- Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.
- Brown R.E., *Giovanni*, Assisi 1999.
- Cesarale E., *L'Agnello, il Drago e le Donne*, Assisi 2021.
- Cesarale E., «*Figli della Luce, figli del Giorno*», Roma 2012.
- Chardonens D., «*Dio è luce*» (1Gv 1, 5). *Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, «*Terresianum*», 70(2019), nr 1, p. 155–193.
- Jay E.G., *Grammatica greca del Nuovo testamento*, Casale Monferrato 1991.
- Kowalczyk D., *Una persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, in: D. Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, Roma 2024, p. 145–166.
- Kowalczyk D., *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.
- Kowalska F., *Diario. La Misericordia Divina nella mia anima*, Città del Vaticano 2010.
- Lang F., «*πῶρ*», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1977, p. 821–886.
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Roma 2013.
- Lumetti L., *1° Gv sulla prima lettera di Giovanni*, Reggio Emilia 2003.
- Muszala A., *Kim jest Bóg, którego dotykam*, Kraków 2012.
- Palamas Gregorio, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. M.B. Artioli, Bologna 2022.
- Palamas Gregorio, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in: Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. Tenace, Milano 2005, p. 131–146.
- Prinzivalli E., Simonetti M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–IV)*, Brescia 2012.
- Rahner K., *Theos nel Nuovo Testamento*, in: K. Rahner, *Saggi Teologici*, Roma 1965, p. 467–585.
- Sesboué B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboué*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 21–60.
- Schlier H., *L'apostolo e la sua comunità*, Brescia 1976.
- Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni*, vol. 1, Brescia 1973.
- Schweizer E., «*πνεῦμα*», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 928–1108.
- Vanni U., *Con Gesù verso il Padre*, Roma 2002.
- Vanni U., *Il tesoro di Giovanni*, Assisi 2010.
- Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018.
- Vanni U., «*Dallo Spirito di verità allo Spirito di profezia*», in: U. Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, Assisi 2011, p. 31–63.