

PARTE I

CHIESE D'ORIENTE



INTRODUZIONE GENERALE

Introducendo la panoramica sulle Chiese e tradizioni d'oriente, occorre innanzitutto indicare le specificità di queste Chiese in confronto con l'esperienza cristiana occidentale. È una costante da parte dei commentatori di sottolineare una specifica differenza tra il mondo 'orientale cristiano' e quello 'occidentale'. Difatti, molti elementi si ritrovano nelle diverse Chiese cristiane orientali e si distinguono complessivamente dalle articolazioni occidentali ¹. Si sa -in genere- che spesso le Chiese d'oriente sono definite come "indipendenti dal Papa romano" come se questa caratteristica esaurisse la problematica tra oriente ed occidente ecclesiali ². Cerchiamo di evidenziare riassuntivamente queste specificità prima di fermarci ad ogni Chiesa d'oriente. Per dirlo in modo assai scarno, è più che altro nell'esperienza spirituale ecclesiale che l'oriente cristiano appare così diverso dall'occidente. Come comprendere questa diversità?

ACCENNI GENERALI SUI RAPPORTI ORIENTE-OCCIDENTE

LA PANORAMICA

In quanto alla panoramica complessiva delle Chiese ortodosse (includendo le Chiese orientali dei 7 concili ecumenici e le Chiese non calcedonensi), i numeri sono fluttuanti: si danno più o meno il numero complessivo tra 200.000.000 e 250.000.000 attorno agli anni 2000 ³. Vi sono

¹ E. Morini, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996; R. Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse*, Roma 1997.

² E. g. P. M. J. Stravinskis (ed.), *Orthodox Church*, in idem, *Our Sunday Visitor's Catholic Encyclopedia*, Indiana (USA) 1991.

³ ORTHODOX CHURCHES, *Orthodox Statistics*, IN «Internet» 2000, [updated 4-5-00], <http://www.orlapubs.org/opR47.html>: «Today, of the 200 million Orthodox Christians in the world, 6,390,000 live in North America north of Mexico, compared with 37 or more million Baptists (of no few denominations) in the USA. The number of papal Catholics in the USA is roughly one-fifth of the national population, and the total of the various Orthodox Christians is about one-twelfth of the number of Roman Catholics. Next to the Latins, with just under a billion members in the world, Orthodoxy is the most numerous single form of Christianity in the world; according to the World almanac, 1998, there are 218,350,000 Orthodox in the world. (It is unclear whether this number includes Eastern Christians who are not Orthodox--the Copts [180,000 in the USA] and Abyssinians, the Armenians, and the Jacobite Syrians and Mar Thoma Christians of India). With the 981,465,000 Latins in the world, compare the 1,126,325,000 Muslims in the world and the 793,075,000 Hindus. The publication just referred to gives the total number of Christians in the world at 1,955,229,000. Orthodoxy in the USA falls into four major jurisdictions--all holding the same Faith handed down from Apostolic times--the Greek Orthodox Archdiocese (GOA), the largest group; the autocephalous Orthodox Church in America (OCA), descended from Russian missionary work in Alaska from 1784 on, later was augmented with the accession of numbers of Latin uniates and the incorporation of Romanian and other ethnic bodies; the independent Russian Orthodox Church outside of Russia (ROCOR/ROCA "Russian Orthodox Church Abroad"; also HERE & HERE); and the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America (AOCA), very rapidly growing as the result of Protestant and Latin conversions in recent years and their missionary zeal. The ROCOR and AOCA have been reported to be growing faster in the Southern States than elsewhere, both having received

delle stime –verso gli anni 2007– che fanno oscillare le statistiche tra 220.000.000 e 300.000.000¹. Rimane tuttora difficile muoversi nelle varie statistiche per tentare una approssimazione maggiore. Le valutazioni statistiche rimangono abbastanza divergenti.

IL CONTENZIOSO SULLA QUALITÀ DELLA 'UNIVERSALITÀ' CRISTIANA

La questione di una possibile universalità, nel quadro di una comunione piena tra le Chiese, deve tenere conto –da parte orientale– di certe premesse riguardo al suo tenore ed alla sua legittimità, nel confronto storico che vi sia stato tra il fondamento dell'«ellenismo» nell'oriente posteriore come poteva articolarsi il principio del «latinismo» come chiave di unità nell'occidente romano, ma mettendo in risalto la priorità dell'integrità nazionale, culturale e spirituale di ogni popolo².

LA QUALITÀ RICONOSCIUTA DA ROMA RIGUARDO ALLA COMUNIONE QUASI PIENA CON L'ORIENTE

Il Papa Paolo VI ebbe a suggerire nel 1967 che una 'comunione nascente' stava crescendo verso la comunione quasi piena tra le Chiese d'oriente e la Chiesa di Roma, situando in quel modo il contesto dei rapporti tra oriente ed occidente dopo il concilio Vaticano II³.

L'INIZIALE DIFFICOLTÀ ORTODOSSA DI COINVOLGERE ECUMENICAMENTE I CATTOLICI ORIENTALI (UNITI ALLA SEDE ROMANA)

Nell'ambito del concilio Vaticano II, si espresse la iniziale riserva del mondo ortodosso per un coinvolgimento diretto degli orientali uniti a Roma (chiamati 'gli uniati') nel processo ecumenico al suo avvio con la Chiesa di Roma⁴. Il superamento di queste riserve riapparve dopo gli anni della liberalizzazione nelle zone orientali dell'Europa (cfr infra).

monasteries and other converts from other Orthodox jurisdictions; smaller jurisdictions include the True Orthodox Church of Greece (TOCG; see the related excellent website), the Holy Orthodox Church of North America (HOCNA), the Orthodox Church of Canada (OCC), The Greek Orthodox Archdiocese of Australia--some of which, like ROCOR, use the old calendar. (SEE HERE for the main Orthodox jurisdictions in North America»; etiam, D. Wendy, *Merriam-Websters's Encyclopedia of World Religions*, Massachusetts 1999, p. 230)».

¹ WIKIPEDIA (The free Encyclopedia), Item: *Eastern Orthodox Church*, in «Internet» 2007, http://en.wikipedia.org/wiki/Eastern_Orthodox_Church: «The most common estimate of the number of Eastern Orthodox Christians worldwide is 220–300 million. [2] Eastern Orthodoxy is the largest single religious faith in Belarus (60%), Bulgaria (85%), Cyprus (78%), Georgia (84%), Greece (98%), Republic of Macedonia (67%), Moldova (99%), Montenegro (74%), Romania (87%), Russia (84%)*, Serbia (80%), and Ukraine (76%). It is also dominant religion in Republika Srpska (90%) entity in Bosnia and Herzegovina, and dominant religion in northern Kazakhstan (44% of Kazakhstan population) Uzbekistan (10%). In addition, there are also large Orthodox communities in Africa, Asia, Australia, North America, and South America».

² Th. Papadopoulos, *Nouvelle Rome: aspects de l'oecuménisme orthodoxe post-byzantin*, in AA. VV., *Roma, Constantinople, Mosca*, (Da Roma alla Terza Roma - Documenti e studi), Napoli 1983, p. 425: «4.40. La valeur nationale primordiale que l'hellénisme post-byzantin et moderne se donne comme fin et principe-guide dès son éveil national est la restauration intégrale de son unité nationale, culturelle et spirituelle. Cette valeur, désignée comme la 'Grande Idée' de l'hellénisme, a ses assises (a) dans l'oecuménicité orthodoxe, (b) dans le rôle universel de la culture hellénique, ancienne et médiévale. 4.50. La 'Grande Idée', tout en puisant dans les valeurs de l'oecuménicité orthodoxe, se différencie de celle-ci par ses aspirations et contenu. 4.51. L'universalisme de la 'Grande Idée' n'est pas co-extensif avec l'oecuménisme orthodoxe, étant donné qu'il limite ses aspirations à un seul peuple et son domaine géographique, tandis que l'oecuménisme orthodoxe embrasse une universalité de peuples dans le sens romani, sans délimitation ethnique et territoriale».

³ Paul VI, *Discours de Sa Sainteté à l'occasion de l'audience au Secrétariat pour l'Unité du 28 avril 1967*, in «Information service», 1967 n° 2, p. 4: «Serait-ce une illusion, ou au contraire une espérance fondée sur des réalités révélatrices, si Nous pensons qu'il existe déjà entre la vénérable Eglise orthodoxe et notre Eglise catholique, une sorte de communion naissante, prélude à celle que nous vaudra le jour béni et lumineux de notre réconciliation totale et profonde?».

⁴ P. Duprey, *Le Décret sur l'oecuménisme du deuxième concile du Vatican et l'aggiornamento des relations entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe*, in «Proche orient Chrétien», 1968 T. 18, (etiam in AA. VV., *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Patmos 1968), polic. p. 10: «Mais cela ne veut pas dire que les catholiques orientaux sont les plus indiqués pour engager les contacts et le dialogue entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe. C'est là une des tâches pour laquelle les orthodoxes les refusant pour un ensemble de raisons douloureuses

COMPLEMENTARIETÀ E DIFFERENZE TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

L'intento orientale esprime la sua specificità dalle premesse stesse dell'apertura alle fede ed alla vita divina ¹. Si potrebbe dire che dal patrimonio ecclesiale comune tra oriente ed occidente, tutto il percorso della vita cristiana viene prospettato in modo diverso senza nulla togliere al consenso comune su tutti gli aspetti della fede. Ci sono molti modi di caratterizzare le differenze tra la prospettiva orientale e quella occidentale sul percorso di vita cristiana. L'interrogativo si pone a partire da ciò che succede nel passaggio stesso della conversione di grazia. Dove noi partiamo faticosamente dal minimo di inserimento nella vita ecclesiale nel battesimo, loro contemplanò l'infinità del massimo nel Dono divino. Dove noi inquadrìamo uno sviluppo impegnativo della scelta evangelica nel metodo e nella disciplina spirituale, loro svuotano ogni intento umano per lasciarlo trasfigurarsi. Dove noi mettiamo Dio in alto e al di sopra di tutto, loro intuiscono l'universo umano dentro il mistero di Dio. Dove noi seguiamo Cristo come capo di un nuovo corpo militante, loro si lasciano penetrare dalla sua pienezza divino-umana. Dove noi raccogliamo le grazie divine, loro scoprono l'anticipata divinizzazione dallo Spirito. Dove noi formiamo strutturalmente la Chiesa, loro intuiscono nella "insiemità" ecclesiale la vita stessa della

que nous ne pouvons analyser et discuter ici. Accepter cette reaction orthodoxe est, pour eux, apporter, dans l'abnégation, une autre contribution importante à la promotion de l'unité».

(¹ Per una panoramica complessiva e comparativa dell'oriente cristiano nella sua teologia e spiritualità, vedere la pagina interna del sito: http://www.webalice.it/joos.a/EASTERN_THEOLOGY_-_AN_INTRODUCTION_-_INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA ORIENTALE.html; A. Joos, *Oriente - occidente, introduzione al confronto ed alle complementarità teologiche*, pro manuscripto, Roma 1989-2000 / documentazione ulteriore, idem, *Dalla Russia con fede*, (originalità di un millennio cristiano), Roma 1990; idem, *L'autocéphalie et l'autonomie d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in «Irénikon», 1972 n° 1, pp. 24-38; idem, *L'homme et son mystère - éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in «Irénikon», 1972 n° 4, pp. 332-361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea?* (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev), in «Nicolaus», 1973 n° 1, pp. 7-47 / n° 2, pp. 223-260; idem, *L'Eglise: (ré)conciliation et conciliarité* (aspects de l'ecclésiologie de 'sobornost" dans les écrits de S. Boulgakov), in «Nicolaus», 1976 n° 1, pp. 3-97; idem, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica» (Università degli studi di Urbino), 1985 n° 5, pp. 167-229; idem, *La pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111-190; idem, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta* (una possibile lettura teologica), in «Studia patavina», 1988 n° 2, pp. 1-151; idem, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539-557; idem, *Valori specifici della spiritualità cristiana orientale*, in «Testimoni nel mondo», 1988 n° 4, pp. 1-26; idem, *Teologia del laicato nell'oriente cristiano*, in AA. VV., *Atti dell'incontro di cultura cristiana per i laici*, Venezia 1988; idem, *La conciliarità o "l'insiemità conciliabile" nella teologia della sobornost' ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno "conciliarità e autorità nella Chiesa"*, Bari 1991; idem, *La nouvelle création, vision de la rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: P. Florenskij* (conférence aux "Semaines oecuméniques de Chevetogne"), in «Irénikon», n° 3, pp. 346-358 / n° 4, pp. 463-482; idem, *Come la Chiesa ortodossa vive l'obbedienza ecumenica allo Spirito?*, in AA. VV., *Atti del convegno, "Ecumenismo, vocazione di tutte le Chiese"*, Loreto 1992, pp. 35-69 (centro ecumenico di Maguzzano); idem, *Vladimir Solov'ev. Cristo e anticristo*, in AA. VV., *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea* (a cura di S. Zucal), Torino 1993, pp. 298-332; idem, *Le Tradizioni d'oriente nei 'Lineamenta' del prossimo sinodo sulla vita consacrata*, in «Vita consacrata», 1993 n° 2, pp. 233-243 / n° 3, pp. 339-359 (testo pro manuscripto, 37 pp.); idem, *Escatologia ortodossa oggi*, (Atti del convegno dell'Associazione dei teologi italiani), in AA. VV., *Escatologia contemporanea*, Padova 1994, pp. 161-245; idem, *Cristologia russa oggi, come valorizzarne l'originalità*, in «Nicolaus», 1996 n° 1-2, pp. 5-71; idem, *Cristologia russa oggi*, appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1990-1998; idem, *La presenza divina come mistero d'ospitalità: l'icona della filoxenia di Andrej Rubl'ev*, Roma (pro manuscripto, Figlie di San Paolo) 2000, [76 pp.]; idem, *Dall'icona all'immagine virtuale. Convergenze antropologiche*, in «Filosofia e teologia», 2001 n° 1, pp. 17-31 (testo completo, pro manuscripto, Roma 1998, 68 pp.); idem, *Situare l'oriente cristiano nei suoi rapporti con l'occidente*, in «L'ulivo», n° 1-2, pp. 64-74, 2001 n° 3-4, pp. 93-106; idem, *Ecumenical "purification of memory" concerning the Wear and Tear in recent Orthodox-Roman Catholic relationships*, (articolo per la rivista «One in Christ», 2002; idem, *La gestione della "colpa" e del "perdono", dal giubileo romano alla prospettiva cristiana dell'Oriente slavo*, in A. Nesti, *Spectaculum Jubilaei*, Bologna 2002, pp. 62-132; idem, *Escatologia orientale*, (dispense del corso - facoltà di spiritualità), Teresianum, 2002-2003, 650 pp.; idem, *Introduzione alla teologia orientale*, (dispense del corso presso l'Urbaniana, servizio fotocopie dell'università), Roma 1998-200-.)

Trinità. Dove noi combattiamo eroicamente contro le nostre ribellioni, loro si fanno pervadere dalla illuminazione mistica. Dove noi ci limitiamo alla esecuzione puntuale della volontà divina, loro ipotizzano la sinergia creativa nella Sagesse ultima. Si sosterrà che l'occidente è più analitico, mentre l'orient e più attirato verso la ricapitolazione di sintesi ¹. Si guarda meno alla 'distinzioni' tra il divino e l'umano che all'unione del divino con l'umano ². Analitici nel particolare (individualizzando al massimo), si vorrà unificare nella struttura. Sintetici nella visione (in una prospettiva di totalità), si lascerà alle strutture di variarsi nella gestione d'ogni particolarità. Tale sembra essere la ragione della configurazione ortodossa di Chiese autocefale ³. Sembra, d'altra parte, che il sospetto 'latino' tenda a valutare questa diversità strutturale come incoerenza, alla

¹ A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, p. 61-62: «Autant qu'il m'en souvient, j'avais essayé de caractériser l'attitude de l'Orient et de l'Occident en face de ce qui est l'essentiel dans l'Eglise: l'union dans la vie de la grâce et de l'amour; l'Orient insiste sur cette conception mystique, quelque peu au détriment du lien extérieur de l'autorité; l'Occident, lui, ne se sent tranquille qu'en voyant la réalité intérieure dûment gardée sous la tutelle de l'autorité extérieure (*). De même sur le plan intellectuel, l'Oriental aime embrasser dans sa contemplation intuitive la totalité vivante de l'objet, tandis que l'Occidental l'analyse, le dissèque, le réduit en formules qu'il soumet ensuite au travail de la déduction pour en tirer des conséquences à l'infini. Dans la vie ecclésiastique, l'Orient s'attache à l'*obchtchina*, forme normale de la fraternité, l'Occident recourt volontiers à des formes spécialisées, par conséquent plus conventionnelles: c'est pourquoi les ordres religieux y ont pris un air qui rappelle plutôt la milice que la fraternité. Ce sont des compagnies, des *droujinas* au service de l'autorité. Ce développement de la spécialisation et de l'autorité ne va pas sans nuire quelque peu au rôle du peuple chrétien qui ne se sent plus au même degré partie intégrante et responsable de l'Eglise, d'où vient pour une part l'indifférence contre laquelle réagissaient les slavophiles».

(*) Il serait absolument faux d'ailleurs de s'imaginer que l'Orient s'attache à l'intérieur au point de rejeter l'extérieur ou que l'Occident, en mettant l'accent sur l'extérieur, se désintéresse de l'intérieur. Aucun slavophile n'a jamais contesté la légitimité de la hiérarchie et des sacrements dans l'Eglise, pas plus que l'Occident n'a sacrifié, en principe la vie intérieure à l'autorité: la charité n'y a pas cessé "la reine des vertus", quoi que certains théologiens aient parfois insisté sur le rôle de l'obéissance au détriment du primat de la charité; les formes de l'organisation extérieure, discipline comprise, reçoivent leur valeur de la charité. Le même rapport existe entre la connaissance intérieure, directe et vivante, et la connaissance extérieure, abstraite et logique; la première atteint le réel, l'autre les rapports et les lois. Le primat appartient évidemment à la perception intérieure; cependant la science extérieure est indispensable pour acquérir une notion réfléchie de l'objet et pour son utilisation pratique. Les deux connaissances, comme les deux manières de comprendre la société, comme les deux mondes: oriental et occidental, sont complémentaires l'un de l'autre et non pas exclusifs. C'est là qu'est l'espoir et le gage de l'union.)

² O. Clément, *Anacronache*, Roma 1987, p. 171 : «Il mondo latino mette maggiormente l'accento sulla dualità del divino e dell'umano, il che conferisce all'umano maggior autonomia e iniziativa... il mondo bizantino accentua piuttosto l'unità del divino e dell'umano e, quindi, la trasfigurazione dell'umano in Cristo e nei 'misteri' della Chiesa, attraverso il fuoco e le 'energie' della divinità...L'Oriente anticipa e contempla, l'Occidente progredisce ed agisce. E tutto si completa».

³ Cfr A. Joos, *L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiales d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in "Irénikon", 1971 n° 1, pp. 23-24: «UN POINT DE VUE SUR L'ÉGLISE LOCALE EXPRIMÉ DANS LA VIE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE. ¹ 1. Les récentes décisions du patriarcat de Moscou, par rapport à l'a «autocéphalie» de l'Église orthodoxe – anciennement fondée par la mission russe aux États-Unis – et concernant "l'autonomie" de l'Église orthodoxe fondée par la mission russe au Japon, offrent une intéressante documentation sur le concept, le sens et les implications de ces deux termes dans l'idée de l'Église orthodoxe russe. Les clarifications données dans le concret et dans les accords pratiques expriment une conception particulière de l'Église locale, dont les appellations d'"autocéphalie" et d'"autonomie" indiquent les deux degrés consécutifs. Il va sans dire que l'article se limite à décrire le point de vue actuel du patriarcat de Moscou sans vouloir faire la synthèse de la tradition orientale dans sa totalité et sa pluralité. I. Introduction. A. PRINCIPE GÉNÉRAL. La reconnaissance canonique de l'autocéphalie et de l'autonomie ecclésiales sont deux actes hiérarchiques souverains, de la compétence d'une Église locale orthodoxe, concernant une partie de sa propre communauté ². Les deux termes indiquent le mode respectif d'autogestion interne des Églises locales reconnues telles. La distinction entre les deux phases s'exprime de la manière suivante: 1° L'Église autocéphale devient une Église-soeur de l'Église qui lui confère l'autocéphalie ³. 2° L'Église autonome garde par contre plus de liens de référence filiale envers l'Église-mère ⁴. B. ÉLÉMENTS ÉCCLÉSIOLOGIQUES A LA BASE DE CES DISPOSITIONS CANONIQUES. La structure canonique de l'Église orthodoxe s'inspire de la doctrine théologique de la tradition orthodoxe professant ((le ferme principe de l'unité d'autorité ecclésiastique et de l'unité du gouvernement local ⁵».

(¹ L'article se limite à faire connaître la récente documentation publiée par le patriarcat de Moscou. Les deux sources qui transmettent les documents sont: le Journal du Patriarcat de Moscou ŽMP et le bulletin d'information (en russe), qui sera abrégé en IB. / ² Ce principe de base apparaît comme fondamental dans les documents du patriarcat de Moscou. " L'instauration canonique de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe d'Amérique est réalisée par la sainte Église orthodoxe russe dans la mesure où l'autocéphalie légitime ne peut être reçue que par le pouvoir ecclésial légitime ". IB, 1970, n° 7, p. 2 (Lettre du patriarche Alexis au patriarche Athénagoras); n° 3, p. 4 (Lettre du patriarche Alexis au patriarche Athénagoras); ŽMP, 1970, n° 5, Séance du St-Synode, 10 avril 1970, p. 19, IB, 1970, n° g (Lettre du locum tenens Pimen au patriarche Athénagoras, en date du 11 août 1970), pp. 4-16. / ³ Voir le Tomos de promulgation d'autocéphalie en faveur de la métropole russe-orthodoxe gréco-catholique d'Amérique, IB, n° 5, 1970, pp 1-7. / ⁴ Voir le Tomos de promulgation d'autonomie en faveur de l'Église orthodoxe du Japon: ŽMP, n° 5, 1970, pp. 8-II; IB, n° 3, 1970, Tomos. / ⁵ Voir: Lettre de SS. Alexis à SS. Athénagoras: IB, n° 3, 1970, p. 5; ŽMP, n° 4, 1970, p. 8.)

quale deve venire in aiuto una 'mano forte' capace d'istituire la coesione ecclesiale ¹. Si dirà, poi, che l'orientamento cristiano non è più un fatto di pura geograficità. O meglio, si suggerirà che l'orientamento non è più soltanto in "oriente" ². Esso è, invece, una dimensione dell'esperienza ecclesiale totale, da integrare e da lasciarsi esprimere nella 'cattolicità' o nella multiforme pienezza del cammino verso il Regno di Dio. Spetterà, in tal caso, all'"orientamento cristiano" di de-singolarizzarsi o di superare la sua tendenza al particolarismo pratico nel ripiegamento su se stesso ³ ed incomberà all'"occidente cristiano" di superare la sua endemica inclinazione a prevalere (sia nella versione occidentale 'britannica', sia in quella 'germanica'), nell'assorbimento pratico di tutti i valori sotto una sua ben congegnata gestione o nel più problematico assorbimento poggiato sulla sottomissione delle razze 'inferiori' da tenere a bada ⁴.

¹ S. Manna, *Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del patriarca Gluseppe Valerga*, (Tesi di laurea), Roma 1969, p. 344 (ciclost.): «... e la sua fondamentale sfiducia nella capacità degli orientali ad essere dei cattolici convinti e perseveranti senza una mano forte -quella latina- che li tenga nei ranghi!"; l'idea di una "estrema" diversificazione dell'oriente, al limite della ingovernabilità, traspare nelle osservazioni fatte al patriarca di Costantinopoli in occasione della sua visita alla Conferenza episcopale francese, cfr J. Duval, *Allocution à l'occasion de la visite du Patriarche à l'assemblée des évêques de France.*, in ASSEMBLEE PLENIERE DES EVEQUES DE FRANCE, *Vers l'an 2000. Lourdes 1995*, Paris 1996, pp. 23-24: "L'orthodoxie a poussé à l'extrême la diversité, mais l'existence même du patriarcat œcuménique, les initiatives de Votre Sainteté et celles des autres patriarches orthodoxes comme aussi la préparation du concile panorthodoxe apportent un courant d'équilibre. Le catholicisme pour sa part a poussé à l'extrême l'unité, mais les synodes des évêques et les conférences épiscopales apportent progressivement les compléments ou même les corrections nécessaires. En Occident n'a-t-on pas privilégié l'unité universelle ou la catholicité parfois au détriment de l'identité bien particulière de chaque Église locale? En Orient (et je pense aussi aux Églises coptes, arméniennes et syriaques) n'a-t-on pas privilégié la propre identification ethnique locale sans connaître assez l'exercice de l'universalité? Comment ne pas voir précisément ici à quel point orthodoxes catholiques ont besoin les uns des autres?».

² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 9-10: «Les termes tradition orientale ou tradition occidentale font sentir immédiatement leur insuffisance formelle: aujourd'hui les notions purement géographiques sont dépassées. Toutefois, on peut parler de certaines "dominantes" qui se forment au cours des millénaires malgré la coexistence au sein de la même communion de types théologiques accentués différemment (*)».

(*) L'Orient a connu des théologiens et même des écoles sous l'influence latine ou protestante; ainsi l'Académie de Théologie de Kiev aux XVI^e et XVII^e siècles fortement latinisante (Métr. Pierre Moguila) ou le Patriarche de Constantinople Cyrille Lukaris au XVII^e siècle, formé par la théologie de Calvin.)

³ Вл. Сольвев / VI. Solov'ëv, *Великий спор и христианская политика | La grande controverse et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 72 / p. 120: «Mais, une fois cette confusion admise, et une fois qu'on eut attribué une importance absolue et universelle à la forme locale de la tradition, tout naturellement une question se posait: pourquoi cette importance devait-elle être reconnue précisément à la tradition locale grecque et non à la tradition russe, surtout en un moment où les Grecs avaient été dépouillés de toutes leurs anciennes prérogatives et où il y avait même lieu de craindre qu'il leur soit difficile de conserver l'orthodoxie dans toute sa pureté sous le pouvoir musulman et qu'ils puissent fléchir en matière de foi, comme cela était arrivé précédemment aux chrétiens d'Égypte et de Syrie? Dès lors, la piété véritable ne devait se conserver qu'en Russie, laquelle était régie par de pieux souverains; dès lors, il y aurait lieu de considérer comme tradition orthodoxe véritable la tradition locale de l'Église russe et non celle de l'Église grecque. Or, tout comme aux IX^e-XI^e siècles, le patrimoine exclusif des Grecs leur faisait voir l'essence de l'orthodoxie en des pains levés et en des barbes non-rasées, de même, aux XV^e-XVII^e siècles, un semblable patriotisme exclusif des Moscovites leur fit voir aussi l'essence de l'orthodoxie en des particularités locales tout à fait insignifiantes du rite ecclésiastique russe. Ces particularités deviennent choses sacrées et intangibles et voici que dans l'esprit de ces pieuses personnes, au lieu de la religion du Christ éternelle et universelle, s'introduit, sans qu'on s'en aperçoive, *l'ancienne religion russe*» / NB questo brano non appare nella versione russa: Вл. Сольвев / VI. Solov'ëv, *Великий спор и христианская политика | La grande controverse et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 37-86; idem, *Der grosse Streit und die christliche Politik*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, vol. II, Freiburg in Breisgau 1964, S. 274: «Aber nachdem dies geschehen war (die Verwechslung der ewigen und wesentlichen kirchlichen Formen mit den zeitlichen), erhob sich die Frage, weshalb man nicht der russischen, sondern der griechischen Lokaltradition den Vorzug geben soll. Weshalb soll die wahre Frömmigkeit, die auf russischer Überlieferung beruht, nicht ökumenischen Charakter erhalten: herrschen doch in Russland fromme Kaiser, die den Glauben beschützen, während in dem vom Islam unterjochten Byzanz die Reinheit des wahren Glaubens ständig bedroht ist. An der Wende des ersten Jahrtausends sahen die byzantinischen Griechen das Wesen der Rechtgläubigkeit im gesauerten Brot und in den ungeschorenen Bärten der griechischen Priester - fünf, sechs Jahrhunderte später besteht für die Moskowiter das unveräusserliche Wesen der Rechtgläubigkeit in den allerunbedeutensten Einzelheiten der russischen kirchlichen Bräuche. Diese Einzelheiten werden zu einem unantastbaren Heiligtum, und an die Stelle des ewigen, aller Welt gemeinsamen christlichen Glaubens tritt unvermerkt der altrussische Glaube».

⁴ Вл. Сольвев / VI. Solov'ëv, *Великий спор и христианская политика | La grande controverse et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 5 / pp. 18-19: «Même les Anglais, qui sucent le sang des "races inférieures" avec une apparence de satisfaction et d'amour-propre et qui pensent avoir le droit de le faire pour cette simple raison que cela leur est avantageux, prétendent qu'ils font aussi beaucoup de bien aux races inférieures et les introduisent ainsi dans une civilisation d'ordre supérieur... Si les Allemands ont absorbé les Wendes et les Borusses et sont en train d'absorber les polonais, ce n'est pas pour le profit, mais à raison de leur "vocation" de race supérieure: élever les races inférieures é une culture véritable, en les germanisant... La supériorité philosophique des Allemands se manifeste dans leur cannibalisme politique: dans leur politique d'absorption, ils visent non seulement le bien matériel d'un peuple, mais aussi son essence interne. L'Anglais traite des faits, l'Allemand philosophe, les idées. L'un pille et opprime les peuples, l'autre y supprime l'esprit national lui-

1° IL PASSAGGIO ALLA FEDE: RIGENERAZIONE NELLA PIENEZZA DEL DONO DIVINO AL DI LÀ DI OGNI DECADENZA UMANA NELLA COLPA ORIGINARIA

Per cogliere la differenza tra approccio orientale ed intento occidentale sul percorso evangelico, cristiano ed ecclesiale, occorre partire dalla nascita stessa alla fede. Per poter intavolare l'interrogativo sull'apertura alla fede, molto dipenderà da quello che significa il peccato delle origini ed il 'male' in genere. Una prima questione sorge subito nella mente. Bisogna situare l'iniziativa di Dio di fronte al peccato iniziale o situare il peccato degli inizi di fronte a Dio? In altre parole, il peccato è una specie di 'assoluto' che crea un abisso tra l'umanità e Dio? L'intento orientale situerà il peccato originario di fronte a Dio considerando la Chiesa stessa come un 'ospedale' che non ha altro scopo che 'curare' le vicende umane nel processo di risanamento nelle mani del 'Buon Samaritano' divino¹. Si sa che l'occidente ha sviluppato la sua visione sulla base di una frattura radicale con Dio, tanto da impostare la soteriologia come perno di riferimento di tutto il panorama teologico². Nella stessa disputa sull'intento della Riforma d'occidente, il legame tra antinomia (ed apofatismo) e visuale moralistica (sul peccato ed il male) era incisivamente presente³. La radicale diversità di Dio nella Riforma e la pienezza del mistero inesprimibile con i criteri della ragione dell'oriente cristiano si incontrano in una comune piattaforma di intuito cristiano di fronte all'occidente della contro-riforma che indurrà ulteriormente i suoi sospetti sulla via apofatica ed antinomica. Nella tradizione orientale, la conversione non è un punto di partenza per la progressiva trasformazione della vita, grazie a tutto ciò che viene predisposto dalla praxis ecclesiale. La conversione è 'tutto': capovolgimento completo che va poi scoperto nelle sue svariate implicazioni (perciò non si parlerà d'evangelizzazione eccetto per chi non avesse mai sentito l'annuncio evangelico). Questo 'tutto' è una sorgente inesprimibile, che diventa esperienza vissuta: tutto sorge come intuito mistico⁴. Tutto viene dato, non tutto è conoscibile; la totalità

même». / NB questo brano non è riportato nella versione russa: Вл. Сольвьев / VI. Solov'ëv, *Великий спор и христианская политка* | *La grande controversie et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 37–86.

¹ H. Vlachos, *The Difference Between Orthodox Spirituality and Other Traditions*, in «Orthodox Christian Information Center», in «Internet» 2007, http://www.orthodoxinfo.com/inquirers/hierotheos_difference.aspx: «A fundamental teaching of the Holy Fathers is that the Church is a "Hospital" which cures the wounded man. In many passages of Holy Scripture such language is used. One such passage is that of the parable of the Good Samaritan: "But a certain Samaritan, as he journeyed, came where he was. And when he saw him, he had compassion. So he went to him and bandaged his wounds, pouring on oil and wine; and he set him on his own animal, and brought him to an inn, and took care of him. On the next day, when he departed, he took out two denarii, and gave them to the innkeeper, and said to him, "Take care of him; and whatever more you spend, when I come again, I will repay you" (Luke 10:33–35). In this parable, the Samaritan represents Christ who cured the wounded man and led him to the Inn, that is to the "Hospital" which is the Church. It is evident here that Christ is presented as the Healer, the physician who cures man's maladies; and the Church as the true Hospital. It is very characteristic that Saint John Chrysostom, analysing this parable, presents these truths emphasised above».

² Emblematicamente, si ritrova puntualmente questo approccio nell'articolo di B. Sesboué, *Sauvés du péché*, riducendo l'aspetto storico della questione a Paolo, Agostino e Lutero, ignorando completamente la visuale dei Padri dell'oriente cristiano sul peccato delle origini come 'letargia', paralisi' dello spirito, ignoranza e dimenticanza di Dio: in «Documents épiscopat», 2001 n° 6, pp. 1–15.

³ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 293, n° 284: «(40) Melancthon's detailed argumentation constituted an attack on what he considered to be the Scholastic doctrine, namely, that faith is saving because it is animated by love (*fides caritate formata*). Rather, faith is saving because it clings to its object, God's promise of forgiveness in the death and resurrection of Jesus Christ. Saving or justifying faith, to be sure, is never alone, never without good works; but it does not justify for that reason. Melancthon, in contrast to much Scholastic teaching, held that love is a work, indeed "the highest work of the law"¹. Thus the Reformers maintained that love and good works are the necessary fruits of faith, though not its perfecting form, and are the inevitable consequences of forgiveness rather than prior conditions for it. Such assertions were a reply to the accusation that justification by faith alone is an antinomian doctrine which undermines morality».

(¹ Ap 4:229; BS 204 ("summum opus legis"); BC 1. 39.)

⁴ VI. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, pp. 5–6: «En un certain sens, toute théologie est mystique, en tant qu'elle manifeste le mystère divin, les données de la révélation. D'autre part, on oppose souvent la mystique à la théologie, comme un domaine inaccessible à la connaissance, comme le mystère inexprimable, un fond caché qui peut être vécu plutôt que connu, se livrant à une

supera la coscienza che ne abbiamo. Ciò che la dottrina formula, la mistica l'intuisce e lo sperimenta oltre ogni espressione. La pienezza vissuta si chiama "divinizzazione"¹: scopo sostanziale dell'iniziativa compassionevole di Dio verso di noi. La vita cristiana non è una questione di allineamento della natura secondo la sovra-natura, ma di compenetrazione dell'umano dal divino. Il capovolgimento della conversione non è soltanto una rinuncia al peccato ed al male, ma è la trasfigurazione della persona nel 'crollo' della compattezza umana per risorgere come illuminazione divina.

SCHEMI ANTROPOLOGICI SOGGIACENTI ALLA PRECOMPRESIONE DI DIO

L'indagine iniziale ed introduttiva sulla teologia tra oriente ed occidente ci fa cogliere che le differenze forse più significative tra oriente ed occidente hanno molto a che vedere con una visuale complessiva sull'esperienza umana (antropologica) di fronte alle incognite trascendentali. Potremmo riassumere le due formulazioni di sintesi sul mistero di Dio: "tutto l'umano ed il creato in Dio anche quando si vuol ignorare che si esiste in Dio" e "tutto l'umano ed il creato radicalmente staccato da Dio anche quando ci si vorrebbe avvicinare a Dio". Questa differenza di approccio e di metodo tra le due mentalità, che abbiamo tentato di accennare schematicamente come due 'mondi' (orientale ed occidentale) per visualizzare più agevolmente le specificità proprie di ogni ambito di riflessione. Se vi abbiano potuto essere due "zone" più geograficamente circoscritte come 'oriente' ed 'occidente' nei tempi arcaici, oggi queste premesse antropologiche sul mistero di Dio di fronte al creato sono sparse e tangenzialmente presenti attraverso i vari ambiti culturali e trasversalmente nei vari contesti di riflessione e pensiero umani. Quello che

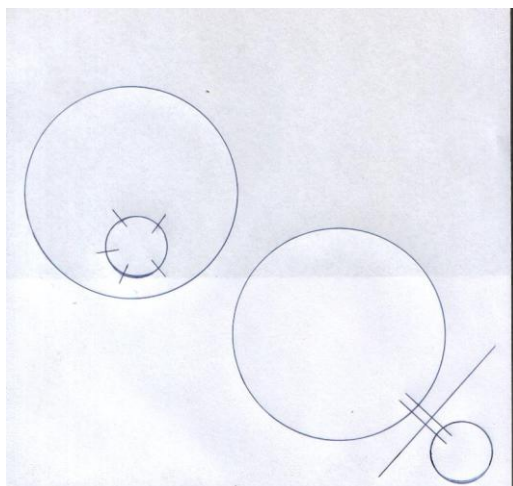
expérience spécifique qui dépasse nos facultés d'entendement, plutôt qu'à une appréhension quelconque de nos sens ou de notre intelligence. Si l'on adoptait sans réserve cette dernière conception, en opposant résolument la mystique à la théologie, on aboutirait finalement à la thèse de Bergson qui distingue dans *Deux sources* la "religion statique" des Églises, religion sociale et conservatrice, et la "religion dynamique" des mystiques, religion personnelle et rénovatrice. Dans quelle mesure Bergson avait-il raison en affirmant cette opposition ? La question est malaisée à résoudre, d'autant plus que, pour Bergson, les deux termes qu'il oppose dans le domaine religieux se fondent sur les deux pôles de sa vision philosophique de l'univers, --la nature et l'élan vital. Mais, indépendamment de l'attitude bergsonienne, on exprime souvent l'opinion qui veut voir dans la mystique un domaine réservé à quelques-uns, une exception à la règle commune, un privilège accordé à quelques âmes jouissant de l'expérience de la vérité, tandis que les autres doivent se contenter d'une soumission plus ou moins aveugle au dogme s'imposant extérieurement, comme une autorité coercitive. En accentuant cette opposition, on va parfois trop loin, surtout si l'on force quelque peu la réalité historique; on arrive ainsi à mettre en conflit les mystiques et les théologiens, les spirituels et les prélats, les saints et l'Église. Il suffit de rappeler maints passages de Harnack, La vie de saint François de Paul Sabatier et d'autres ouvrages, dûs le plus souvent à des historiens protestants».

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 54-55: «Le ton est donné par le grand Athanase, déjà précédé par Clément et Origène. Dans son traité classique, *De Incarnatione Verbi*, comme dans ses *Orations*, le vainqueur du concile de Nicée reprend et renforce le mot téméraire de *déification*, cela plus d'un siècle après saint Irénée. Il affirme: "Jésus-Christ" s'est fait homme afin de nous diviniser". Or cela n'est possible que parce que le Logos a été notre modèle depuis le commencement des temps, idée que nous avons rencontrée déjà et à laquelle saint Athanase, Docteur du Logos consubstantiel, revient toujours. "L'homme, répète-t-il, ne serait pas divinisé, si Celui qui s'est incarné n'était pas le Verbe de Dieu", et inversement, "Nous ne serions pas délivrés du péché si la chair qu'a revêtue le Logos n'était pas notre chair humaine". Donc l'*homolôsis* comme condition préalable de notre filiation divine, de notre participation future à la gloire: union réelle de la chair du Verbe avec la nôtre. Toujours dans la sotériologie l'accent fort tombe sur le sentiment de *délivrance par le principe de régénération*, non comme en Occident sur la *réconciliation* ou rémission des péchés. Être avant tout justifiés, libérés de la *loi des membres*; ou bien être glorifiés, immergés vivants dans la lumière. Deux tendances profondes répondant à de secrets penchants divers... Le Christ venu pour détruire la mort et nous renouveler à son image, tel restera en Orient la dominante (*). Nous en percevons les échos vibrants chez tous ses Pères».

(* C'est bien à tort que l'on a appelé cette conception patristique de la "renaissance" de l'homme dans le Christ la *théorie physique* de la Rédemption, méconnaissant ainsi toute sa valeur religieuse. C'est là au contraire une théorie organique d'un réalisme intégral où s'affirme l'unité première de la nature humaine, immortelle, incorruptible, divine. Ad. Harnack -qui n'a jamais rien compris aux Grecs- va même jusqu'à parler de la *récapitulation* comme d'un "système physico-pharmacologique" (*Précis de l'histoire des dogmes*, p. 172). L'abbé J. Rivière, tout en l'étudiant avec soin dans son livre si utile, *Le dogme de la Rédemption* (1905), ne veut y voir qu'une ébauche, une série de tâtonnements, sans plus. En fait, nous sommes ici en présence d'une doctrine très cohérente, haute et forte, doctrine continuée par la tradition ininterrompue de l'Eglise orthodoxe dont rien n'infirme la validité, et qui a nourri toute l'expérience mystique de l'Orient chrétien. Ajoutons, qu'elle nous paraît différer *par nature* de toute la divinisation dans les Mystères païens, où Bossuet et Reinzenstein ont cherché sa source, et qui ne sont en réalité que les "imitations anticipées" (Bergson) du christianisme.)

potrebbe essere chiamato il 'diagramma orientale' presenta la pienezza di Dio come un cerchio (riprendiamo le figure geometriche dell'icona della Filoxenia di Rublëv) nella quale si situa anche il creato e l'universo umano. Le premesse antropologiche risalgono ben prima della configurazione 'cristiana' e potrebbe essere indicativo dell'«oriente profondo». Ugualmente, il 'diagramma occidentale' rappresenta la pienezza di Dio evocato dalla figura geometrica del cerchio, ma con il cerchio più ridotto 'fuori' e 'sotto' dalla pienezza intrinseca di Dio nella sua autonomia estrinseca. Facendo le dovute riserve sulla semplificazione schematica di un diagramma o l'altro, ciò che si evidenzia è la diversa comprensione del rapporto tra il creato umano e Dio. Qui ci muoviamo nella tipologia che si è assestata nel monoteismo semitico e che dunque non combacia con gli appellativi tante volte utilizzati per trattare dell'«occidente» in senso più recente. Dal primo schema si dirà che tutto si trova nel mistero di Dio perché fuori di questo mistero ogni ipotesi di sussistenza è illusoria. Il secondo schema si ispirerà ad un radicale distacco tra la pienezza intrinseca di Dio e la specifica autonoma sussistenza del creato umano (interpretando il 'radicalmente diverso' come 'radicalmente distaccato'). Ciò garantirà al creato-umano una sua autonomia specifica di fronte (talvolta 'contro' Dio). Questa distinzione radicale verrà ulteriormente aggravato nella 'frattura' causata dalla colpa delle origini. Da questi due diagrammi apparirà con più chiarezza evocativa il profilo diverso del rapporto a Dio nel Suo 'Verbo' o cioè in Cristo che viene verso il mondo creato ed umano. Vi può essere un Cristo che rivela Dio dal di dentro della vita divina, esprimendolo e facendolo sorgere nell'esperienza umana. Vi può essere un Cristo -invece- che 'esce' dall'ambito divino per raggiungere l'umanità creata nella sua sussistenza autonoma estrinseca. Il primo approccio fa sorgere l'esperienza di Dio da molti lati e momenti della pienezza umana come Spirito nuovo che viene svelato all'intento umano. I diversi tagli del diagramma di sinistra, penetrando nel cerchio più piccolo, accennano questo aggancio multilaterale. L'altro approccio fa vedere il taglio che collega i due cerchi come percorso unico nel indirizzarsi individualmente e storicamente dal cerchio 'divino' al cerchio 'umano'. Il 'ponte' così costruito sarà un passaggio ben strutturato e dovrà essere garantito come via esclusiva ed unica. La frattura della colpa accuisce ulteriormente la separazione tra i due mondi. Per il primo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo confuso e la statura di Cristo troppo indefinibile. Per il secondo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo marcato e la statura di Cristo capace di sostituire tutto il cerchio 'divino' nel 'ponte' che costruisce. Tratteggiamo rapidamente questi diagrammi:

DIAGRAMMA 'ORIENTALE'-----DIAGRAMMA 'OCIDENTALE'



Nella prospettiva d'oriente, si potrà dire che la pienezza divina comprende il 'mondo divino' in Dio, includendo in esso tutto ciò che possa esistere. Il divino raccoglie in se la pienezza del pleroma divino nel quale la Trinità divina sarà 'l'al di là di Dio' ¹. Con il riferimento al 'mondo divino' come Sapienza Sua, si supera un parallelismo talvolta preconizzato tra 'Logos' e 'Sofia', nel senso che fossero due entità accostate nella 'divinità' ².

CONVERTIRSI DALLA DIMENTICANZA O IGNORANZA DI DIO, DALLA LETARGIA DELLO SPIRITO O CONVERTIRSI SPEZZANDO LA DISOBEDIENZA

Per l'oriente, dalla 'caduta ancestrale' nella coscienza di chi lo compie (amartema) è sorta la condizione 'ammalata' dell'umanità segnata dalla morte ³. L'aggressività umana (fino al rifiuto di ottemperare a Dio) nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato ⁴. Parlare soltanto di ribellione e di castigo divino –in quanto al peccato originario– sarebbe come se ci si limitasse a valutare il frutto e non il succo delle disposizioni alla colpa umana. Il sospetto dell'oriente cristiano verso l'intento occidentale sarà di aver fatto del peccato delle origini una 'colpa ereditaria' (che l'interpretazione romana attuale ha voluto correggere) ⁵. È la compassione divina che allontana i primi umani dal paradiso per non

¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 32–33: «14. Altro è dunque il concetto di Dio, ed altro il concetto di divino. Onde a ragione l'antico autore περί μυστικῆς Θεολογίας (1), parlando della Trinità la chiamò «più che divina» ὑπέρθεν (2), come del pari chiamò Dio «più che essente» ὑπερών, non volendo che ne pur /'essere come noi lo intuiamo, si predichi propriamente di Dio (3), poiché l'essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il natural lume, è altro da Dio, cioè dall'es *sere per se sussistente*, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto . Pure questo stesso sublime scrittore , che ci nega qualunque cognizione di Dio, ci concede la cognizione delle cose divine θεῖα, per la vista de' suoi effetti, i quali nulla ci farebbero conoscere di essa causa se niuna somiglianza, almeno analogica, ritenessero con essa: ma questa non può mancare rispetto a quello , che è chiamato dallo stesso non pur causa, ma τῶν ὄντων οὐσία (4)».

((1) Di Dionigi AREOPAGITA Rosmini possedeva l'edizione delle *Opera omnia*, A. Zatta, Venetiis 1755. / (2) C., I. / (3) De *div. nom.*, 1 e 5. / (4) De *div. nom.*, 1.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 152 / pp. 124–125: «Mais cette Sagesse divine est elle-même la nature divine du Logos. De La sorte, dans leur fondement et leur contenu, la Sophie Céleste et la Sophie terrestre, humaine et créée, s'identifient. Elles ne se distinguent que par la condition de leur être ce qui, dans les cieux, est la Majesté, et la Gloire, et la Sagesse, et la Beauté des images de l'auto-révélation divine, — sur terre, dans le monde créé, se trouve en devenir, en processus, comme les semences éternelles de l'être créé plongées dans le non-être et croissant sur le sol de la liberté de créature. Le Logos révèle suréternellement le Père, comme le Verbe de tous les verbes, c'est-à-dire de toutes les idées divines et de toutes les images dans leur unité totale.»

³ A. Hughes, *VIEW OF SIN IN THE EARLY CHURCH. Ancestral Versus Original Sin: An Overview with Implications for Psychotherapy*, in «Internet» 2007, http://www.antiochian.org/assets/asset_manager/da42e6049df1d08bff1865c1ac19e759.pdf (pdf p. 4): «Ancestral sin has a specific meaning. The Greek word for sin in this case, *amartema*, refers to an individual act indicating that the Eastern Fathers assigned full responsibility for the sin in the Garden to Adam and Eve alone. The word *amartia*, the more familiar term for sin which literally means "missing the mark", is used to refer to the condition common to all humanity (Romanides, 2002). The Eastern Church, unlike its Western counterpart, never speaks of guilt being passed from Adam and Eve to their progeny, as did Augustine. Instead, it is posited that each person bears the guilt of his or her own sin. The question becomes, "What then is the inheritance of humanity from Adam and Eve if it is not guilt?" The Orthodox Fathers answer as one: *death*. (I Corinthians 15:21) "Man is born with the parasitic power of death within him," writes Fr. Romanides (2002, p. 161). Our nature, teaches Cyril of Alexandria, became "diseased...through the sin of one" (Migne, 1857–1866a). It is not guilt that is passed on, for the Orthodox fathers; it is a condition, a disease.»

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–48: «Seulement les grecs insisteront davantage sur le caractère intellectuel de la faute ou hamartia. Tout le mal vient pour eux de l'agnoia (ignorance), le nous ayant cessé d'être le régulateur parfait ¹. Donc rupture de l'équilibre intérieur, désorganisation de la psyché tout entière. Mais on ne dira pas, avec saint Anselme, que l'effet premier du péché originel a été la privation de la justice ou rectitude, entraînant le réveil de la concupiscence, comme latente. L'ordre des termes est ici renversé: non pas privatio-vulneratio, mais vulneratio-privatio, lésion initiale qui déchire toute la nature adamite.»

(¹ Pour saint Grégoire de Nysse, la dignité de l'homme est dans son intelligence, image ou miroir réfléchi de l'Intelligence-Dieu. C'est là la partie divine de son être. Cf. *De imagine*, XII, c. 164. Même conception intellectualiste chez saint Maxime qui, dans son anthropologie, suit de près l'évêque de Nysse, et chez tous les Byzantins, mais l'intelligence ici est toujours supra-rationnelle, ne l'oublions pas. / ² Voir le développement de cette pensée dans le livre (en russe) du P. Boulgakoff, *Le Buisson ardent*, Paris, 1928.)

⁵ WIKIPEDIA (The free Encyclopedia), Item: *Original Sin*, in «Internet» 2007, http://en.wikipedia.org/wiki/Original_sin: «The *Catechism of the Catholic Church* says: By his sin Adam, as the first man, lost the original holiness and justice he had received from God, not only for himself

essere immortali nel peccato ¹. L'aggressività spinge al conflitto e nasce essa stessa da una inversione dell'anima e dello spirito. L'esicasmò ² e la preghiera del cuore ³ non faranno che evidenziare le implicazioni di questa presa di coscienza. Lo scopo della conversione è di rendersi 'indifeso' per l'iniziativa di Dio che ci coinvolge radicalmente e totalmente senza distruggere niente della nostra specificità umana e personale. La trasparenza della persona è soltanto possibile se si mette a tacere questa 'aggressività' endemica che ci chiude all'iniziativa divina. Lo scioglimento della personalità si sperimenterà come un 'intenerimento evangelico', che i russi chiameranno l'"umilenie" ⁴. Nella 'compassione' si supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ¹.

but for all human beings. Adam and Eve transmitted to their descendants human nature wounded by their own first sin and hence deprived of original holiness and justice; this deprivation is called "original sin". As a result of original sin, human nature is weakened in its powers, subject to ignorance, suffering and the domination of death, and inclined to sin (this inclination is called "concupiscence"). (*Catechism of the Catholic Church*, 416–418) *Catechism of the Catholic Church* explains that in "yielding to the tempter, Adam and Eve committed a *personal sin*, but this sin affected *the human nature* that they would then transmit in a *fallen state* ... original sin is called "sin" only in an analogical sense: it is a sin "contracted" and not "committed"—a state and not an act" (404). This "state of deprivation of the original holiness and justice ... transmitted to the descendants of Adam along with human nature" (*Compendium of the Catechism of the Catholic Church*, 76) involves no personal responsibility or personal guilt on their part (cf. *Catechism of the Catholic Church*, 405). Personal responsibility and guilt were Adam's, who because of his sin, was unable to pass on to his descendants a human nature with the holiness with which it would otherwise have been endowed, in this way implicating them in his sin. Though Adam's sinful act is not the responsibility of his descendants, the state of human nature that has resulted from that sinful act has consequences that plague them: "Human nature, without being entirely corrupted, has been harmed in its natural powers, is subject to ignorance, suffering and the power of death, and has a tendency to sin. This tendency is called concupiscence" (*Compendium of the Catechism of the Catholic Church*, 77), but is distinct from original sin itself. The Church has always held baptism to be "for the remission of sins", and, as mentioned in *Catechism of the Catholic Church*, 403, infants too have traditionally been baptized, though not guilty of any actual personal sin. The sin that through baptism was remitted for them could only be original sin, with which they were connected by the very fact of being human beings. Based largely on this practice, Saint Augustine of Hippo articulated the teaching in reaction to Pelagianism, which insisted that human beings have of themselves, without the necessary help of God's grace, the ability to lead a morally good life, and thus denied both the importance of baptism and the teaching that God is the giver of all that is good. The Catholic Church did not accept all of Augustine's ideas, which he developed to counter the claim by Pelagius that the influence of Adam on other human beings was merely that of bad example. For instance, the Church did not adopt the opinion that involvement in Adam's guilt and punishment takes effect through the dependence of human procreation on the sexual passion, in which the spirit's inability to control flesh is evident. Rather, the Church teaches that original sin comes to the soul simply from the new person taking his nature from one whose nature itself had original sin. In this way, the Church argues that original sin is not imputing the sin of the father to the son; rather, it is simply the inheritance of a wounded nature from the father, which is an unavoidable part of reproduction».

¹ A. Hughes, *VIEW OF SIN IN THE EARLY CHURCH. Ancestral Versus Original Sin: An Overview with Implications for Psychotherapy*, in «Internet» 2007, http://www.antiochian.org/assets/asset_manager/da42e6049df1d08bff1865c1ac19e759.pdf (pdf p. 6): «In Orthodox thought God did not threaten Adam and Eve with punishment nor was He angered or offended by their sin; He was moved to compassion. The expulsion from the Garden and from the Tree of Life was an act of love and not vengeance so that humanity would not "become immortal in sin" (Romanides, 2002, p. 32). Thus began the preparation for the Incarnation of the Son of God and the solution that alone could rectify the situation: the destruction of the enemies of humanity and God, death (I Corinthians 15:26, 56), sin, corruption and the devil (Romanides, 2002)».

² Cfr J. Hausherr, *Hésicasme et prière*, Rome 1966.

³ Cfr *La prière de Jésus, par un moine de l'Eglise d'Orient*, Chevetogne 1951; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 68: «La "prière du coeur" libère ses espaces et y attire Jésus par l'invocation incessante: "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur"... Dans cette prière qui est celle du publicain évangélique, c'est toute la Bible, tout son message réduit à son essentielle simplicité: confession de la Seigneurie de Jésus, de sa divine filiation, donc de la Trinité; ensuite l'abîme de la chute qui invoque l'abîme de la miséricorde divine. Le commencement et la fin sont ramassés ici dans une seule parole chargée de la présence sacramentelle du Christ dans son nom. Cette prière résonne sans cesse au fond de l'âme, même en dehors de la volonté et de la conscience; à la fin, le nom de Jésus résonne de lui-même et prend le rythme de la respiration; en quelque sorte il est "collé" au souffle, même pendant le sommeil: "je dors, mais mon esprit veille" (Cant. 5, 2). Jésus attiré dans le coeur, c'est la liturgie intériorisée et le Royaume dans l'âme apaisée. Le nom remplit l'homme comme son temple, le transmue en lieu de la présence divine, le christifie. C'est l'expérience de saint Paul à la lumière de cette prière: "Ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi"; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 57: "L'Echelle est un guide et une méthode: se détacher de tout pour s'attacher totalement à Dieu ("séparé de tout et uni à tous"). "Que l'échelle t'enseigne l'enchaînement des vertus: la foi, l'espérance et la charité, et la charité est la plus grande." Le propre de l'âme pure est l'amour inlassable pour Dieu. On atteint à la connaissance de Dieu par une adhésion totale de l'âme amoureuse. L'office consacré à sa mémoire, dit de Jean qu'il était enflammé par le feu de l'amour divin et qu'il n'était que prière incessante, qu'amour inexplicable pour Dieu. L'impassibilité conduit à la paix de l'âme affranchie des passions; la prière unit à Dieu dans une conversation familière et incessante de l'homme et de Dieu. L'héritage des anachorètes égyptiens débouche chez Jean Climaque sur la "mémoire de Jésus" unie au souffle. Le nom de Jésus assimilé à la respiration attire sa présence au coeur de l'hésychaste. C'est dans ce climat du Sinaï que l'hésychasme byzantin prend ses origines. Elie l'Ecclésiaste se rattache à la même spiritualité sinaïte; mais chez lui, la pratique et la contemplation ne se séparent point. De l'expérience de la proximité de Dieu, il faut faire retour au monde dans la pure charité».

⁴ N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74–75: «Une des principales manifestations de l'élément religieux --on peut même dire sa manifestation centrale-- et l'une de ces forces créatrices qui ont joué et jouent encore un rôle important, voire décisif, dans la vie intérieure

Bisognerà creare la 'hesichia' per poter intuire la pienezza divina ². Bisognerà instancabilmente smantellare l'arroccamento passionale su noi stessi grazie alla 'non resistenza' ispirata da Cristo ³. Tale sarà la re-interpretazione del martirio che la tradizione popolare russa ortodossa darà

du peuple russe est un état spirituel qui est désigné en russe par le mot "oumilenie", qu'il est difficile de traduire. Peut-être pourrait-on le rendre par "attendrissement religieux" ou "force de l'attendrissement". C'est la venue soudaine d'un élan inattendu qui s'empare de l'homme, un sentiment de tendresse inexplicable qui saisit le coeur le plus dur, la recherche angoissée de la pureté et de la paix spirituelle et l'admiration pour la pureté et pour la paix quand elles s'offrent au regard, le saisissement de l'amour et du pardon, les larmes de la pénitence et de la joie et le don de soi fait dans la joie. Le peuple russe, pendant toute la durée de son histoire millénaire, au milieu de ses souffrances, de ses péchés, de ses faiblesses et même de ses vices, a toujours hautement honoré cette forme d'attendrissement. Il l'appréciait, la recherchait, et parfois elle descendait en lui, pacifiant, guérissant son âme. C'est pourquoi dans les services de l'Eglise orthodoxe certaines prières, certains chants, particulièrement "attendrissants", étaient tellement aimés par le peuple et agissaient si fort sur lui, lorsqu'il se prosternait dans l'église. – Ce qui caractérise cet "attendrissement", c'est qu'il est souvent aussi un acte de contrition. L'abîme de mon indignité, de ma faiblesse, de mes vices, se découvre en même temps que l'abîme de la miséricorde divine qui m'a déjà pardonné. C'est justement ce contraste qui est ressenti comme attendrissant. Pour recourir au langage théologique, nous devons désigner ce sentiment comme *la rencontre du coeur avec la grâce divine*, comme le point *d'intersection du coeur et de la grâce*, comme la réponse que nous donnons à l'action de la grâce dans notre coeur malade et assoiffé de guérison. Oui, c'est justement une réponse, car aux yeux de la conscience religieuse la grâce prend l'initiative, c'est elle qui commence, et non pas nous. L'attendrissant, en effet, c'est que ce soit Dieu qui condescende à nous, nous reçoive dans ses bras, comme le père reçoit son fils prodigue, aussi indignes que nous nous sachions. La douceur attendrissante du pardon qui nous vient d'en haut, l'émotion du repentir--voilà l'un des thèmes principaux de la vie chrétienne en général qui se manifeste avec une force toute particulière chez le peuple russe».

¹ T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (cfr p. 167): «La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una speciale nota caratteristica: "la compassione con quelli che soffrono. [...] Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza" ¹. "La vita eterna del mondo -scrive E. Trubeckoj- si realizza mediante la morte delle sue forme temporali; il raggiungimento del senso assoluto si prepara mediante la distruzione di tutto ciò che ha senso parziale e doppio" ². "Il russo " scrive I. Kologrivov" è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrantogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza" ³».

(¹ N. A. Berdjajev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Parigi 1947, p. 89. / ² *I grandi mistici russi*, cit., p. 351. / ³ *I santi russi*, Milano 1977, p. 12. / A. Jelëaninov, *Diario*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, p. 167: «La mancanza di compassione, di misericordia da parte nostra per gli altri uomini, è un velo impenetrabile fra noi e Dio. È come se noi avessimo coperto una pianta con un cappuccio nero e poi ci lamentassimo che essa è morta a causa della mancanza di luce».)

² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 78-80: «Leur ascèse contemplative, que l'on est en droit de qualifier déjà d'*hésychia* ¹, est entièrement commandée par l'idéal d'impassibilité ou *apatheia*, lui-même spéculativement fondé sur la théorie des passions "qui lient l'âme à la matière". C'est saint Maxime qui l'a exposée, avec le plus de cohésion et de netteté, particulièrement dans ses Centuries sur la Charité, si justement réputées à Byzance. Marchant sur les traces de tous ses devanciers, le saint Confesseur se rattache étroitement à la pensée d'Évagre, bien qu'il n'ait jamais partagé certaines opinions hétérodoxes de ce fervent origéniste ²».

(¹ Clément d'Alexandrie, qui a célébré déjà cet état de quiétude, l'appelait *anapausis*. Les premières mentions d'adeptes de *l'hésychia* sont anciennes. Nil dans ses Lettres parle du grand hésychaste Rufin (PG, t. 79, lib. IV, ep. 17), les Acta 55. au t. III mentionnent Jean de Scythopolis (dont nous avons des Apophtegmes), lui-même hagiographe de Jean l'Hésychaste. Cf. J. Bols, *Echos d'Orient*, 1901. Les pré-hésychastes sont, bien avant les disciples de Grégoire le Sinaïte, des contemplatifs ou mieux des contemplant, mais non soumis encore à l'exercice d'une méthode unique. Le but reste le même toujours: la paix parfaite en Dieu par l'oraison. / ² Le P. Viller a établi, avec précision dans son étude précitée de la Revue d'Ascét. et de myst., les rapports d'idées existant entre saint Maxime et Evagre, son aîné de près de trois siècles. Est-ce à dire que l'illustre confesseur, considéré par Krumbacher comme le créateur de la mystique spéculative byzantine n'ait été en réalité " qu'un compilateur sans originalité ? " (J. Lebreton, *Bull. de litt. ecclés.*, 1906, voir aussi l'opinion analogue du même P. Viller dans sa *Spiritualité des premiers siècles*, p. 137). Nous ne le croyons pas. La forte et subtile pensée de Maxime se révèle tout entière dans sa christologie diophysite, marquée d'un sceau très personnel et d'une portée incalculable pour l'avenir de l'orthodoxie (v. dans Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, le grand chapitre sur Maxime). Toute la théorie des *logoi*, platonicienne d'origine, est personnelle au Confesseur byzantin qui s'y révèle comme philosophe. Sa spiritualité n'a été influencée par Evagre, comme par le ps. Denys, que parce qu'il y retrouvait la tradition alexandrine. Tous deux se rattachent, par ailleurs, à l'école des Cappadociens. On sait, en effet, ce que Maxime doit, non seulement à Grégoire de Nysse, mais encore à Grégoire de Nazianze, surnommé le Théologien à cause de sa science inspirée, et dont il s'est fait le commentateur fervent. Nous laissons ouverte, faute de compétence, la question, posée depuis peu dans la critique occidentale, de l'authenticité de certaines oeuvres des plus réputées de Maxime le Confesseur. Cela ne change rien à la ligne générale de sa pensée, toujours fidèle à la tradition. Encore une fois, tout se tient ici et dans le courant unique se perdent les quelques déviations doctrinales, dues à l'influence d'Origène sur Evagre. L'orthodoxie de Maxime, elle, ne peut être mise en doute, le P. Viller le dit, expressément, à la fin de son article (p. 262 et en note). Notre critique y confirme l'appréciation de Falkenberg parlant d'Evagre: "Die griechische Kirche hat seinen Namen, aber nicht sein Wirken ausgestrichen" [l'Eglise grecque a effacé son nom, non son oeuvre] (Préface, p. 15). Remarquons à ce propos que l'Eglise grecque a toujours tenu à séparer, dans une doctrine, le bon grain de l'ivraie entraînée en pleine crise à la condamnation d'un homme, présumé hérétique sur certains points du dogme, elle a gardé toute la spiritualité, vraiment traditionnelle, de cet auteur.)

³ И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости* / *Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 27 / p. 34: «Résumons: Les chroniques hagiographiques russes anciennes témoignent de l'existence, pour la conscience religieuse du peuple russe, d'un nouvel idéal de martyre. Ce sera non seulement le chrétien qui meurt pour avoir confessé sa foi devant les tribunaux des païens ou des hérétiques, mais encore celui qui souffre innocemment et meurt sans résister aux méchants pour se conformer par là à l'exemple du Christ. Le "Strastoterpets", c'est celui qui souffre une passion, en ressemblant spirituellement au Christ par la douceur, la soumission, la victoire sur l'amour de la vie et du monde au nom de l'amour de Dieu et de ses frères. Bref, tout comme les enfants de Bethléem, il confesse

come itinerario verso la pienezza della santificazione. La non resistenza al male è un 'metodo non metodo' per rendersi accessibile a questa radicale totalità dell'esperienza di Dio, oltre ogni passionale verifica. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ¹. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ². La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ³. Ridurre il mistero dell'Essere a un "essere", sia pure illimitato, significherebbe ridurre Dio a un idolo filosofico: il peggiore idolo possibile ⁴. Il metodo 'apofatico' dei Padri è drastico: "Dio, secondo questo metodo, è sempre al di là delle figurazioni, dei concetti, del nome stesso di Dio...è l'incomprensibile, l'Abisso, la tenebra transluminosa. Allo stesso tempo, è il fondamento, il significato, l'apertura dove tutto appare immerso nella luce" ⁵. Nel linguaggio dei Padri si parla di "Dio al di là di Dio" ⁶. Tale concetto è simboleggiato dal cielo, dimora di Dio. Pertanto, la 'visione' avrà una importanza particolare nell'essere penetrati dall'intuito della pienezza divina. Sarà un via di svuotamento. Si proporrà la 'visione' come rimedio. Ciò si attuerà sia come 'visione-ascolto' liturgico, sia come 'visione contemplazione' iconica. Il rimedio 'agisce' là dove l'organismo non ha saputo 'reagire'... Perciò, ogni metodo sarà un 'lasciar agire' più che approntarsi a 'reagire'! Questa 'visione' è un linguaggio non logico ⁷. Esso permette di superare la separazione razionalmente

le Verbe Incarné "non loquendo sed moriendo"; cfr N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchatel 1963, pp. 70-71; G. P. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, (in russo), Parigi 1931, pp. 19-33.

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 151 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: " O questo o quello non è vero"; non dice nemmeno: "Né questo né quello è vero"; ma dice soltanto: "E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori alla ragione". L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10-11: «Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionnément et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet, dirait: "Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant". Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: "Toi qu'aime mon âme...". La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute parole humaine: "Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose", confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu ¹, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: "Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu." Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du cœur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les "pâturages du cœur", dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. "Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé", affirment les grands spirituels». (1) St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à αἴθειν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / Cfr C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

³ Cfr Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 134-140.

⁴ Cfr. Pierre - Yves Bourdil, *Le Dieu des philosophes*, Paris 1989 (tr. di L. De Marchi e A. Baldini, *Il Dio dei filosofi*, Roma 1992, pp. 5-7).

⁵ COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico. Dialoghi con Olivier Clément*, Brescia 1995, p. 236.

⁶ COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico. Dialoghi con Olivier Clément*, Brescia 1995, p. 133: «I Padri dicono che Dio è lo Sconosciuto, l'Inaccessibile, al di là delle nostre raffigurazioni e dei nostri concetti, al di là della parola Dio...E che se ci prosterniamo, sgomenti e trepidanti, di fronte al suo mistero, d'un tratto veniamo a scoprire l'Emanuele».

⁷ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.140: «L'art est à sa manière un langage qui diffère du langage des jugements logiques, un langage qui s'adresse non pas à l'intelligence mais au cœur, qui ne forme pas de notions nouvelles, mais crée une nouvelle vie. C'est un langage qui par sa profondeur et sa plénitude, par son efficacité et son action sur l'âme humaine, possède une puissance tout autre que celle de la pensée. Les dogmes du christianisme, on peut les revêtir de formules, en donner des notions; mais leur donner une figure, on n'y parvient que dans les images artistiques et dans la vie elle-même. Les édifices culturels, les icônes, les hymnes, les vies des saints, autant

sistematizzata tra 'sensibile' e 'non sensibile' ¹. La visione si allaccia all'ascolto liturgico grazie alla 'drammatizzazione' audiovisiva dello svolgimento ecclesiale e cosmico della gestualità celebrativa ². Si capisce allora perché l'oriente cristiano non si fidi delle strutturazioni mentali o volontaristiche come garanzia di un itinerario sicuro verso Dio nella conversione. Dalla drammatizzazione liturgica, esso si muoverà facilmente verso la contemplazione lirica. Eppure, allo stesso tempo non emerge un disprezzo per l'umano come si nota talvolta a ponente nell'ascetica iperdisciplinata. Anzi, nella prospettiva di divinizzazione si apre una fiducia quasi senza riserve per l'umanità. Per l'occidente, il peccato originario verrebbe situato in una «visione etica del male» o cioè esso consisterebbe nella ribellione dell'umanità contro Dio; l'oriente invece vede principalmente la dimensione demonica del peccato originario o cioè quest'ultimo sorge da una presenza del male prima ancora della scelta umana ³. Vi è un inganno in cui si lascia prendere l'intento umano e che causa la paralisi dell'anima e dello spirito, portando a questa 'ignoranza' o 'dimenticanza' di Dio.

NELL'ALLONTANAMENTO DA DIO, LA INDIVIDUALE RAZIONALITÀ CAPACE DI ACCEDERE ALLA VERITÀ DIVINA

d'expressions d'une dogmatique chrétienne, variant dans sa forme mais complète. Il y a bien là une doctrine de la foi, tout en lignes et en couleurs, en images et en biographies».

¹ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.142: «Cette union du sensible et du suprasensible, du divin et de l'humain, répond au besoin que l'homme ressent de s'arrêter devant une donnée concrète, devant une délivrance, même partielle, mais réellement présente. Les saints sont nécessaires à l'homme, non seulement comme intercesseurs devant Dieu, mais aussi pour appuyer notre foi à la possibilité de la rédemption et à la rectitude de notre voie. "Comme toute chose périssable", l'icône "n'est qu'une similitude", mais une similitude, une parabole, de l'éternel. Ce n'est pas impunément que les Grecs l'ont appelée eikon (les Russes disent soit ikona, d'après le grec, soit obraz, en leur langue), ce qui désigne une image transcendante, spirituelle, jamais ordinaire».

² Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 168: «À ces chants il fallait une musique adéquate. L'Orient grec l'a créée, répondant aux besoins musicaux propres à sa nation. Transposée dans la conjoncture slave, sa mélodie mélancolique, prolongée, produit un effet étrange sur la sensibilité musicale des Russes. Ceux-ci n'ont rien emprunté servilement; ils ont remanié, transformé, la musique byzantine aussi bien que la peinture des icônes et l'architecture de même origine. Dans les couvents russes, les moines originaires du pays ont composé de nouveaux modes musicaux, qui parvinrent à la célébrité et durèrent des siècles: "le mode des signes", le chant "bulgare", le chant "de Kiev" et le chant "grec". À travers tous les siècles de l'existence de l'Église russe, la production musicale n'a pas cessé d'alimenter le chant d'Église. Il y eut des périodes de déclin, alors qu'on se sentait attiré par les arts mondanisés de l'Occident, surtout de l'Italie. Mais la direction générale du développement s'est subsistée, toujours la même; à la base demeurent les anciens usages du chant ecclésiastique et les mélodies proprement russes. À la poésie et à la musique le culte orthodoxe joint comme troisième élément l'action, ce qu'en grec on appelle le drame. Les Grecs donnaient à leurs œuvres dramatiques le nom, non pas de drames, mais de tragédies (tragodia, tragos et odos, chants du bouc), par où ils en visaient les origines religieuses, dionysiaques, avec la nouvelle naissance, religieuse, intime, de quiconque participait au culte de Dionysos. Ainsi la tragédie grecque procédait de l'action religieuse et ne représentait pas des activités extérieures, lesquelles, dans la plupart des cas, se passaient derrière l'estrade, ou plus précisément étaient censées s'y passer; la tragédie représentait la formation, l'apparition de la décision intérieure qui devait provoquer l'activité extérieure correspondante».

³ A. J. Philippou, *The Mystery of Pentecost*, in (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, pp. 84–85: «Two sharply contrasting views of the problem of evil were held in the ancient Church. The one view, which originates with Tertullian and culminates in the writings of St. Augustine, may be described as the 'ethical vision of evil', and reduces sin to personal guilt. This approach concentrates its attention on the evil choice which man makes in breaking away from fellowship with God. To say that evil begins with man is to deny the biblical conception of the demonic power of evil and to assert the total depravity of man in the fall. For St. Augustine the ultimate question is not, *Quid sit malum?*, but, *Unde malum faciamus?* It is evident in the *De Ordine*, the *De Libero Arbitrio* and the *Confessiones* that the soul voluntarily turns to lesser goods when it could have willed the highest good, so that the defect in sinful man comes about through his own fault. The second view of the problem is that advanced by the Greek Fathers, and this may be described as the 'demonic structure of evil'. According to this tradition, which originates in Eastern theology with St. Irenaeus, evil is something more than man's wrong choice. Not only does this attitude attempt to explain sin in terms of man's conscience, but above all it acknowledges the paradoxical presence of evil prior to man's fall. The fundamental conviction of the Greek Fathers is that the initial act which causes the world to break loose from God was an act not of man but of the Evil One. Hence, although they speak of the rebellious participation of sinful man in the tyranny of the Devil, they will not acknowledge with St. Augustine and the Reformers the total corruption of man. At Golgotha they hear God's desperate answer to the mystery of iniquity, and in line with John XVI, 33 they write of the great victory which Christ has won over the forces of evil, a victory which blots out the charges against us (Colossians II, 13). This emphasis on the Devil as a real enemy of God led Bishop Aulén to criticize the Fathers for their 'inability to trust themselves to maintain and assert clearly both sides of the case; to assert at one and the same time that the Devil is God's enemy and that he is also the exécutant of God's judgment' ¹».

(¹ G Aulén, *Christus Victor*, New York, 1958, pp. 54–55.)

L'occidente romano ha sviluppato nel 'libero arbitrio' una capacità individuale e razionale di scoprire la via verso la 'verità' divina (base per l'avvio dell'intento cristiano di fede e di riflessione teologica sulla fede), in polemica con la Riforma d'occidente che avverte solo l'estraneità da Dio nel 'servo arbitrio'. Non è difficile trovare –da parte ortodossa– la formulazione su ciò che differenzia l'avvio dell'impresa teologica in oriente ed in occidente. Due indirizzi–chiave si confrontano: 'mistero' o 'razionalità' ¹. Questo sommario 'faccia a faccia' può sembrare troppo rapido e troppo semplicistico per rendere conto delle sfumature assai complesse presenti in ogni ambito ecclesiale. Esso racchiude –però– una chiave per comprendere le 'incomprensioni' tra occidente e oriente cristiano. Chi ha vissuto il passaggio da una impostazione 'occidentale' a quella 'orientale' sarà tanto più sensibile alla messa in questione del 'razionalismo' dell'occidente, che sembra pervadere la teologia, anche se viene sottolineato che l'oriente non si presenta in nessun modo come negando il valore della ragione e dell'intelletto in quanto tale ². Si potrebbero

¹ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in «Internet» 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html: «This question has been asked many times. Most Orthodox, in attempting to distinguish between Orthodoxy and Roman Catholicism, usually mention the Pope or Purgatory, sometimes the filioque. Historically, the differences, however, are far more numerous and quite profound. Also, in modern times, since Vatican II of thirty years ago, that major, if not tragic attempt, to "update" Roman Catholicism (e.g., the revision of canon law), the differences between Orthodoxy and the followers of the Pope have widened. In our present discussion, however, the concern will be those differences which have grown since Orthodoxy and Roman Catholicism separated almost a thousand years ago. 1. Faith and Reason. Following the Holy Fathers, Orthodoxy uses science and philosophy to defend and explain her Faith. Unlike Roman Catholicism, she does not build on the results of philosophy and science. The Church does not seek to reconcile faith and reason. She makes no effort to prove by logic or science what Christ gave His followers to believe. If physics or biology or chemistry or philosophy lends support to the teachings of the Church, she does not refuse them. However, Orthodoxy is not intimidated by man's intellectual accomplishments. She does not bow to them and change the Christian Faith to make it consistent with the results of human thought and science. St. Basil the Great advised young monks to use Greek philosophy as a bee uses the flower. Take only the "honey," ---- the truth --- which God has planted in the world to prepare men for the Coming of the Lord. For example, the Greeks had a doctrine of the Logos. The Gospel of John opens, "In the beginning was the Word (Logos, in Greek). For the pagans, the Logos was not God, as He is for Christians; rather he is a principle, a power or force by which "God: formed and governs the world. The Fathers pointed to the similarity between the Logos or Word of the Bible and the Logos of Greek philosophy as a sign of Providence. The difference between them, they attributed to the sinfulness of men and the weakness of the human intellect. They remembered the words of the Apostle Paul, "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ" (Col. 2: 8). Roman Catholicism, on the other hand, places a high value on human reason. Its history shows the consequence of that trust. For example, in the Latin Middle Ages, the 13th century, the theologian-philosopher, Thomas Aquinas, joined "Christianity" with the philosophy of Aristotle. From that period til now, the Latins have never wavered in their respect for human wisdom; and it has radically altered the theology, mysteries and institutions of the Christian religion».

² D. B. Clendenin, *A Protestant Examines Orthodoxy*, in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>: «Following the legacy of the Enlightenment, the West has enthroned reason and logic as the final arbiters of all matters of truth, so much so that it is not uncommon for scholars to speak of the autocracy of reason in Western culture. In the West, all truth claims must pass the test of rational intelligibility that is administered at the bar of reason. Many trace this orientation back to the Christian philosopher Rene Descartes (1596-1650) and his two works *Discourse on Method* (1637) and *Meditations on First Philosophy* (1641), which attempted to ground all philosophic and religious thinking in a new and solid starting point. In contrast to its enthronement of logic, the rationalistic orientation has a positive distrust of, even a disdain for, concepts like myth and mystery. The rationalist mind-set is intolerant of, embarrassed by, and condescending toward the whole category of mystery. In his perceptive study of the differences between Eastern and Western ways of thinking, Anthony Ugolnik observes that our educational training actually teaches us to distrust and eliminate mystery. Citing the anthropologist and structuralist Claude Levi-Strauss as an example of this orientation, Ugolnik points out that rationalism's precondition for all belief, its "mission in modernity," is to expunge mystery, "to make the unknown known." Levi-Strauss acknowledged that myth functions as an organizing principle for the mind, but, Ugolnik notes, he did so only in a patronizing sense; what he gave with the right hand he took away with the left. "Myth," wrote Levi-Strauss, "gives man, very importantly, the illusion that he can understand the universe and does understand the universe. It is, of course, only an illusion." [1] This "devastating qualifier" that myth (i.e., mystery) is only an illusion, Ugolnik contends, symbolizes "both the arrogance and tragedy of modern rationalism." [2] Supremely confident in its own powers, convinced of its duty to explain the inscrutable, and intolerant of mystery, rationalism typifies the mentality of many, if not most, thinkers in the West. Eastern thinkers, by contrast, begin their thinking about God with a very different mind-set. As the examples of my students Vasily and Maxim show, Eastern thinkers typically exhibit a skepticism toward Western rationalism; some have even suggested that such distrust of rationalism is endemic to Orthodoxy. Conversely, Orthodoxy fosters a positive appreciation for mystery. [3] Any number of Orthodox thinkers could be cited to verify this characterization. An anti-Western posture is particularly strong in the so called Slavophile movement. Thinkers like Alexei Khomiakov (1804-60) and Lev Shestov (1866-1938) were sharply critical of Peter the Great's Westernizing program and the concomitant influence of rationalism in particular. Shestov's rejection of rationalism was one of the most uncompromising and categorical to appear in Russian thought. He insisted that Kant's demand that theology justify itself before the bar of reason would inevitably lead to an "autocracy of reason"; reason would be the master, placing the cause of religion "in a bad way." [4] In Shestov's thought, biblical faith and

anche trovare delle formulazioni che focalizzano le differenze tra un oriente dove il mistero appare pienamente presente in tutte le dimensioni della vita ecclesiale ed un occidente maggiormente interessato alla ‘ufficializzazione’ e ‘formalizzazione’ della fede, lasciando al mistero la sfera ‘non ufficiale’ e ‘orante’ (liturgica) dell’intento ecclesiale ¹. Razionalizzazione e formalizzazione avrebbero –così– qualcosa in comune, suggerendo già una anticipata spiegazione sulla differenza tra ‘teologia formale’ in occidente e ‘teologia spirituale (o ‘mistica’)’ in oriente. L’occidente utilizzerebbe la ‘razionalità’ per meglio ‘formalizzare’ ciò che intende esprimere. Da questo punto di vista, si tratta di una scelta di linguaggio con la sua particolare articolazione. Si distingue il linguaggio emotivo della spiritualità e quello coerentemente logico della teologia e della ufficialità ecclesiastica. La ‘teologia’ e ‘la dottrina della gerarchia’ si scontreranno più facilmente perché legati ad uno stesso ‘linguaggio’: quello razionale della coerenza verificata. Sono note le differenze globali che taluni propongono come distinzione fondamentale tra occidente ed oriente: si dirà che l’occidente è più analitico, mentre l’oriente è più attirato verso la ricapitolazione di sintesi ². L’analisi potrebbe far parte, in questa prospettiva, della ‘razionalità’. Questa analisi razionale si presenta come progressiva o come sviluppo graduale delle scoperte e delle prese di coscienza. Lo sviluppo storico dei ‘dogmi’ fa parte, in occidente, di questo ‘progresso’ dell’intento dottrinale nella Chiesa ³. La storia stessa ‘analizza’ volta per volta gli aspetti della verità e ne esprime le sfaccettature. Ma questo non riguarda soltanto l’intento mentale.

philosophic reliance on logic were two very different and incompatible vantage points. Khomiakov, the chief advocate of the Slavophile movement, sees Protestantism and Catholicism as two versions of the same incipient rationalism; both are completely incompatible with Eastern Orthodoxy. In Khomiakov's thought, these two Western expressions of Christianity are rooted in the soil of rationalism and do not even deserve the appellation of faith. Orthodoxy "stands on completely different soil" and must be vigilant lest the "ruinous legacy" of Western rationalism, which contains "the embryo of death," kill the spiritual life of Eastern Christianity. Rooted in this fundamentally different perspective regarding reason and faith, Khomiakov insists that "the difference [between East and West] is so great that it is hardly possible to find one point on which they might agree." [5] It is important to note, however, that Eastern thinkers do not reject reason as a necessary component of human knowledge and experience. A reading of the *Philokalia*, the most important collection of Orthodox religious texts, will show the central role of the intellect in Eastern spirituality. While Eastern thinkers do not reject reason, they do reject what they see as the hubris of reason that now typifies Western culture. As seen from the Eastern perspective, Westerners need to move beyond their propensity to reductionistic rationalism and gain a positive appreciation for the categories of myth and mystery, categories which, the Orthodox are eager to remind us, inhere in our Christian profession and have been historically emphasized by Eastern Christendom».

(1. Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* (New York: Schocken, 1979), 17. / 2. Anthony Ugolnik, *The Illuminating Icon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 144. / 3. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism." / 4. Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6. / 5. Alexei S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69.)

¹ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 8: «Ernst Benz assert that when Adolf Harnack condemned the introduction of Greek thought into Christianity when dogmas were formulated in the early Christian centuries, judging it all a false intellectualization of the faith, he failed among other things to appreciate how closely dogma is integrated with worship in the Orthodox tradition.¹ Credal formulations are incorporated into the Liturgy and transformed into hymns of praise. Timothy Ware points out that the Nicene–Constantinopolitan Creed is used both in the Eucharistic Liturgy and the daily Compline, while the Apostles’ and Athanasian Creeds are not used just because they were not officially proclaimed as dogma by any Ecumenical Council.² The western tendency is rather to consign official teachings to separate confessional statements and to theological textbooks, while unofficial ones are used in worship».

(¹ *The Significance of the Eastern and Western Traditions for the Christian Church*, in *Orthodoxy, a Faith and Order Dialogue*, Geneva, Switzerland, World Council of Churches, «Faith and Order Paper n° 30», 1960, pp. 40–42. / ² R. Ware, *The Orthodox Church*, Pinguin Books Ltd, (Pelican Original), 1963.)

² A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, p. 61–62.)

³ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in «Internet» 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html: «2. *THE DEVELOPMENT OF DOCTRINE*. The Orthodox Church does not endorse the view that the teachings of Christ have changed from time to time; rather that Christianity has remained unaltered from the moment that the Lord delivered the Faith to the Apostles (Matt. 28: 18–20). She affirms that "the faith once delivered to the saints" (Jude 3) is now what it was in the beginning. Orthodox of the twentieth century believe precisely what was believed by Orthodox of the first, the fifth, the tenth, the fifteenth centuries. To be sure, Orthodoxy recognizes external changes (e.g., vestments of clergy, monastic habits, new feasts, canons of ecumenical and regional councils, etc.), but nothing has been added or subtracted from her Faith. The external changes have a single

DALLA RAZIONALITÀ CONCETTUALE ALLA STRUTTURAZIONE COMPATTA

Anche a livello operativo o 'pratico', questa diversificazione potrebbe avere una sua incidenza. Analitici nel particolare (individualizzando al massimo i tantissimi aspetti di una indagine mentale), si vorrà unificare nella struttura. Sintetici nella visione (in una visione di totalità), si lascerà alle strutture di diversificarsi nella gestione di ogni particolarità. Tale sembra essere la ragione di fondo della configurazione ortodossa di Chiese autocefali ¹. Sembra, d'altra parte, che il sospetto 'latino' tenda a valutare questa diversità strutturale come incoerenza, alla quale deve venire in aiuto una 'mano forte' capace di istituire la doverosa coesione ecclesiale ². Si è detto, nel prospetto introduttivo, che l'oriente cristiano non è più un fatto di pura geograficità, o meglio l'oriente non è più soltanto in "oriente". Esso è, invece, una dimensione della esperienza ecclesiale totale, da integrare e da lasciarsi esprimere nella 'cattolicità' o nella multiforme pienezza del cammino verso il Regno di Dio. Spetterà, in tal caso, all'"oriente cristiano" di de-singularizzarsi

purpose: To express that Faith under new circumstances. For example, the Bible and divine Services were translated from Hebrew and Greek into the language of new lands; or new religious customs arose to express the ethnic sensibilities of the converted peoples, etc.; nevertheless, their has always been "one faith, one Lord, one baptism" (Eph. 4: 4). The fundamental witness to the Christian Tradition is the holy Scriptures; and the supreme expositors of the Scriptures are the divinely inspired Fathers of the Church, whether the Greek Fathers or Latin Fathers, Syriac Fathers or Slavic Fathers. Their place in the Orthodox religion cannot be challenged. Their authority cannot be superseded, altered or ignored. On the other hand, Roman Catholicism, unable to show a continuity of faith and in order to justify new doctrine, erected in the last century, a theory of "doctrinal development." Following the philosophical spirit of the time (and the lead of Cardinal Henry Newman), Roman Catholic theologians began to define and teach the idea that Christ only gave us an "original deposit" of faith, a "seed," which grew and matured through the centuries. The Holy Spirit, they said, amplified the Christian Faith as the Church moved into new circumstances and acquired other needs. Consequently, Roman Catholicism, pictures its theology as growing in stages, to higher and more clearly defined levels of knowledge. The teachings of the Fathers, as important as they are, belong to a stage or level below the theology of the Latin Middle Ages (Scholasticism), and that theology lower than the new ideas which have come after it, such as Vatican II. All the stages are useful, all are resources; and the theologian may appeal to the Fathers, for example, but they may also be contradicted by something else, something higher or newer. On this basis, theories such as the dogmas of "papal infallibility" and "the immaculate conception" of the Virgin Mary (about which we will say more) are justifiably presented to the Faithful as necessary to their salvation. In any case, the truth of these dogmas have always belonged to the Christian Tradition. They have been present from the beginning of that Tradition as "hints," seeds that only waited for the right time to bloom».

¹ Cfr A. Joos, *L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiales d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in «Irénikon», 1971 n° 1, pp. 23-24: «UN POINT DE VUE SUR L'ÉGLISE LOCALE EXPRIMÉ DANS LA VIE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE ¹ 1. Les récentes décisions du patriarcat de Moscou, par rapport à l'a autocéphalie «de l'Église orthodoxe»- anciennement fondée par la mission russe aux États-Unis - et concernant «l'autonomie» de l'Église orthodoxe fondée par la mission russe au Japon, offrent une intéressante documentation sur le concept, le sens et les implications de ces deux termes dans l'idée de l'Église orthodoxe russe. Les clarifications données dans le concret et dans les accords pratiques expriment une conception particulière de l'Église locale, dont les appellations d'«autocéphalie» et d'«autonomie» indiquent les deux degrés consécutifs. Il va sans dire que l'article se limite à décrire le point de vue actuel du patriarcat de Moscou sans vouloir faire la synthèse de la tradition orientale dans sa totalité et sa pluralité. I. Introduction. A. PRINCIPE GÉNÉRAL. La reconnaissance canonique de l'autocéphalie et de l'autonomie ecclésiales sont deux actes hiérarchiques souverains, de la compétence d'une Église locale orthodoxe, concernant une partie de sa propre communauté ². Les deux termes indiquent le mode respectif d'autogestion interne des Églises locales reconnues telles. La distinction entre les deux phases s'exprime de la manière suivante: 1° l'Église autocéphale devient une Église-soeur de l'Église qui lui confère l'autocéphalie ³. 2° L'Église autonome garde par contre plus de liens de référence filiale envers l'Église-mère ⁴. B. ÉLÉMENTS ÉCCLÉSIOLOGIQUES A LA BASE DE CES DISPOSITIONS CANONIQUES. La structure canonique de l'Église orthodoxe s'inspire de la doctrine théologique de la tradition orthodoxe professant ((le ferme principe de l'unité d'autorité ecclésiale et de l'unité du gouvernement local ⁵».

(¹ L'article se limite à faire connaître la récente documentation publiée par le patriarcat de Moscou. Les deux sources qui transmettent les documents sont: le Journal du Patriarcat de Moscou ŽMP et le bulletin d'information (en russe), qui sera abrégé en IB. / ² Ce principe de base apparaît comme fondamental dans les documents du patriarcat de Moscou. « L'instauration canonique de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe d'Amérique est réalisée par la sainte Église orthodoxe russe dans la mesure où l'autocéphalie légitime ne peut être reçue que par le pouvoir ecclésial légitime ». IB, 1970, n° 7, p. 2 (Lettre du patriarche Alexis au patriarche Athénagoras); n° 3, p. 4 (Lettre du patriarche Alexis au patriarche Athénagoras); ŽMP, 1970, n° 5, Séance du St-Synode, 10 avril 1970, p. 19, IB, 1970, n° 6 (Lettre du locum tenens Pimen au patriarche Athénagoras, en date du 11 août 1970), pp. 4-16. / ³ Voir le Tomos de promulgation d'autocéphalie en faveur de la métropole russe-orthodoxe gréco-catholique d'Amérique, IB, n° 5, 1970, pp. 1-7. / ⁴ Voir le Tomos de promulgation d'autonomie en faveur de l'Église orthodoxe du Japon: ŽMP, n° 5, 1970, pp. 8-II; IB, n° 3, 1970, Tomos. / ⁵ Voir: Lettre de SS. Alexis à SS. Athénagoras: IB, n° 3, 1970, p. 5; ŽMP, n° 4, 1970, p. 8.)

² S. Manna, *Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del patriarca Giuseppe Valerga*, (Tesi di laurea), Roma 1969, p. 344, cfr J. Duval, *Allocution à l'occasion de la visite du Patriarche à l'assemblée des évêques de France.*, in ASSEMBLEE PLENIERE DES EVEQUES DE FRANCE, *Vers l'an 2000. Lourdes 1995*, Paris 1996, pp. 23-24.

o di superare la sua tendenza al particolarismo pratico nel ripiegamento su se stesso ¹ ed incomberà all'"occidente cristiano" di superare la sua endemica inclinazione a prevalere (sia nella versione occidentale 'britannica', sia in quella 'germanica'), nell'assorbimento pratico di tutti i valori sotto una sua ben congeniata gestione o nel più problematico assorbimento poggiato sulla sottomissione delle razze 'inferiori' da tenere a bada ². Questa massima coerenza formale, o strutturale, o ufficiale, o teologica ha creato –però– un'altro tipo di confronto: quello tra teologia anti–spirituale e spiritualità anti–teologica, chiaramente percepibile persino nella Riforma d'occidente dove l'intento 'formale', 'strutturale' ed 'ufficiale' scomparve. Rimase –comunque– quello teologico di fronte a quello spirituale ³.

DE-RAZIONALIZZARE TRAMITE L'"INTENERIMENTO EVANGELICO"

L'intento orientale ha sviluppato un approccio specifico per superare le strettoie della razionalità, particolarmente nella meditazione slava orientale ortodossa. Si tratta dell'intenerimento dello spirito, o del passaggio alla fede tramite l'esperienza del 'crollo' interiore delle capacità mentali, di fronte alla sconvolgente compassione divina dalla quale ci si lascia travolgere. Si tratta dell'умиление. Nell'"umilenie" l'individuo ripiegato su se stesso si 'scioglie', come si scioglie la sua razionalità. Questo sciogliersi corrisponde alla sorgente più originale ed originaria della inculturazione russa cristiana: l'intenerimento evangelico verso tutto ciò che esiste ⁴! La penetrazione non traumatica del messaggio porterà a concepire la conversione non come una

¹ Вл. Сольев / Vl. Solov'ev, *Великий спор и християнска политка* / *La grande controversie et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 72 / p. 120.

² Вл. Сольев / Vl. Solov'ev, *Великий спор и християнска политка* / *La grande controversie et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 5 / pp. 18–19.

³ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 9: «In Protestantism we have had both deep piety and profound learning, and sometimes they have been impressively combined in one person. In general, however, I think it is undeniable that the two things have tended to be separated. No doubt this is largely due to the influence of pietism, which originated in Europe as a reaction against a dry, rationalistic scholasticism in the Churches. In America it took root in Protestantism in the revivalistic movements of the eighteenth and nineteenth centuries, and received added impetus from certain elements in American culture. There is a strong tendency, consequently, for piety to be anti–theological and anti–intellectual. Some of us who are concerned with the theological side of things are tempted in turn to over–react against this sort of pietism and to stress theological and academic considerations at some cost to devotion. I do not know exactly how we might apply any lessons learned from Orthodoxy to our problem, but it is highly instructive for us to see that the sort of tension under which we sometimes labour has perhaps been more largely resolved by other Christians. We need not accept such a tension as inevitable ¹».

(¹ I am sure that some of my colleagues would protest that I am projecting my own problem on to them, and no doubt they would be right. Nevertheless, I think the difficulty does exist in Protestantism as a whole.)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 288 / p. 347: «Soltanto il cristianesimo ha suscitato questo innamoramento fino allora sconosciuto e inferto al cuore la ferita dell'amorevole compassione di tutto quanto esiste. Se intendiamo per senso della natura il rapporto verso la natura stessa e non verso le sue forme, se vi vediamo qualcosa di più che un semplice dilettarsi esteriore, estetico–soggettivo delle «bellezze naturali», esso è interamente cristiano e decisamente impensabile fuori del cristianesimo, ¹ perché presuppone il senso della realtà del creato. Questo senso della natura nasceva e nasce non nell'anima dei «moderati», degli omoiusiani protestanti e razionalizzanti che peccano di raziocinio, ma bensì negli asceti, in coloro che imbrigliano il raziocinio, negli eroi dell'ascetismo, nei seguaci della omousia».

(¹ Koževnikov cit., pp. 96–97. Vi leggiamo anche le citazioni seguenti: «Tutta l'antichità non conosceva il piacere della natura (Gervinus, *Literaturgeschichte*, I, p. 124); «I padri della Chiesa decisero per primi di mettere la natura al di sopra dell'arte» (Humboldt, *Kosmos*, 30); «Gli antichi sentivano plasticamente, il mondo cristiano sente pittoricamente... Presso i Greci il senso della natura non arrivava a percepire la correlazione delle cose che le collega in un tutto organico, ma invece si aggrappava a qualche particolare per elaborarlo nei particolari a somiglianza di questa o quella caratteristica umana o per personificarlo in una figura umana» (Carrière, *Iskustvo*, II, pp. 276–277, nella trad. russa). Allo stesso modo la pensa Schnase (*Geschichte d. bildenden Künsten*, II, p. 129 e s.): «Dipingendo le scene della natura, i poeti classici si occupavano esclusivamente della descrizione dell'aspetto esteriore e anche di questo solo nelle linee generali; per questa ragione non rileviamo in loro nemmeno tracce di quella profonda comprensione della vita interiore della natura, come la esprime ad esempio Shelley...»; «Nonostante la difesa appassionata degli ammiratori del classicismo, coloro che hanno studiato l'interesse degli antichi per la natura sono in maggioranza propensi a credere che se al mondo antico il senso della natura non era del tutto estraneo, perlomeno non era così congenito come alla società nuova... Non c'è motivo di credere che un popolo dotato di così ricca fantasia come quello greco, fosse assolutamente indifferente per la natura che lo circondava; eppure la civiltà greca fin dai tempi più antichi si andò formando in maniera tale che il suo senso della natura non poté essere particolarmente forte... I raffronti più ampi mostrano facilmente come il mondo classico

'distruzione del vecchio' ed una 'ricostruzione del nuovo', ma come una "de-aggressivizzazione" di tutto ciò che rimaneva impermeabile alla fede, cioè della 'durezza del cuore': essa viene chiamata "umilien" o "intenerimento evangelico" ¹. È una 'conversione senza disperazione' ². Questo intenerimento assume una dimensione 'cosmica', dato che esso è una riconciliazione con tutta la dinamica di vita universale ³. Ogni risentimento scompare ⁴. Ognuno si sente colpevole verso tutti

preferisse concentrarsi nello studio dell'uomo piuttosto che della natura; quanto brevi e povere ne sono presso i poeti greci le descrizioni, se confrontate con le loro rappresentazioni della vita umana! Come è magnifico nell'antichità lo sviluppo delle arti plastiche che pienamente corrispondono all'amore degli antichi per l'umanità, mentre in genere il paesaggio non era conosciuto né ai Greci né ai Romani. Quando gli antichi per ragioni d'estetica, e addirittura di scienza, si volgevano alla natura, anzitutto si facevano premura di cercare in essa il riflesso dell'ideale umano preferito; continuamente si sforzavano non tanto di studiare la vita autonoma della natura quanto la sua analogia e il suo nesso con loro stessi. Adorando tutto ciò che era plastico, il pensiero antico, anche studiando la natura, concentrava la propria attenzione sui fenomeni di particolare rilievo, che particolarmente colpivano con l'aspetto esteriore. Ciò che soprattutto interessa nella natura non solo gli antichi poeti ma anche gli antichi scienziati è il grandioso, il tragico, in una parola ciò che soprattutto ricorda le passioni umane. Invece le forze segrete e non subito afferrabili, la vita intima e le trasformazioni della materia sono cose quasi incomprensibili per gli antichi e non li interessano neppure... Gli antichi si interessavano troppo poco della natura e anzi la contemplavano da un punto di vista assolutamente errato: in primo luogo si sforzavano di metterne i fenomeni in un nesso artificioso con gli ideali umani e perciò cadevano continuamente in errore, in secondo luogo raccoglievano solo i fatti più grossi ed evidenti e così si abituarono a trascurare lo studio delle forze intime della natura per rivolgere l'attenzione solo al suo aspetto esteriore... I dotti greci e romani rilevavano con cura i fenomeni che apparivano rari, quasi miracolosi, e guardavano con disprezzo ai fatti fisici di tutti i giorni: per esempio li interessava molto il settore della meteorologia, mentre quasi non si degnavano di attendere ai fenomeni meno clamorosi della luce, del suono e simili. Allo stesso modo gli antichi botanici e zoologi raccoglievano centinaia di aneddoti sulle piante e gli animali mostruosi dei paesi lontani e non avevano quasi idea della fauna e flora patrie». Contrariamente a quanto detto finora, c'è chi tenta di attribuire il senso della natura proprio agli antichi, facendo per esempio il nome di Plinio, mentre il cristianesimo avrebbe sradicato la concezione romantica della natura (D.S. Merežkovskij, *Večnye sputniki*, Pietroburgo 1899, ed. 2, pp. 102-103, «Plinio il Minore»).

¹ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 74-75.

² L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 29: «Il est certain que l'attendrissement, accordé comme un don, est un bien qu'il faut souhaiter et désirer dans toutes les circonstances de la vie. «Seigneur, accordez-moi les larmes et l'attendrissement», lisons-nous dans la prière du soir de saint Jean Chrysostome. Mais l'état de béatitude peut-il servir de fin aux actions humaines, peut-il être un objet de recherche et d'acquisition? En d'autres termes, est-il possible de fonder une norme de conduite sur le fait mystique et métaphysique, de lui faire prendre la forme d'un impératif? Dostoevsky paraît donner à cette question une réponse affirmative: «Prosterne-toi avec amour et baise la terre», enseigne le père Zossima. «Baise la terre et aime-la inlassablement, insatiatement aime tous et tout, recherche ce ravissement et cette extase. Arrose la terre de larmes d'allégresse et aime ces larmes. Ne rougis pas de cette extase, chéris-la, au contraire, car elle est un grand don de Dieu, qui n'est accordé qu'à un petit nombre, aux élus» (*Les Frères Karamazov*, VI-III)».

³ Archimandrita Spiridione, *Le mie missioni in Siberia*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 141: «Il detenuto nascose il volto dietro il suo Vangelo e si mise a piangere. «Qual è, di solito, il tuo stato d'animo?» «Padre, vorrei amare tutti gli uomini, vorrei perdonarli per tutto, soffrire eternamente per tutti gli uomini. Io credo, padre, che questo mi è stato dato dalla preghiera che mi ha rigenerato, perché quando ero in libertà, non ero così». «Qualche volta sei triste?» «No, mai. Quando la coscienza è pura davanti a Dio, il raggio della gioia non si spegne nel cuore. Adesso, oltre al *Padre nostro*, recito mentalmente ogni martedì della settimana: Dio mio, voi siete mio ed io sono vostro, salvatemi! Padre, non mi sarei mai aperto con lei, se lei non mi avesse toccato il cuore con le sue prediche. Agiscono molto sulle nostre anime. Non è senza ragione che tutti i detenuti vi amano. Hanno intenzione di offrirvi un omaggio ed una immagine. Vi seguirebbero dove voi volete, anche in mezzo alle fiamme. Anch'io, padre, le voglio bene. Ho ancora una richiesta da farle. Mi confessi e mi dia la comunione. Non mi sono ancora mai comunicato in vita mia». «Forse vuole, figlio, che le dia anche la confermazione?». «Va bene, le sarei molto riconoscente»».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / I fratelli Karamazov, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 354-355 (Т. I) / pp. 383-384 (V. I): «Era tutto mutato spiritualmente: oh, la meravigliosa trasformazione, iniziata in lui d'improvviso! Entra in camera sua la vecchia balia: -Se permetti, tesoro, accendo anche qui la tua lampadetta dinanzi all'icona -. Ed era una cosa, questa, che lui finora non aveva permesso mai, tanto che arrivava al punto di soffiarci sopra. -Accendi, cara, accendi pure: sono stato un mostro io, a proibirvelo finora. Tu accendendo la lampada pregherai Iddio, e io pregherò a mia volta rallegrando mi della tua presenza. Così a un solo Iddio pregheremo insieme-. Ci sembravano strane parole come queste, e la mamma, ritirandosi di là, piangeva senza cessa: solo quando entrava da lui si rasciugava gli occhi, e prendeva un aspetto lieto. -Mamma, non piangere, tesoro mio, -le diceva, Cmi resta ancora tanto da vivere, tanto da far festa con voi, e la vita, la vita è così festosa, così gioconda! -Ah, caro, ma che festa può esserci per te, se la notte bruci di febbre e continui a tossire, da sembrare che il petto stia lì lì per spezzarsi! -Mamma, - le rispondeva, -non piangere, la vita è un paradiso, e tutti siamo in un paradiso, ma non vogliamo riconoscerlo: ché se avessimo volontà di riconoscerlo, domani stesso s'instaurerebbe in tutto il mondo il paradiso-. E tutti rimanevano stupefatti delle parole di lui, tanto era strano il modo, tanta era la sicurezza con cui parlava: si commovevano e piangevano. Veniva a trovarsi qualche conoscente: -Miei cari, -diceva loro-, amici miei, ma che cosa ho fatto per meritarmi che voi mi amaste? per qual motivo, così come sono, mi amate, e come mai, fino ad oggi, io non l'ho riconosciuto, non l'ho apprezzato? - Alle persone di servizio, che venivano in camera sua, diceva ogni momento: -Miei cari, amici miei, perché voi mi fate questi servizi: come se poi io meritassi d'esser servito? Se Dio mi commiserasse e mi lasciasse in vita, mi metterei io per primo a servirvi, giacché tutti sono obbligati a servirsi l'un l'altro. -Mamma, a sentir così, scrollava la testa: -Amore mio caro, è il male che ti fa dire così! -Mamma, gioia mia, -rispondeva lui, C non può darsi che non esistano servi e padroni, ma lasciate che anch'io sia servo dei servi miei, né più né meno che essi son servi a me».

1. Il 'crollo umano' lascia esausti buoni o cattivi, assassini o virtuosi, affinché possa manifestarsi una trasfigurata consapevolezza ². La 'vittoria individuale sul Male' (con particolare riferimento agli idoli e culti precristiani) e la contrapposizione alle politiche ispirate da essi (poteri e regni non integrati nell'ambito cristiano) non si presentano come chiave di "perfezione". La santità è un dono compassionevole per la comunità, non un efficace gioco di meriti individualissimi. L'intenerimento 'apofatico' si estende a tutta la 'natura', cioè a tutto l'universo: particolare sensibilità spirituale cristiana che coinvolge nella conversione tutti gli esseri e tutte le cose. Le sorgenti della meditazione sofiana appaiono così dalle origini stesse della inculturazione cristiana russa. Si tratta, qui, di un 'innamoramento' di tutti e di tutto, come l'amore che rimane incantato di chi è l'altra(o), ma senza lasciarlo(a) tale quale era 'prima' e senza rimanere se stessi come si era 'prima' ³. L'"umilenie" dell'intuito cristiano russo consiste anch'esso nella 'de-singularizzazione' ad oltranza e nella 'de-possessione' del 'proprio io innalzato a protagonismo'. Nella compassione scompare l'illusione di diventare protagonisti di una 'lotta per la verità', vivendo il "crollo" della propria personalità nella commozione per tanta immeritata grazia da Dio. Nella 'compassione' si

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 355 (Т. I) / pp. 384–385 (V. I): «Еррoи voglio dirti un'altra cosa, mamma: che ognuno di noi, di fronte a tutti, è di tutto colpevole: e io più d'ogni altro --. Alla mamma veniva fatto perfino di sorridere: piangeva e intanto sorrideva. «Ma come vuoi essere tu --gli diceva-- più d'ogni altro colpevole di fronte a tutti? Ci son tanti omicidi, briganti: e tu che fallo hai potuto mai compiere, per accusarti più colpevole d'ogni altro?» «Mamma, gocciolina di sangue mio, --le diceva (aveva preso l'abitudine di dire di queste parole tenere, inusitate)--, cara la mia gocciolina di sangue, felicità mia, sappi che in verità ciascuno di fronte a tutti è per tutti e di tutto colpevole. Non so bene come spiegarti questo, ma sento, fino a soffrire, che così è. E come abbiám fatto a vivere, a inquietarci e a non comprenderne nulla, finora?». Così egli veniva riscotendosi dal sonno, di giorno in giorno pervaso sempre più a fondo dalla commozione e dalla gioia, e sempre più palpitante d'amore».

² L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 25: «Le miracle s'est accompli: Raskolnikof et Aliocha, indépendamment de leurs mérites réciproques et de leur degré de perfection spirituelle, sont tous deux «en état de grâce». De quelle façon cet état se manifeste-t-il en eux et comment s'exprime-t-il au dehors? Faisons appel aux textes, une fois de plus. Le signe extérieur du miracle est un effondrement (Raskolnikof ne s'est pas seulement écroulé sur le sol, il s'est prosterné aux pieds de Sonia. Il n'en résulte pas de différence fondamentale car Sonia se transforme en une sorte de pont jeté entre l'âme fermée de Raskolnikof et l'univers, et devient pour lui le symbole du cosmos, c'est-à-dire la terre. Elle lui avait enseigné déjà à Saint-Petersbourg: «Lève-toi! Va tout de suite, à l'instant même, place-toi à un carrefour, prosterne-toi, baise tout d'abord la terre que tu as souillée, ensuite, prosterne-toi vers les quatre coins du monde et dis tout haut, devant tous: «J'ai tué». Alors Dieu te rendra la vie». (*Crime et Chatiment*, V-IV). Après avoir longtemps lutté avec lui-même, Raskolnikof suit son conseil: «Il se laissa choir. Agenouillé au milieu de la place, il se prosterna jusqu'à terre et baisa le sol fangeux avec transport, avec bonheur» (VI-VIII). Mais, malgré une illumination passagère, le miracle de la transfiguration ne s'est pas accompli en lui, ce jour-là; il est revenu à son isolement spirituel, à sa solitude aigrie. Il s'est prosterné, il a baisé le sol, il a donné un gage, il s'est fiancé à la terre, mais le mystère de leur mariage ne s'est pas encore accompli. C'est au bain seulement que son âme va s'évader du cachot de sa solitude et s'unir à celle qui est sa vie, son uniers, sa terre): pour Raskolnikof, «quelque chose le saisit et le jeta aux pieds» (de Sonia); quant à Aliocha, «soudain, comme fauché, il s'écroula». L'écroulement, l'attraction du sol, l'établissement de liens éternels avec la terre, à l'instant même où l'âme parvient à l'apogée de sa béatitude, caractérisent toute la mystique de Dostoievsky, si différente du «ravissement» où l'homme s'arrache à la terre pour ne vivre qu'au ciel et par le ciel. [«Je connais un homme en Christ, qui fut ravi jusqu'au troisième ciel, il y a plus de quatorze ans (si ce fut en corps, je ne sais; si ce fut sans son corps; je ne sais; Dieu le sait). Et je sais que cet homme (si ce fut en son corps, ou si ce fut sans son corps, je ne sais, Dieu le sait) fut ravi dans le paradis, et y entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas possible à l'homme d'exprimer». (II Cor. 12: 2-4)].».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 91–92 / p. 133: «La natura metafisica dell'amore sta nel superamento translogico dell'autoidentità io – io e nell'uscita da sé. Questo avviene confluendo nell'altro, quando si riversa nell'altro la forza divina che spezza i ceppi dell'aseità umana finita. Allora l'io nell'altro, nel non io, diviene consustanziale all'altro (omoúsios) e non semplicemente simile all'altro (omoiúsios), come richiede il moralismo, che è uno sforzo futile e demente dell'amore umano extradivino. L'io, elevandosi sopra la legge vuota e senza contenuto dell'identità e identificandosi con ciascun fratello, si fa liberamente non io, o, come dicono gli inni liturgici, «vuota se stesso», «si esaurisce», «si impoverisce», «si abbassa» (cfr. Fil. 2, 7)¹ cioè si priva dei propri attributi che gli sono necessariamente dati e delle leggi naturali dell'attività intedel proprio essere e volontariamente si sottomette a una impostazione nuova per includere il proprio io nell'io dell'altro essere, il quale è per lui non io. Così l'impersonale non io diventa persona un altro io, cioè Tu. Con questo svuotamento di sé, kenosis dell'io, si ripristina l'io nella norma dell'essere che gli è propria, norma ormai non più semplicemente data ma giustificata, non semplicemente presente in un certo momento e in un certo luogo ma dotata di valore universale ed eterno».

¹ Sul concetto di «umiliazione» nel suo significato teologico specifico applicato a Gesù Cristo, cfr.: M.(M.) Tareev, *Umilenie Gospoda našego Iisusa Christa*, Mosca, pp. IX – 192 – II (con una bibliografia sulla questione), *Uničizenie Christa (Osnovy Christianstva)*, vol. I, ed. 2, Sergiev Posad 1908, pp. 7–134). Lo stesso del precedente, ma in parte semplificato e in parte completato; A. Čekanovskij, *K ujasneniju učeniija o samouničiženii Gospoda našego Iisusa Christa (izloženie i kritičeskij razbor kenotičeskich teorij o lice Iisusa Christa)*, Kiev 1910, pp. 220.)

supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ¹. Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione' ², e la via dell'unità divino-umana nello 'stile' insiemizzante che porta al pieno compimento della scommessa antinomica di Saggezza. Nel mistero della sua 'de-individualizzazione', Dio sembra quasi svanire, lasciando all'universo persino la possibilità di esaltarsi e di idolatrarsi nella sua totalità, nella sua personalità sofianica (vedere infra). Sia la chiave della divinizzazione, sia la sua concretizzazione esperienziale come 'umilienie' prospettano questa non conflittualità fondamentale tra Dio ed universo umano. Il 'mistero dello scioglimento interiore' ci rinvia alla vita divina stessa. Non si tratta di una 'umiliazione umana' dovuta alle conseguenze del peccato originale. Tutta la dinamica cristiana orientale insisterà particolarmente su questa de-possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito. Si capisce, in questa prospettiva, come abbia potuto verificarsi la svista che assimila al 'primo' ogni 'potere' e 'gloria', confondendo unità ed accentramento uniforme nella 'superiorità'. Si può anche capire perché spesso il 'primo' viene presentato in termini 'eroici'! Ecco la miopia della individualizzazione. L'individualità appare come una 'spazializzazione' riduttiva o meglio una "cutanizzazione" di tutta l'esperienza? Ma come rendere 'a modo di sintesi' quel livello dell'esperienza che si chiama 'spazio'? Si evocherà come 'esteriorità dell'esperienza umana' ³.

¹ T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (cfr p. 167): «La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una speciale nota caratteristica: «la compassione con quelli che soffrono. [...] Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza» ¹. «La vita eterna del mondo – scrive E. Trubeckoj – si realizza mediante la morte delle sue forme temporali; il raggiungimento del senso assoluto si prepara mediante la distruzione di tutto ciò che ha senso parziale e doppio» ², «Il russo – scrive I. Kologrivov – è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrandogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza» ³.

(¹ N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, p. 89. / ² *I grandi mistici russi*, Roma 1977, p. 351. / ³ *I santi russi*, Milano 1977, p. 12. / A Jelčaninov, *Diario*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, p. 167: «Perché la fede è difficile? Prima della caduta l'uomo conosceva. Il peccato ha nascosto Dio davanti ai suoi occhi, e la fede è la penetrazione di questo velo di peccato che ci separa da Dio. La mancanza di compassione, di misericordia da parte nostra per gli altri uomini, è un velo impenetrabile fra noi e Dio, come se noi avessimo coperto una pianta con un cappuccio nero e poi ci lamentassimo che essa è morta a causa della mancanza di luce».)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 289-290 / 348-349: «Ciò che trasforma Dio in demonio è l'egoismo divino; invece l'idea cristiana di Dio come Amore Sussistente, Amore internato in Se stesso, e quindi esternato fuori di Sé, è stata la prima a fornire la base per riconoscere alla creatura l'autonomia e quindi la sua responsabilità morale davanti a Dio. Lo stesso vale per l'idea dell'umiltà di Dio, dell'auto-umiliazione di Dio manifestatasi per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere autonomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo leggi proprie, e quindi nel volontario auto-limitarsi di Dio. Nel mondo antico non poteva esistere l'idea della responsabilità morale della creatura davanti a Dio, perché non esisteva l'idea della libertà della creatura. Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (Fil. 2, 6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, ¹ non infrange il corso del mondo, non sorprende il mondo con il fulmine e non lo stordisce con il tuono come pensavano i pagani (basti ricordare il mito di Giove e Semele); invece si limita ad accendervi una modesta luce attirando a Sé la sua creatura peccatrice e sfinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figlio prodigo. E l'umanità è a capo del creato, ne è responsabile davanti a Dio, come l'uomo è responsabile per l'uomo».

(¹ «Il Signore nutre pieno rispetto verso la natura da Lui creata e le sue leggi come prodotti della sua stessa provvidenza infinitamente perfetta. Perciò Egli compie la sua volontà di sollevarla attraverso la natura e le leggi di questa, per esempio quando castiga o beneficia gli uomini. Perciò non esigere miracoli da Lui, senza estrema necessità» (P. Giovanni di Kronstadt cit., p. 667).)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 595-596 / p. 654: «Nello spazio, che racchiude tutto ciò che è esteriore e perciò lo sottopone alla sua propria natura, noi distinguiamo tre dimensioni. Naturalmente possiamo con una logica astratta parlare di spazio di n-dimensioni, ¹ studiarlo e poi applicare i teoremi risultanti alla meccanica, alla fisica e agli altri settori della scienza.² Tuttavia il concetto dello spazio n-dimensionale e il dato dello spazio tri-dimensionale non si possono paragonare a vicenda e non si può trattarne come di qualcosa dello stesso genere. Anche se si possono elaborare e saranno elaborate le appercezioni dello spazio n-dimensionale, tra il mezzo tridimensionale naturale e a tutto comune e il concetto sofisticato e puramente ideale degli altri spazi resta sempre un abisso. La realtà spaziale con cui abbiamo da fare è tridimensionale e tutto ciò che è nello spazio è a sua volta tridimensionale. Tutti i tentativi, numerosi e tenaci, ³ di dedurre la tridimensionalità del nostro spazio non hanno dato nessun risultato e basta uno sguardo fugace per convincersi che dimostrano la tridimensionalità dello spazio solo presupponendola».

(¹ Senza appesantire il presente libro con una bibliografia su questo argomento, ritengo mio dovere accennare a un libro, assolutamente degno dell'attenzione degli storici, di un pensatore riccamente dotato e poliedrico, morto prematuramente, alludo a N.(A.) Gulak (Artemovskij), *Opyt geometrii o cetycech izmerenijach; Geometrija sistematicheskaja*, Tiflis 1877, p. 150. / ² René De Saussure, *Théorie des phénomènes physiques et chimiques*, in «Archives des sciences physiques et naturelles», nn. 1, 2, 1891; L. Königsberger, *Die Prinzipien der Mechanik*, 1901 (Una meccanica dello spazio pluridimensionale). / ³ Li hanno compiuti gli idealisti tedeschi Fichte, Schelling e Hegel. Cfr.

Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo 'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione di un certo tipo imposta come risposta ultimativa ed assoluta. L'intenerimento divino esemplifica in Cristo la via della non conflittualità divino-umana verso un riconciliazione ultima che Dio stesso non predetermina. Tutta la difficoltà antropologica riguardo alla 'persona' si riassume spesso nel fatto di parlare della 'centralità della persona' senza precisare che ciò non significa 'centralità dell'individuo' ¹. Varie affermazioni slave orientali su Cristo potrebbero essere fraintese riguardo alla rilevanza di Cristo per l'umanità ². Cristo sarà un individuo 'esclusivamente unico'? I profili (dalla più arcaica mitologia) di tali individui sono noti: "gli eroi" di tutti i tempi. Da Omero a Tolstoj, gli 'eroi' hanno servito a fare apparire come 'quasi divino' ciò che era soltanto prepotentemente umano: così si potrebbe intuire il sospetto slavo orientale e sofiano sulle individualità eccezionali.

NON TRASCURARE IL DIVINO O NON TRASCURARE L'UMANO: A VOLER ESSERE TROPPO ANALITICO, CI SI RINCHIUDE NEL DUALISMO

Mettendo avanti la chiave 'razionale' o quella del 'mistero', l'intento di fondo che vi si possa discernere sembra comunque orientato a prendere in considerazione la possibilità di un rapporto effettivo tra il divino e l'umano. Ma, focalizzando tutto sul mistero, non si perde –forse– di vista la consistenza coerente dell'universo umano stesso nella sua specificità? Puntando tutto

anche R.H. LOTZE, *Syst. d. Philos.* Thl. II. Metaphysik 1879; *Grundzüge d. Metaphysik*, ed. 2, Lipsia 1887; G. Teichmüller, *Deystvitel'nyj i kazusciisja mir*, trad. dal tedesco di E. Krasnikov Kazan' 1913, 1. II, c. I. Estremamente caratteristica l'impotenza di razionalizzare la tridimensionalità in P.N. STRACHOV, *Mir kak celoe*, Pietroburgo 1872, p. 346. La più recente impostazione delle dimensionalità dello spazio è legata al cosiddetto «principio della relatività»; cfr. G. Minkovskij, *Prostranstvo i vremja*, Per. I.V. Jasunskij, Pietroburgo 1911: «Physice».)

¹ T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, pp. 19–20: «La pensée russe, affirme Zen'kovski dans les premières pages de son livre sur l'histoire de la philosophie ¹ est "anthropocentrique". Ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est l'homme, sa destinée, son évolution. C'est du point de vue de l'homme que certains grands auteurs ont traité les problèmes philosophico-religieux: Skovoroda ², Tchaadaev ³, Belinski ⁴, Nesmelov ⁵, Chestov ⁶, et beaucoup d'autres. On trouve cette même attitude dans la littérature. Dans la poésie de Tioutchev, par exemple, Soloviev discerne cette même préoccupation pour l'homme ⁷. Cependant, la problématique de l'homme n'est nulle part traitée avec autant de profondeur que chez Dostoïevski. "C'est en l'homme qu'est enfermé l'énigme de l'univers, et résoudre la question de l'homme, c'est résoudre la question de Dieu" ⁸. C'est pourquoi il reproche aux intellectuels abstraits de produire des idées impersonnelles, leur faisant ces reproches: "Vous êtes contre la vie. Vous imposez à la vie vos abstractions. Vous êtes des théoriciens, vous n'avez pas de sol sous les pieds. Avant tout, il faut devenir quelqu'un, s'incarner, devenir soi-même, une personne. Mais vous êtes des ombres, un rien un rêve, on voit à travers vous" ⁹. Chez plusieurs penseurs, cet intérêt anthropologique exprime souvent une "conversion" de leur pensée de la philosophie hégélienne à la réalité concrète. Ils vont jusqu'à affirmer qu'une semblable conversion attend encore certains chrétiens. Ils accusent le christianisme historique d'avoir succombé à la tentation de "l'abstractisme", qui est contre la vérité de l'incarnation. "Le résultat d'une telle religion, constate V. Rozanov, c'est l'immolation volontaire des « vieux croyants » qui se brûlent eux-mêmes ou se font enterrer vifs au nom d'une « règle »¹⁰».

(¹ V. V. Zen'kovskij, *Istorija ruskoj filosofii*, Paris, 1948–50, vol. I, pp. 19 sv.; cf. vol. II, p. 469: *Antropologija* (Index). / ² *Ibid.* I, p. 72. / ³ *Ibid.* I, p. 167. / ⁴ *Ibid.* I, p. 266. / ⁵ V. I. Nesmelov, *Nauka o čeloveke*, 3e éd., Kazan', 1905. / ⁶ L. Šestov, *Skovannyj Parmenid. Ob istocvnikach metafiziceskich istin*, Paris, s. d. (YMCA-Press). / ⁷ V. Soloviev, *Socvnenija*, Bruxelles, 1977 sv., vol. VII, pp. 117–134. / ⁸ P. Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192. / ⁹ *Ibid.* / ¹⁰ Cf. P. Leskovec, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Roma 1958, pp.218 sv. C'est arrivé en 1895 près de Tiraspol, où les "vieux croyants" craignaient le recensement national, car ils y voyaient l'œuvre de l'Antéchrist. Cf. N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, 1954, p. 359.)

² Cfr le affermazioni sulla centralità di Cristo, in T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, pp. 21–22: «L'originalité russe apparaît cependant plus manifeste si l'on considère la même relation gnoséologique du point de vue opposé: non seulement on affirme la connaissance de Dieu à partir de l'homme, mais aussi la connaissance de l'homme à partir de Dieu. Les Russes sont bien conscients que l'homme n'est pas "connu", mais "inconnu", un mystère. Qui pourra résoudre tous les problèmes que l'être humain, essentiellement antinomique, "pose" ? Seul le Christ, Homme-Dieu. Alors, on peut affirmer avec Boulgakov que l'anthropologie est inséparable de la christologie: "L'incarnation divine n'est point une catastrophe pour l'essence humaine, ni quelque violation; elle est, au contraire, son accomplissement. C'est pourquoi étant parfaitement Dieu, le Christ est également un Homme parfait" ¹. En résumant cette réflexion, nous pouvons dire, avec les paroles de Berdiaev: "L'apparition du Christ est le fait fondamental de l'anthropologie" ²».

(¹ S. Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris, 1943, p. 116: «C'est pourquoi, là non plus, en le Christ, nulle contrainte n'est infligée à l'essence humaine, nul élément incompatible n'est introduit dans sa vie; mais, dans le Nouvel Adam, la véritable image, la préfiguration du vieil Adam, s'accomplissent. Car l'homme est déjà la forme prête pour l'authentique théanthropie qu'il n'est pas capable de réaliser lui-même, mais en vue de laquelle il est créé et il est appelé». / ² Cf. N. von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*, Heidelberg, 1956, p. 293.)

sulla 'divinizzazione' nel mistero dato in pienezza, non si escamota la differenza tra Dio e l'umanità? Togliendo, poi, la differenza tra Dio e la persona umana, si abolirebbe –finalmente– l'“umanamente umano” stesso! Ma, è vero che la deificazione o la theosis è soltanto o rimane ristrettamente una nozione "ellenistica", o le tradizioni d'oriente hanno riproposto una visuale più prettamente evangelica di questo intuito, chissà anche in risposta ad un approfondimento notevole del senso religioso allora esistente ed al quale 'l'oriente cristiano' doveva necessariamente rispondere, cogliendo in esso ciò che presentava di più costruttivo e riorientando ciò che poteva esservi di ambiguo? Le distinzioni analitiche potrebbero coagularsi nella 'madre di tutte le distinzioni': quella tra materia e spirito, tra Dio e creaturalità, o cioè in un dualismo assai problematico ¹.

IL MISTERO DI DIO AL DI LÀ DELLA RAGIONE: LA VIA APOFATICA

La via apofatica è un modo di 'rinunciare' alla razionalità in un atteggiamento di umiliazione o è una via diversa per accogliere pienamente il 'diverso' del mistero, 'ritrovando' pure la razionalità trasfigurata dal divino? Sembra proprio che l'occidente cristiano non riesca ad accettare quella via non sistematicamente razionale se non come espressione rafforzata dei 'limiti' della creatura, che separano il divino dall'umano ². L'occidente si preoccupava di un'altro confronto: non il rischio di razionalizzazione del mistero ma il 'pericolo misterico' dell'intuito religioso più profondo. L'oriente non seguirà questo tipo di tattica. L'altro 'polmone' della vita ecclesiale punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l'intento cristiano e dimostrerà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione, che il 'polmone occidentale' ebbe a 'respirare' in vari modi. Il 'polmone occidentale' sembra –invece– ansimare paurosamente di fronte al fenomeno religioso venuto dal profondo oriente arcaico. La meditazione orientale discerne un'altro 'varco' per la impostazione cristiana: non il rischio di 'equiparazione tra diversi

¹ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 11: «There is a further comment which should be made, however, on this matter of the glory of God in creation. Professor Zernov suggests that western Christians have been inclined to make a 'sharper distinction between material and spiritual. Under the influence of a sort of dualism, they have 'aspired towards a spirituality free from the imperfections and limitations of the physical world, and therefore [have striven] to liberate themselves from their dependence on matter in their worship. Orthodox, on the other hand, look upon matter as 'spirit-bearing'. ¹ Thus, as regards the presence of Christ in the celebration of the Eucharist, Roman Catholics have stressed the transformation of the elements into the body and blood of Christ at a given moment whereas Orthodox have thought of the whole process not so much as a momentary supernatural act of God but as the revealing of a Presence which is always there if we could but see. The elements are thought to change into Christ's body and blood, but there is also rather more stress on what might be called the 'natural' side of it, in that all physical 'elements' are seen as parts of God's creation. The material is meant to bear the stamp of divine glory, and this fact is an additional part of the meaning of what happens in the Eucharist. Western (especially Protestant) inability to appreciate the Orthodox attitude towards ikons is also often attributed to a Western tendency to depreciate matter.²».

(¹ Zernov, *op. cit.*, pp. 35, 62-64. / ² Cf. Ware, *op. cit.*, pp. 38-41. The criticism of the use of ikons is not of course, based on an aversion to matter as such, but on a suspicion that something created and finite is receiving worship or veneration due only to God. Orthodox Christians certainly do not intend any such thing. It is true that most Protestants do not look upon the material universe as 'sacramental' in the same sense as the Orthodox although one could not say that such a view was lacking in Luther. A thorough discussion of the theological issues raised here would go beyond the scope of this essay.)

² È caratteristica l'affermazione di Giovanni Paolo II in questo senso, lasciando poco spazio a una tale teologia nella prospettiva della comunione romana e lasciando fuori causa –a questo punto– le promesse di "divinizzazione" che la dinamica apofatica rende possibile. Jean Paul II, *Lettre apostolique "Orientale lumen"*, Cité du Vatican 1995, p. 34 n° 16: «C'est ainsi que naît ce qui est appelé l'apophatisme de l'Orient chrétien: plus l'homme grandit dans la connaissance de Dieu, plus il le perçoit comme mystère inaccessible, insaisissable dans son essence. Il ne faut pas confondre cela avec un mysticisme obscur dans lequel l'homme se perd dans des réalités impersonnelles énigmatiques. Au contraire, les chrétiens d'Orient s'adressent à Dieu comme au Père, au Fils, au Saint-Esprit, personnes vivantes, tendrement présentes, auxquelles ils adressent une doxologie liturgique solennelle et humble, majestueuse et simple. Ils perçoivent pourtant que c'est surtout en se laissant éduquer à un silence d'adoration que l'on peut approcher cette présence, car au sommet de la connaissance et de l'expérience de Dieu, il y a sa transcendance absolue. Plus qu'à travers une méditation systématique, on y parvient à travers l'assimilation orante de l'Écriture et de la Liturgie. Dans cette humble acceptation des limites de la créature face à la transcendance infinie d'un Dieu qui ne cesse de se révéler comme le Dieu Amour, Père de notre Seigneur Jésus Christ, dans la joie de l'Esprit Saint, je vois exprimée l'attitude de la prière et la méthode théologique que l'Orient préfère et continue à offrir à tous ceux qui croient au Christ».

salvatori' ma come prospettare la differenza fondamentale tra una fede che coglie la non conflittualità tra Dio e l'umanità e l'esperienza dell'abisso che vi sia tra il mistero di Dio e l'intento umano. O, cioè, d'una parte, si avverte la indissociabilità tra Dio ed umanità ¹. D'altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile ². Non viene messa avanti la unicità individualizzante di 'Gesù'-Cristo, ma si cerca la specificità propria della fede cristiana. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità-Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità umanità-Dio o alla scomparsa di uno dei due 'estremi': umanità o Dio. Non manca chi individuerà nelle vicende polemiche del periodo bizantino dell'XI secolo la svolta che porta l'«oriente» a scegliere una priorità teologica non incentrata sulla razionalizzazione come avvenne in occidente ³. Vi è un fatto, ed è che la 'differenza' prende tutt'un altro tenore se si considera la realtà umana come prioritariamente coinvolta nel Male, o se si percepisce l'umano ed il creato come costitutivamente espressivo del Bene da Dio ed in Dio. Teologi delle tradizioni d'oriente insistono su questa angolatura positiva ⁴.

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. 1, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 14, 11). Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

² A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergöttung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie "ist ein Werk der Gnade Gottes", das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 35, 1 r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / ² Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

³ G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 349: «Ma più importante del suo pensiero è il processo e la condanna che egli subì. Contro le sue "empietà pagane" il 13 marzo 1082 domenica dell'ortodossia, dall'ambone di S. Sofia (dopo gli anatemi del Synodikon contro gli iconoclasti) furono letti altri 11 anatemi, in due dei quali veniva fatto espressamente il suo nome. La condanna di Giovanni Italos dev'essere considerata di grandissima importanza per il destino della teologia bizantina. Se per l'imperatore significava liberarsi di un personaggio scomodo, per la Chiesa significava una scelta di un metodo teologico a preferenza di un altro. Mentre la teologia di Simeone e Niceta era destinata a perpetuarsi, soprattutto nello sviluppo dell'esisimo, quella di Psello e di Italos era destinata d'ora in poi ad essere guardata sempre con sospetto, quasi che in quest'ultima rifiorissero le empietà pagane, la pretesa saggezza dei filosofi pagani, gli studi ellenistici, e quei saggi elleni "che furono i primi eresiarchi". Da quel momento la teologia bizantina imbocca una via che diverge sempre più da quella occidentale nella misura in cui quest'ultima, grazie ad Anselmo d'Aosta, Abelardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sosterrà che la verità si trova all'estremità della ricerca razionale coincide con la verità che ci è stata rivelata e che ci rivela ancora lo Spirito. Inversamente dall'Oriente, la ricerca in Occidente si afferma, mentre è la mistica ad essere guardata con sospetto».

⁴ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in AA. VV., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. I, Stuttgart 1959, p. 195: «Es ist jedoch besonders zu betonen, daß in diesem Kampf widern das Fleisch die geistigen Väter des Ostens den Leib nicht als etwas von

La Riforma d'occidente sarà generalmente identificata con una posizione di totale negatività sulla natura umana. Si sà –però– che tale distorsione non corrisponde all'intento luterico, il quale si iscrive maggiormente nella linea 'paradossale' di approccio al mistero ¹. Più recentemente, la teologia occidentale do comunione romana ha trovato un suo portavoce che ricorda in modo convergente con l'oriente il riferimento al superamento della esagerata razionalizzazione ² ed alla

Natur aus Schlechtes auffaßten, wie es ja der Neuplatonismus lehrte, und ihn darum etwa verachteten und auf vielerlei Weise strafen und bekämpften. So beurteilen sie auch die Materie nicht als etwas an sich Schändliches, wie es die Manichäer taten. Keines der von der göttlichen Güte und Allweisheit gebildeten Geschöpfe ist verwerflich ¹), es sei denn die Sünde. Was jedoch die Natur des Bösen anbelangt, so ist sie keinerlei Wesenheit, die von Gott nach Art der übrigen Geschöpfe als selbständige Hypostase geschaffen worden wäre; denn wo die vernunftbegabte Schöpfung existiert, da ist das Böse nicht notwendigerweise vorhanden, sondern ausschließlich nur wegen des Mißbrauches den die Vernunft begabten Geschöpfe mit ihrer Willensfreiheit betreiben ²). Was jedoch den Leib angeht, so ist für ihn das Böse etwas von Natur aus Fremdes. Ganz im Gegenteil, er ist seiner Verfassung nach dazu bestimmt, von " Natur aus das Gute zu tun; er ist die Wohnung der kostbaren Seele und das Wirkungsfeld der heiligenden und vervollkommnenden Energie der heiligen Geistes ³)».

(¹ Joh. v. Damaskus, Migne P. G. 94, 1245 C. / ² Gregor v. Nyssa, Migne P. G. 45, 2sA. / ³ Clemens v. Alexandrien, Migne P. G. 8, 1372C-1373A.)

¹ A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148: «Un'ulteriore differenza nei confronti della scolastica è costituita dalla struttura di pensiero dialettico-paradossale di Lutero, che consiste nella tensione continua di abbracciare con un solo sguardo gli opposti. La formula 'insieme' penetra tutti gli angoli della dottrina luterana della giustificazione. La natura umana è totalmente corrotta eppure interamente conservata; la ragione è una prostituta e al tempo stesso il più grande dono di Dio; il cristiano è un signore libero che dispone di tutte le cose e non è sottomesso a nessuno, ed è altrettanto un servo disponibile di tutte le cose e sottomesso a tutti; è giusto e peccatore, ha la certezza (certitudo) della salvezza, ma non ne ha la sicurezza (securitas); viene giustificato soltanto per fede eppure aspetta un giudizio in base alle opere. A differenza di questo modo di pensare, la scolastica ha cercato di fissare la realtà in una rigorosa articolazione e organizzazione di concetti».

² A. Joos, *la priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra oriente, occidente e Riforma*, conferenza data a Rovereto, per il 200° della nascita di A. Rosmini, pro manuscripto, Roma 1997, p. 3-4: «L'ESCATOLOGIA COME SUPERAMENTO DI UNA TEOLOGIA RAZIONALIZZANTE: CONVERGENZA ECUMENICA NELLA CHIAVE DELLA ANTINOMIA. In che cosa consiste quella "metodologia" escatologica con cui Rosmini entra a pieno titolo? Il XIX secolo ha visto impostarsi il problema escatologico come confronto tra "rivelazione" e "ragione" ¹. Lo slittamento razzionalizzante o razionalistico sarà preso di mira con determinazione. Rosmini esce dalle prospettive "moderniste" o "anti-moderniste"; pochi se ne sono accorti nell'infuriare della controversia ². Ecco che ritroviamo Rosmini con un convergente avvertimento: "Il nemico che a" nostri tempi insidia più pericolosamente la Chiesa cattolica è il razionalismo" ³. Tutto parte da una esaltazione considerata del "libero arbitrio": "Avendo dunque gli eretici... del secolo XVI sostenuto che il peccato originale avea distrutto interamente il libero arbitrio, alcuni teologi per opporsi loro caddero nell'estremo contrario, sostenendo che il peccato originale non avea né pure diminuito il libero arbitrio..." ⁴. L'avvertimento rosminico raggiunge proprio quello dell'oriente riguardo all'occidente. Tutta la teologia apofatica –che nasce dalla originarietà ecclesiale– anticipa questo intuito rosminiano: la esagerata "razionalità" ⁵, che sembra pervadere la teologia (anche se l'oriente non nega il valore della ragione ⁶) ed interessarsi alla "formalizzazione" della fede, lasciando al mistero la sfera "non ufficiale" e "orante" (liturgica) ⁷. Si dirà che l'occidente (per gli orientali "tutto l'occidente", tra comunione romana e Riforma) è più razionalmente analitico, mentre l'oriente è più attirato verso la ricapitolazione di sintesi ⁸. Rosmini coglie tutto il rischio della razionalizzazione analitica nell'indicare il malinteso riguardo alla specificità stessa del linguaggio, ben più ampio dell'analisi razionale ⁹. "L'analisi divide, e la sintesi unisce..." ¹⁰. "Ma poiché l'uomo è limitato... dandosi al ragionare analitico e colti di bei frutti, tosto immagina e si persuade che quel solo metodo basti a tutto..." ¹¹. Questa massima coerenza formale, o strutturale, o ufficiale, o teologica ha creato un "altro tipo di confronto: quello tra teologia anti-spirituale e spiritualità anti-teologica. Rosmini menziona questo significativo binomio: "l'educazione fu per lungo tempo in Europa e in Francia massimamente un misto di razionalismo teologico e di devozione" ¹². Una simile ambiguità è chiaramente percepibile persino nella Riforma d'occidente dove l'intento "formale", "strutturale" ed "ufficiale" scomparve. Rimase –comunque– quello teologico di fronte a quello spirituale ¹³. Vanno –forse– interpretato così le osservazioni del Rosmini sulle: "...sole forme esterne del protestantesimo,... peccante per eccesso in magnificare l'ordine soprannaturale a distruzione dell'ordine naturale. Ma lo spirito del protestantesimo soffiava in direzione contraria..." ¹⁴. Rosmini converge anche con un intuito slavo-orientale: "è un pregiudizio volgare e crudele (e dovrebbe una volta cessare) il credere che gli ubriachi, i pazzi ed i bambini non facciano alcun uso affatto della loro ragione... anzi (l'uso) v'è egli attivissimo; ma per isventura non regolato nelle cose necessarie al vivere..." ¹⁵. Ecco che dalla semplicità evangelica nella non resistenza al male si intravede l'annientamento della "pazzia" come gli "jurodivye" "pazzi per Cristo– che è protezione contro l'efficace razionalità con un altro "compito", permettendo un reale discernimento dello spirito ¹⁶, senza confondere "semplicità" e "primitivismo" ¹⁷: modo di ragionare "diverso", non "logico", paradosso evangelico o antinomia del essere divinizzati».

(¹ G. Colzani, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, op. cit., pp. 85-87. / ² Cfr L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'ottocento*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, pp. 85-86. / ³ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 43, Roma 1992, p. 35. / ⁴ *Ibidem*, p. 89. / ⁵ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in "Internet" 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html. / ⁶ D. B. Clendenin, *A Protestant Examines Orthodoxy*, in "Internet" 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>; cfr A. Ugolnik, *The Illuminating Icon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); F. C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986); C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism."; L. Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982); On Shestov see F. C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); A. S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed.,

valorizzazione della 'antinomia' in senso orientale ¹. Il mistero non è il 'no' di fronte a tutte formulazioni umane (approccio di teologia strettamente negativa), ma si afferma paradossalmente

Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69. / ⁷ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, op. cit., p. 8. / ⁸ A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, p. 61–62. / ⁹ A. Quacquarelli, *Esame storico-critico*, in A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, n° 38, Roma 1975, p. 130. / ¹⁰ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo II, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, op. cit., p. 257, n° 1039. / ¹¹ *Ibidem*, p. 285, n° 1113. / ¹² Idem, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 335. / ¹³ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 9. / ¹⁴ Il modo di esprimersi del Rosmini sulla Riforma d'occidente si iscrive ancora in una fraseologia tipica dell'epoca. Gli accenni polemici ed il linguaggio articolato nelle categorie di "eresie" appaiono, oggi, superflui. Si guarderà –dunque– maggiormente ai brani dove l'autore tenta una interpretazione più personale del fenomeno. Occorre poi dire che i nostri fratelli della Riforma non sono neanche loro teneri verso se stessi e spesso mettono avanti i propri traversi senza ipocrisia. Cfr. A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 42. / ¹⁵ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 268. / ¹⁶ D. Čizevskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1974, pp. 74–75, 136–138. / ¹⁷ N. Arsen'ev, *La piété russe*, Paris 1963, pp. 94–95.)

¹ A. Joos, *la priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra oriente, occidente e Riforma*, conferenza data a Rovereto, per il 200° della nascita di A. Rosmini, pro manuscripto, Roma 1997, p. 4–5: «Indicando il malinteso della filosofia del suo tempo come confusione tra "mistero" e "contraddizione" ¹, o della "antinomia" presa per "contraddizione" (come e. G. Da Hegel) ², Rosmini propone di "conciliare le antinomie che appaiono nel pensiero umano" ³. Egli riapre la via alla originaria chiave dell'antinomia della teologia apofatica. La "imperfezione, cioè nell'esser essa (la cognizione) "indistinta",... ci accorgiamo di percepire con essa TUTTO L'ESSERE, TUTTO IL BENE. L'oscurità di questa percezione indistinta..." potrebbe riallacciare tutto il pensiero rosminiano alle sorgenti apofatiche. Anzi, la Teosofia partirà "non dal "dubbio metodico"... ma dalla "ignoranza metodica"⁴, "Laonde a prima dote richiesta nel Teosofa... che egli non si vergogni di confessare essere immensamente più le cose che gli rimangono ignote..." ⁵. La prospettiva apofatica orientale ⁶, chiamata in occidente – approssimativamente – negativa ⁷ è una teologia 'adorativa' più che esplicativa ⁸. L'"antinomia" parte dall'intuito che l'umano non corrisponde al divino, non c'è composizione razionale possibile tra il 'limitato' umano e l'"incircoscrittibile" divino ⁹. Ovvero, secondo il nostro autore: "Dapertutto il concetto dell'ente è circondato d'antinomie... infinito... e finito, semplice... e composto..." ¹⁰. "Si presenta infatti come un'antinomia, che v'abbia un bene assoluto ed unico, e contemporaneamente molti beni finiti..." ¹¹. La somma antinomia sarà dell'"unità perfetta... e insieme tre relazioni opposte..." ¹². Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ¹³. Rosmini dirà: "Primieramente è un'antinomia il porre che una cosa sussista senza una ragion sufficiente, poiché la ragion sufficiente è il principio d'ogni esistenza..." ¹⁴. La non linearità si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale esauriente sarebbe come un idolo sostituendo la rivelazione divina ¹⁵. La divinizzazione dell'umano ¹⁶ –compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile– si attua non di meno in Cristo: "impossibile possibilità" per la mente umana o "antinomia" ¹⁷, impossibilità razionale ma esperienza nella fede. La 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio–coscienza, e Sat o Padre–essere) ¹⁸ sfocia dalla 'notte oscura' o dalla 'tragedia' dell'"uscire da se stessi": i due poli del dono d'amore ¹⁹. L'"antinomia ci fa uscire dai parametri della coerenza umana, nel "crollo" della compattezza umana: non una "negazione dell'assurdo", ragione per credere ("credo quia absurdum"), da Tertulliano in poi ²⁰. Di fronte all'"antinomia "i deboli d'intelletto o gli immorali... passano dal dogmatismo volgare allo scetticismo... quelli che hanno una gran mente e un forte carattere morale... diventano per metà scettici e per metà dogmatici" ²¹. Anche l'intento luterico si iscrive nella linea "paradossale" di approccio al mistero ²². Il mistero non è il "no" di fronte a tutte le formulazioni umane (approccio di teologia strettamente negativa). Anzi "... la mente umana concepisce ciò che è negativo sotto una forma positiva, il nulla come un qualcosa, e che la negazione è un'affermazione in quanto alla forma" ²³. "Ora l'atto del "negare" appartiene alla facoltà che abbiamo denominato "del giudizio" e "dell'affermazione..." ²⁴. "Perocché la mente non solo cangia le sue negazioni in enti positivi... ma talora fa anche il contrario vestendo d'una forma negativa il positivo" ²⁵. La razionalità può essere "e" totalmente inadatta "e" confermatamente integra ²⁶, la persona umana è "e" peccatrice "e" giustificata ("simul...et"). L'"antinomia –qui– si presenta come un "e"–"e": o cioè due estremi opposti che vengono accostati. "... Questa giustificazione non consiste nella sola remissione dei peccati... Da quel sentimento interiore nasce l'istinto dello Spirito Santo..." ²⁷. "Giusto e peccatore", questo abbinamento "impossibile" è la chiave emblematica di ciò che Lutero cerca di non dissociare ²⁸. La dimensione "estrinseca" della giustificazione dalla "sola grazia" e dalla "sola fede" esplicita ulteriormente questo paradossale "simul" luterico, un "simul" come congiunzione nella discontinuità, non una insuperabile conflittualità: il linguaggio "di discontinuità" della prospettiva luterana segue una via diversa del linguaggio "trasformista" più ampiamente usato in ambito cattolico di comunione romana dell'epoca ²⁹. La "chiarezza" del discorso cattolico poteva facilmente portare –in una atmosfera di polemiche– a considerare confusa l'impostazione mentale luterana. L'"antinomia dell'oriente, nella sua visuale apofatica non sarà un "né"–"né" (né la formulazione umana, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. L'"antinomia escatologica si esprime al di là del "né"–"né" dell'esito ultimo: antinomia di luce–tenebra nel mistero della beatitudine ³⁰. Tocchiamo –a questo livello– la sfumatura specifica che distingue il paradosso dall'antinomia teologica. Ecco dunque la sostanza di una convergenza, dove "oriente" e "Riforma d'occidente" ritrovano una consonanza con l'occidente di comunione romana, nella sua riscoperta del "mistero"... Rosmini apre un varco nella sua maturità teologica, che non sarà sempre facile da armonizzare con i suoi intenti precedenti».

(¹ Cfr G. Morra, *Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 113. / ² A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, Roma 1938, p. P. 106. / ³ Idem, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 49. / ⁴ *Ibidem*, p. 15. / ⁵ *Ibidem*, p. 20. / ⁶ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18–19. / ⁷ J.–M. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1965, pp. 155–156. / ⁸ O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios I'*, in "Service orthodoxe de presse", 1979 n° 43, p. 2. / ⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 159–160 / p. 207. / ¹⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 54. / ¹¹ *Ibidem*, p. 56; cfr vol. VII (essere e fenomeno), Roma 1940, p. 51. / ¹² Idem, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 116. / ¹³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–11. / ¹⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 50, cfr vol. II, op. cit., pp. 262–263. / ¹⁵ Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 134–140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31–32. / ¹⁶ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*,

che la razionalità può essere 'e' totalmente inadatta 'e' confermatamente integra. Si considera la persona umana 'e' peccatrice 'e' giustificata («simul...et»). L'antinomia –qui– si presenta come un 'e'–'e': o cioè due estremi opposti che vengono accostati. Questo 'simul' è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda ¹. L'antinomia dell'oriente, nella sua visuale apofatica sarà un 'né'–'né' (né la formulazione umana, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. Tocchiamo –a questo livello– la sfumatura specifica che distingue il paradosso dall'antinomia teologica.

LA VIA APOFATICA DELL'ANTINOMIA

Si sottolineerà la insostituibile prospettiva apofatica –di stampo sia antico che orientale– per qualsiasi impresa teologica ². In occidente, i teologi si sono –pur essi– resi conto della necessità di una teologia 'orientale' o chiamata in modo un pò approssimativamente 'negativa' ³. Si dirà –

op. cit., p. 26. / ¹⁷ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211–212; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 159–160 / p. 207. / ¹⁸ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50–52; cfr J. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87; etiam J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint-Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116. / ¹⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 123 / p. 74. / ²⁰ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in "Internet" 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>; F. C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism."; L. Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6; A. S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), ; R. Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29–53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55–60; I. Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ultimate Questions*, 11–27. / ²¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, op. cit., p. 52, cfr etiam pp. 148–149. / ²² A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148. / ²³ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo II, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/2*, vol. 9/A, Roma 1988, p. 258, n° 1045. / ²⁴ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo III, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/3*, vol. 10, Roma 1989, p. 166, n° 1607. / ²⁵ *Ibidem*, p. 169, n° 1615. / ²⁶ A differenza di ciò che fu detto perentoriamente dal relatore Staglianò sul rifiuto della ragione da parte di K. Barth. / ²⁷ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 305. / ²⁸ A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148. / ²⁹ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC DIALOGUE IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, pp. 282 n° 24, 290 n° 96 (In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase, "status naturae lapsae simul et redemptae" [L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1] / cfr Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2). / ³⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 249–250 / p. 305.)

¹ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 290, n° 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

(¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "status naturae lapsae simul et redemptae" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.)

² P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18–19: «La théologie apophatique joue un rôle purificateur et préserve fortement les orientaux de toute tentation de réduire Dieu aux concepts, à ces ultimes et plus dangereuses idoles. "Nul ne peut voir Dieu et demeurer vivant", signifie pour les Pères: nul ne peut limiter Dieu par une formule. Dieu est divinement libre, ce qui veut dire essentiellement mystérieux. Qui peut évaluer la descente fulgurante du Verbe du sommet du silence éternel jusqu'au fond du gouffre infernal et sa remontée à la droite du Père? C'est aussi le même mystère qu'Il "traverse le mur de silence" et se manifeste à l'intérieur des parties séparées de la chrétienté. Les fontaines de la sainteté jaillissent du coeur de toute confession, transcendent les limites, leurs sommets s'unissent sans peine. Les saints dévoilent l'unité de la présence divine derrière la désunion humaine».

³ J.-M. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1965, pp. 155–156: «Dans le champ de la théologie, je ne mentionnerai qu'un des multiples cas de cette sensibilité spirituelle: le réveil de la "théologie négative", avec sa sévère critique de la conceptualisation de la Parole de

invece– che la teologia orientale è apofatica nel senso della sua impronta 'adorativa' più che esplicativa ¹. Torneremo su questo aspetto fondamentale dell'intento e dell'intuito teologico e spirituale dell'oriente cristiano. Anche qui, si abbineranno facilmente le categorie di 'misticismo' con quelle dell'apofatismo, facendone una specie di impostazione evasiva di tutto l'ambito ecclesiale... Il 'salto apofatico' ed il 'mistero dello Spirito' (forse anche il suo 'enigma') hanno diverse dimensioni comuni. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È La conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ². Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale (cioè delle regole del processo intellettuale) ³. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

L'ANTINOMIA DELLA NON CONFLITTUALITÀ TRA DIO ED UNIVERSO CREATO

La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ⁴. Si potrebbe anticipare che il mistero della filiazione divina nella Trinità è il mistero della non conflittualità ultima tra Dio e l'umanità. La filiazione divina include direttamente l'offerta della divinizzazione dell'umano in Dio ⁵. La compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile, si attua non di meno in Cristo. Questa "impossibile possibilità" si presenterà alla mente umana come 'antinomia' ⁶: una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede, che richiederà uno 'svuotamento' delle nostre facoltà mentali ⁷. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nell'antinomia di questo mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due 'ambiti' che si

Dieu, de Dieu lui-même, au bénéfique d'une communion réaliste avec le mystère du Christ et de Dieu, au-delà des paroles et des concepts, par ailleurs nécessaires et valables. Précisément, ces zones de la théologie négative, dans l'histoire de la pensée chrétienne (je pense à la théologie orientale, et à ses trop rares infiltrations en Occident), sont celles où fleurit le symbole, où prolifèrent les images, déconcertantes pour nos cerveaux cartésiens».

¹ O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios I'*, in «Service orthodoxe de presse», 1979 n° 43, p. 2: «A propos de la méthode théologique, Jean-Paul II a fait allusion aussi à ce que nous appellerions, nous orthodoxes, la méthode *apophatique* lorsqu'il dit que la théologie vise d'abord une attitude d'adoration, adoration d'un mystère indicible par rapport auquel nos formulations doivent revêtir une certaine humilité».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 151 / p. 207.

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10-11; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1974, p. 140.

⁴ Cfr Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134-140.

⁵ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for content, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially to the divinity of Christ, may be regarded as a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (theosis) of man "another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the pasche of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211-212: «Die antinomische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, daß der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angesichts der Unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt».

⁷ M. Downey, *Eastern Christian Spirituality*, in AA. VV., *The Dictionary of Catholic Spirituality*, Bangalore 1995, p. 321.

presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale. Dall'originario intuito orientale si giungerà alla maturazione più esplicita sulla non conflittualità nella cristologia sofianica. Arriveremo persino a raggiungere l'orizzonte dell'intuito religioso più ampio, nel profondo oriente arcaico. La non conflittualità può diventare 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere) ¹. Questa 'gioia di essere per l'altro' sfocia dalla 'notte oscura' o da quello che potremmo chiamare la 'tragedia' dell'"uscire da se stessi". Sono i due poli del dono per eccellenza, dell'amore, per quanto viene tratteggiato da qualche teologo orientale ². Siamo nel mezzo della antinomia del mistero divino, come l'oriente ama indicarlo. Il mistero del Dono è mistero d'amore tra svuotamento di se e gioia del ritrovarsi 'con' l'Altro. L'interesse di questo accenno ci pare soprattutto incentrarsi su un elemento metodologico fondamentale nel 'fare teologia'. In particolare, i riferimenti brevemente ripresi qui sopra sembrano poter essere del tutto accettabili nella misura in cui non mettono in causa l'unicità di Cristo di fronte alle altre religioni dell'umanità. Se facessimo gli accostamenti di cui sopra in senso strettamente 'cristologico', ci esporremmo immediatamente al sospetto di 'sincretismo'. Lo spazio mirabile della pneumatologia ci permette, invece, di fare accostamenti inter-religiosi senza incorrere in questo tipo di dubbio. L'oriente cristiano ha capito questa premessa metodologica e porta avanti i suoi riferimenti inter-religiosi –sempre, ci pare– a questo livello pneumatologico. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È La conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale (cfr supra). Perciò,

¹ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50-52: «TRINITY AND SACCIDANANDA. The object, or rather the subject, of contemplation in which both Christianity and Hinduism should meet is the mystery of God as Triune – Saccidananda. We see Monchanin focusing his attention not so much on the mysteries of Jesus' life – incarnation, death, resurrection, etc., as on the Trinity and particularly on the Holy Spirit. Well-versed both in the Eastern and Western traditions, Monchanin could discover a correspondence and similarity between the mysticism of Meister Eckhart, Ruysbroeck, Dionysius the Areopagite, and the mystical experience of seers and sages as found in the Upanishads. For him, the Hindu experience of God as Saccidananda was very rich and beautiful and this unique and sublime experience of God could find its fulfillment in the Christian understanding of the Trinity. It is a fulfillment that will happen as a result of the purification of both Hinduism and Christianity. As for Christianity is concerned, the classical understanding of person and creation must be rethought in relation to the experience of Hindu Saccidananda. The concept of person suggests a centripetal force, individualism, ego-centredness or ahamkara. In the Trinity there is no question of being for oneself but an 'esse ad alterum.'¹ Monchanin maintained that when faced with Hindu mysticism of the Vedanta one would be forced to rethink the traditional ontology. The esse must be redefined as co esse, and only this is helpful in understanding the mystery of the Trinity. On the other hand, Hinduism too must pass through a process of death and resurrection, in order to reach its crown and fulfillment in the doctrine of the Trinity. "The dialogue between Hindu mysticism and Christian mysticism must be located at this metaphysical and theological level: Nothing short of that dialogue can break the wall. Christian mysticism is trinitarian or it is nothing. Hindu thought, so deeply focussed on the oneness of the One, on the Kevalin in his kevaladva cannot be sublimated into trinitarian thought without a crucifying dark night of the soul. It has to undergo a noetic metamorphosis, a passion of the Spirit."² To be able to contemplate the Divine in its mystery the way of renunciation and detachment – the way of sannyasi – is not enough. It is equally important that we transcend "the plane of concepts – our last and most dangerous idols."³ A Christian who thus tries to meditate on the mystery of God beyond concepts, could concentrate on God the Father as Sat (being, reality), on the Son as Cit (consciousness) and on the Holy Spirit as Anarsla (joy, bliss). All this made Monchanin think of India as "the land of the Trinity".⁴ In this Trinitarian vision Monchanin was particularly drawn to the mystery of the Spirit whom he considered to be pervasively present in the history of the world, of peoples, as well as in the inmost self of persons as life, light and joy. The Indian name Monchanin assumed is the expression of his attunement to the mystery of the Spirit. It means "the joy of the Supreme Formless one or Spirit". "The age of the Spirit", as he expressed in an article, "is not an age, but a state of interiority." ⁵».

(¹ Cfr 1. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87. / ² *Ibid.* / ³ *Ibid.*, 85. / ⁴ J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, 37. Quoted in J. Mattam, "Abbé Jules Monchanin and India", art. cit., 215. / ⁵ J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint-Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 123 / p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point e béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice.Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclét, est le Saint-Esprit».

l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato (razionalmente articolato). La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ¹. La conversione stessa alla fede evangelica è antinomica, come abbiamo appena visto. L'antinomia ci fa uscire dai parametri della coerenza umana, sembra che crolli la sostanziale compattezza della mente e della iniziativa pratica umana. Questo capovolgimento non riguarda prevalentemente la situazione di 'peccato' ma concerne tutti. Ovviamente, tutto ciò non corrisponde alla 'negazione dell'assurdo', che talvolta viene menzionata come ragione per credere: 'credo quia absurdum', dal filone aperto da Tertulliano in poi ². Ecco che si accenna una possibile radice di ambiguità 'razionale' della stessa teologia negativa d'occidente.

¹ Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 134-140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31-32: «C'est le fond apophatique de toute vraie théologie que les "grands Cappadociens" défendaient dans leur discussion avec Eunomius. Ce dernier soutenait la possibilité d'exprimer l'essence divine dans des concepts innés par lesquels elle se révèle à la raison. Pour saint Basile non seulement l'essence divine, mais les essences créées ne sauraient non plus être exprimées par des concepts. En contemplant les objets nous analysons leurs propriétés, ce qui nous permet de former les concepts. Toutefois, cette analyse ne pourra jamais épuiser le contenu des objets de notre perception, il restera toujours un "résidu irrationnel" qui lui échappera, qui ne saura être exprimé dans les concepts c'est le fond inconnaissable des choses, ce qui constitue leur vraie essence indéfinissable. En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible ¹. Pour saint Grégoire de Nysse tout concept relatif à Dieu est un simulacre, une image fallacieuse, une idole. Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même ². Il n'y a qu'un seul nom pour exprimer la nature divine "c'est l'étonnement qui saisit l'âme quand elle pense à Dieu ³. Saint Grigolre de Nazianze, en citant Platon sans le nommer ("l'un des théologiens hellènes"), corrige de la manière suivante le passage du *Timée* sur la difficulté de connaître Dieu et l'impossibilité de l'exprimer: et il est impossible d'exprimer la nature de Dieu, mais il est encore moins possible de la connaître" ⁴. Ce remaniement de la sentence de Platon par un auteur chrétien qui est souvent considéré comme un platonisant montre à lui seul combien la pensée des Pères est loin de celle des philosophes».

(¹ *Adversus Eunomium*, I, 1, e. 6, P. G., t. 29, Coll. 521-4; I, II, c. 4, Coll. 577-580; I, II, c. 32, Col. 648; *Ad Amphiloctum, Epist. 234*, P. G., t. 32, col. 869 AC. Cf. GREG. DE NYSSSE, *C. Eunom.*, X, P. G., t. 45, COI. 828. / ² *De vita Moysis*, P. G., t. 44, col. 377 B (trad. DANIELOU, P. 122; *Contra Eunomium*, III, P. G., t. 45, col 604 B-D; XII, *ibid.*, col. 944 C. / ³ *In Cantica Canticatorum*, homil, XII, P. G, t 44, col. 1028 D. / ⁴ *Oratio XXVII (theologica II)*, 4, P. G, t. 36, coll, 29-32.)

² D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>: «Eastern thinkers, by contrast, begin their thinking about God with a very different mind-set. As the examples of my students Vasily and Maxim show, Eastern thinkers typically exhibit a skepticism toward Western rationalism; some have even suggested that such distrust of rationalism is endemic to Orthodoxy. Conversely, Orthodoxy fosters a positive appreciation for mystery.[1] Any number of Orthodox thinkers could be cited to verify this characterization. An anti-Western posture is particularly strong in the so called Slavophile movement. Thinkers like Alexei Khomiakov (1804-60) and Lev Shestov (1866-1938) were sharply critical of Peter the Great's Westernizing program and the concomitant influence of rationalism in particular. Shestov's rejection of rationalism was one of the most uncompromising and categorical to appear in Russian thought. He insisted that Kant's demand that theology justify itself before the bar of reason would inevitably lead to an "autocracy of reason"; reason would be the master, placing the cause of religion "in a bad way." [2] In Shestov's thought, biblical faith and philosophic reliance on logic were two very different and incompatible vantage points. Khomiakov, the chief advocate of the Slavophile movement, sees Protestantism and Catholicism as two versions of the same incipient rationalism; both are completely incompatible with Eastern Orthodoxy. In Khomiakov's thought, these two Western expressions of Christianity are rooted in the soil of rationalism and do not even deserve the appellation of faith. Orthodoxy "stands on completely different soil" and must be vigilant lest the "ruinous legacy" of Western rationalism, which contains "the embryo of death," kill the spiritual life of Eastern Christianity. Rooted in this fundamentally different perspective regarding reason and faith, Khomiakov insists that "the difference [between East and West] is so great that it is hardly possible to find one point on which they might agree." [3] It is important to note, however, that Eastern thinkers do not reject reason as a necessary component of human knowledge and experience. A reading of the Philokalia, the most important collection of Orthodox religious texts, will show the central role of the intellect in Eastern spirituality. Orthodoxy does not embrace a crass irrationalism that believes something because it is absurd (*credo quia absurdum est*). It was, after all, the Latin father Tertullian (c. 160-215) who made this extremist posture famous when he wrote that he believed in the death and resurrection of Christ precisely because they were absurd and impossible, [4] and that the worlds of Athens and Jerusalem, the philosophic academy and the Christian church, had nothing whatsoever in common. [5] Further, not all Eastern thinkers are as dogmatic as Shestov and Khomiakov, just as the four examples of Western theologians given above do not represent all theologians of the West. John Wesley, for example, has been shown to have a number of affinities with Eastern Orthodox thought. [6] While Eastern thinkers do not reject reason, they do reject what they see as the hubris of reason that now typifies Western culture. They resist any tendency that would allow or encourage reason to expunge theological mystery and appoint itself as the only criterion of truth. Ivan Kireevsky (180-56) is a case in point. Kireevsky, who according to Ugolnik coined the term secular humanism, laments the narrowness of analytic abstractions so common in the West, but he is careful not to fall into a triumphalist condemnation of reason per se. Instead, Kireevsky wants to moderate the Western impulse that views reason as the only mediator of truth: "If [Western

2° PIANIFICARE LA VITA CRISTIANA NEL METODO PROGRESSIVO O SVUOTARSI UMANAMENTE PER ESSERE TRASFIGURATI IN DIO?

Nella struttura ecclesiastica, nella sistematica teologica, nella articolazione di santità, nell'iniziativa pastorale, tutto si gioca –in occidente– su 'metodi' spirituali, teologici e pastorali adatti. Il meglio dell'umano deve servire al divino... In oriente, sarebbe piuttosto il 'più eccelso del divino che serve l'umano', deificandolo... Non è l'umano che raggiunge il divino, o Dio che viene reso presente all'umano, ma è l'umano che si trova già 'in mezzo' al divino –senza saperlo! Non Dio al di fuori e al di sopra dell'universo, ma 'l'universo in mezzo a Dio'. Tale sarà la sintesi trinitaria che il mistico–iconografo Andrej Rublëv evocerà nella sua icona della Trinità¹. In essa il mondo viene simboleggiato con i 4 punti cardinali al centro del colloquio dei 'tre angeli pellegrini' che raffigurano la Trinità. Potrebbe essere un peso insopportabile per l'umanità di sapersi 'in mezzo a Dio'. Pertanto Dio si 'annienta' nel lasciar sorgere, vivere, e compiersi il cammino della esperienza umana. La 'kenosis' divina è l'esempio dello svuotamento di Dio per poter essere –Lui stesso– trasparente al divenire dell'itinerario umano². Per Dio, la 'kenosis' non è un 'metodo': Egli

rationalism] would only recognize its own limitations, and see that, in itself, it is only one of the instruments by means of which truth is known, and not the sole way to knowledge, then it would also view its conclusions as only conditional and relative to its point of view, and would expect other, supreme and most truthful conclusions from another supreme and most truthful mode of thinking."[7]».

(1. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism." / 2. Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6. / 3. Alexei S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69. / 4. Tertullian "On the Flesh of Christ," in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 3:525. / 5. Tertullian "Prescription against Heretics," in *Ante-Nicene Fathers*, 3:246. / 6. Randy Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29–53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55–60. / 7. Ivan Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ultimate Questions*, 11–27, who argues that the differences between Russia and the West have been exaggerated and that Europe as well as Byzantium has deeply influenced Russia.)

¹ Cfr Daniel Ange, *L'Etreinte de feu*, Paris 1980.

² Vedere le varie 'kenosi' del Padre nella creazione, del Figlio nel suo annientamento, dello Spirito Santo nella ispirazione e profezia: С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 74, 173–175, 212, 305–306, 327 (è interessante l'aggancio alla 'kenosis' riguardo a Maria nella enciclica *Redemptoris Mater*, di Giovanni Paolo II, n° 18); С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246–247 / pp. 145–146: "L'idée directrice ne sera pas la "préhension" par la Divinité de l'humanité, ni Son "installation" dans la chair humaine, ce sera Son abaissement jusqu'à l'homme, l'humiliation volontaire de la Divinité, Sa kénose¹. "Le Verbe s'est fait chair": l'incarnation est, avant tout, un acte kénotique. Afin que l'essence humaine puisse s'unir à l'essence divine, sans se dissoudre ni s'abolir, la Divinité doit s'abaisser, descendre jusqu'à elle². L'incarnation de Dieu commence par la descente du Fils de Dieu depuis les cieux, pour s'achever par Son ascension au ciel. Nous devons prendre conscience du principe kénotique avec une acuité et une netteté qui étaient loin d'être propres à l'époque classique des discussions christologiques, singulièrement sur ce point (hors les assertions dispersées de saint Cyrille ou de saint Hilaire). L'admirable mérite de la "théologie kénotique" a été de mettre en avant ce principe (en Allemagne, puis en Angleterre). Elle représente ainsi le plus important courant de pensée christologique depuis les conciles oecuméniques³».

(¹ L'idée de la kénose du Christ est fort clairement exprimée dans la prière de la préface de la liturgie de saint Basile le Grand: " (Il) n'a pas retenu avidement d'être égal à Toi, Dieu et Père! mais étant Dieu suréornel, Il apparut sur terre et vécut avec les hommes: et S'incarna de la Vierge sainte, S'humilia, ayant pris la condition d'esclave, étant conforme au corps de notre humilité, afin de nous rendre conformes à l'image de Sa gloire."² Dans le mandement des Patriarches Orientaux, art. VII, nous lisons cette définition de l'incarnation: " nous croyons que le Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Se dévaste Lui-même*, c'est-à-dire qu'Il prit sur Lui, dans Sa propre hypostase, la chair de l'homme, conçue dans les entrailles de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, et S'inhumanisa. Saint Cyrille exprime parfois un principe purement kénotique qui le conduit à l'idée de la théanthropie, bien qu'il s'en écarte par la suite. Voici, par exemple, ce que nous lisons en explication au quatrième anathème: "Étant égal de Dieu, le Verbe qui tire de Lui son origine n'a pas retenu avidement d'être égal de Dieu, comme il est écrit (*Phil.*, II, 6), mais Il s'est soumis à une dévotion volontaire et condescendit par sa volonté jusqu'à notre ressemblance, sans cesser d'être ce qu'Il est, et *restant Dieu et ne méprisant point la mesure de l'humanité*. C'est pourquoi tout est Sien: et le

si fa coinvolgere totalmente e pienamente in essa ¹. In occidente, la 'passione e la croce' diventeranno un 'metodo' per conformarsi a Cristo, persino fino alle 'follie flagellanti' nelle riedizioni delle sofferenze di crocifissione.

IL 'METODO-NON-METODO' DELL'APERTURA SPIRITUALE AL MISTERO DI DIO

L'orientamento cristiano discerne la inadeguatezza d'ogni 'metodo' anche il più eccelso. Non si considera l'alternativa: o 'l'uomo alineato secondo la volontà di Dio' o 'Dio ridotto alle dimensioni umane'. Corrispondentemente, non si oppongono i due piani: o 'si conosce razionalmente' o 'si vede sensibilmente' (conoscere razionalmente per agire secondo Dio / vedere sensibilmente nel ridurre il divino all'umano). La terza via sarebbe di 'vedere misticamente' e di 'comprendere sperimentando' ². Si unisce -cioè- esperienza e pensiero, con la priorità data all'esperienza. Per

divin et l'humain: car, où *Se serait-il humilié, s'il avait eu honte de la mesure humaine* et s'il s'était écarté de l'humain, qui l'aurait contraint, comme par nécessité et coercition, à être semblable à nous? Ainsi, tous les discours évangéliques, qu'ils désignent l'humain ou le divin, nous les rapportons à une seule personne", etc. (*Act. Conc. Oec.* II, 55). / ³ Il n'entre pas dans notre dessein de faire un exposé historique de théologie dénommée kénotique (on le trouve chez Bruce: *The humiliation of Christ*, 1905, et chez Bensow: *Die Lehre von der Kenose*, 1903, ainsi que dans les articles sur la kénose du *Dict. cath. dogm.*, dans le *Dict. cath. apol.*, dans la *R. E.*). Les représentants les plus marquants de la kénotique sont: son fondateur, Thomasius: *Christi Person und Werk* 3 A, 1886 et autres oeuvres; B. F. Hess: *Die Lehre von der Person Christi*, etc., 1856; *Christi Person und Werk*, I-III, 1870-1887 (le point de vue le plus extrême sur l'humiliation du Christ); Th. Liebner: *Die christl. Dogmatik*, etc., 1894; Ebhart: *Die chr. Dogmatik*, 1852; *Die Chr. Glaubenslehre*, 1861 Godet: *Comm. sur l'Evangile de saint Jean*, 11, 1877, Bonifas: *Hist. des dogmes*, II, 1886, Grébillat: *Exposé de théologie systématique*, IV; *Dogmatique*, II, 1890; Bovon: *Dogm. Chrét.* Parmi les critiques, Dorner, dans plusieurs ouvrages: *Entw. d. Lehre von der Person I. Chr.*, II, 2; *St. der kirchl. Glaubenslehre*, I-II, etc. Le monde anglo-saxon compte de nombreux représentants de la doctrine kénotique, au XXe siècle (je n'ai pu malheureusement accéder à tous, Mackintosh, Sanday, Gifford, Forsyth, Mason, Powell, Forrest, Ad. Brown, Weston, Moorhouse, Hall, W. Bright, Rashdall et d'autres). Ici, elle perd jusqu'à un certain point la profondeur dogmatique qui lui est propre dans la Théologie allemande et elle prend les traits du rationalisme et du libéralisme, parfaitement étrangers à celle-ci, plutôt orthodoxe; c'est pourquoi on la range d'ordinaire sous la bannière du "modernisme" (voir, par exemple, la brochure polémique de S. H. Scott: *Anglocatholicism and Reunion*, 1923). La théologie kénotique mériterait indubitablement qu'on lui consacrerait une monographie.)

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 55-60; cfr i riferimenti a S. Cirillo di Gerusalemme, Gregorio nazianzeno e Gregorio di Nissa); pp. 60-61: «L'Orient n'égare pas toutes les stations du chemin de Croix qu'il embrasse d'un seul regard: dans le sommeil même de la mort, il sent l'incorrutable vie divine et ne s'attarde pas à la pleurer humainement. A travers les ombres tragiques de Gethsémani et du Calvaire, il épie l'approche du radieux miracle dans le sépulcre scellé. Du Golgotha où tout est consommé, il tourne ses regards vers le jardin d'Arimathie, jardin de la Résurrection, prototype elle-même de la Transfiguration finale, qui découvre à ses yeux fascinés la Jérusalem céleste ¹. Tout entier, il appelle de ses vœux et adore le Dieu-Homme, plutôt que l'Homme-Dieu, que l'Ecce Homo. Et là encore renaît l'esprit du IVe Évangile, qui est non seulement celui de l'infini amour, mais aussi de la majesté, infiniment glorieuse. Du haut de sa Croix, le Christ-Roi ne laisse tomber aucune plainte humaine et ne paraît contempler, au loin, que la moisson de la vie éternelle qui lève, en confiant sa Mère et fille, l'Église, au disciple bien-aimé. De même, les chrétiens grecs qui suivent sa trace lumineuse. Pour eux l'espérance est plus forte que la compassion. De certains crucifix byzantins, sur lesquels il brillait en gloire, le Christ s'est envolé, là où il trône à la droite du Père, et la Croix nue suffit dans le sanctuaire lui-même à éterniser le divin souvenir».

(¹ C'est le service liturgique des deux Églises qui nous en donnent la meilleure preuve-illustration. La messe romaine, se ramassant sur elle-même en un raccourci stylisé, culmine et s'achève dans le sacrifice pacifique de l'autel qui renouvelle le sacrifice sanglant du calvaire. La liturgie grecque, reproduit, en les ritualisant, tous les moments essentiels de la vie du Seigneur. Elle ne se fixe pas au seul acte de l'immolation de l'Agnus Dei, mais le prépare de loin et le dépasse. Son point culminant, c'est la communion des fidèles - jamais distribuée en dehors de la messe, bien entendu - qui symbolise le miracle de la Résurrection. D'abord les communicants, telles les saintes Femmes au tombeau, se réunissant devant l'iconostase, barrière mobile qui sépare la terre du ciel - puis la porte royale est ouverte toute grande en silence par le diacre, représentant soit le Précurseur, soit l'archange Gabriel: c'est la pierre du sépulcre roulée par le messager céleste. Et le Seigneur vivant paraît alors, caché sous les saintes espèces, pour distribuer à ses enfants sa chair glorifiée, don de vie immortelle. Enfin la dernière prière qui clôt l'office, action de grâces chantée par le chœur, annonce l'Ascension, épilogue sur terre, prologue dans les cieux où tout se consomme.)

² Vl. Lossky, *La vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 139-140: «Sur le plan de la spiritualité, nous avons trouvé deux tendances opposées: d'une part la mystique origéniste d'Évagre, où l'intellect est de par sa nature un réceptacle de la lumière essentielle qui lui communique, peut-être (Évagre ne le dit pas explicitement), une gnose de l'essence divine; d'autre part, la participation sensible à l'essence de Dieu, chez les messaliens. La spiritualité orthodoxe s'est opposée également à la gnose intellectuelle comme à la perception sensible de la nature divine et, cherchant à dépasser ce dualisme de l'intelligible et du sensible, propre à l'être créé, a tendu vers une vision de Dieu qui engage l'homme entier sur la voie de la déification. Cette spiritualité du dépassement de l'être créé est allée de pair avec l'affirmation catégorique de l'incognoscibilité de l'essence de Dieu: par Grégoire de Nysse, Denys, Maxime le Confesseur. Dans le plan purement dogmatique, la réaction contre le rationalisme d'Eunome a fait nier la cognoscibilité de l'essence divine à des théologiens aussi différents que les trois Cappadociens, saint Ephrem le Syrien, saint Epiphane et saint Jean Chrysostome. La doctrine des énergies, amorcée, dans la discussion contre Eunome, par saint Basile et saint Il; Grégoire de Nysse, développée par Denys comme une notion dynamique des attributs divins,

giungere a questa compenetrazione tra percepibile e non percepibile, bisogna superare l'emotività nel 'vedere' e la concettualità volitiva nell'"ascoltare' (ben illustrée, oggi, dall'impacto della communication audiovisiva di massa) ¹. Il 'metodo' si fa 'via' da parcourir ². Pertanto, la via della 'quiescenza' o del 'créer la quiete intérieure' ³ apparaît comme itinéraire prioritaire pour rendre accessible à ce que le travolvemento intérieure soffoca. Lo svuotamento del penser-volere e sentir-subire si farà grazie all'invocation permanente, la 'preghiera di Gesù' ⁴ (o preghiera del

renforcée par l'énergétisme christologique de Maxime et de Jean Damascène, a servi de base doctrinale aux théologiens byzantins du XIVe siècle qui ont défendu la possibilité d'une communion immédiate avec Dieu, tout en niant la gnose de l'essence divine. Une autre idée est étroitement liée à la négation de la vision de l'essence divine dans la théologie byzantine: c'est la distinction entre la φύσις et le πρόσωπον, chez saint Anastase le Sinaïte, et l'affirmation que la vision face à face est une vision de la personne du Verbe incarné. Contre les iconoclastes on affirme que ce n'est pas la nature divine ou humaine, mais bien l'hypostase du Christ qui nous apparaît sur les icônes. Le culte des icônes serait ainsi, dans un certain sens, un début de vision de Dieu. Pour saint Syméon le Nouveau Théologien, la vision face à face est une communion, pour ainsi dire existentielle avec le Christ, où chacun trouve sa plénitude, connaissant Dieu personnellement et étant personnellement connu et aimé de Dieu. Cette vision de la face lumineuse de Dieu tournée vers chacun, qui est la vision du Christ transfiguré, trouve sa charpente théologique dans la doctrine de saint Grégoire Palamas et les définitions des conciles du XIVe siècle sur la nature de la grâce. Après plusieurs siècles nous nous trouvons devant la même vision du Christ transfiguré, par lequel le Père communique dans l'Esprit Saint la lumière de sa nature inaccessible, vision de Dieu que nous avons rencontrée au début de notre étude, chez saint Irénée, ce père de la tradition chrétienne, disciple de saint Polycarpe, disciple de saint Jean, qui a dit: "Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, nous l'a manifesté".

¹ Cfr A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1988-1992, 6 vol.

² Cfr P. Coda, *L'altro Dio*, Roma 1998, p. 58.

³ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, pp. 172-173: «Quelles que soient l'époque ou les conditions où il vit, le chrétien orthodoxe aura conscience, en entrant dans le temple, d'y trouver le ciel descendu sur la terre, le Royaume de Dieu déjà présent, il saura que le Christ est là dans la communion sacramentelle à son Corps et à son Sang, dans l'Évangile lu par le prêtre, dans la prière de l'Église. Cette conception sacramentelle de la vie chrétienne est présente partout dans l'histoire de la spiritualité orthodoxe. Les tendances de piété les plus individualistes se sont ainsi trouvées intégrées dans un ensemble cohérent où la prière personnelle ne s'oppose aucunement à la liturgie communautaire. C'est là notamment le cas de l' "hésychasme", cette école mystique qui remonte aux Pères du désert et qui joua un rôle capital dans la tradition spirituelle de l'Orient chrétien: c'est en effet à l'occasion de discussions théologiques suscitées par l'hésychasme au XIVe siècle, que l'Église orthodoxe a défini sa doctrine de la grâce et sa conception des relations entre Dieu et l'homme. Cet aspect doctrinal de l'hésychasme constitue donc l'élément permanent et normatif d'une tradition spirituelle dont les méthodes et les aspects pratiques n'ont par contre qu'une valeur relative. C'est au IVe siècle, comme nous l'avons vu, dans les déserts de Syrie, de Palestine et d'Égypte, que nous trouvons les premiers hésychastes " (en grec hésychia signifie "quiétude" ou "contemplation"), les premiers docteurs de la prière perpétuelle. Seuls avec Dieu dans leur isolement, les ermites chrétiens trouvèrent dans le commandement de saint Paul: "Priez sans cesse" (I Thess. v, 17), le moyen le plus direct de rester en contact avec la grâce de la Rédemption. Certains d'entre eux pratiquèrent une psalmodie continue, introduisant ainsi dans nos liturgies la lectio continua du Psautier. D'autres s'adonnèrent à la prière "monologique" ou prière "pure" qui consiste dans la répétition constante d'une brève prière où la place principale est occupée par le Nom de Dieu: l'Ancien Testament ne donnait-il pas déjà à ce Nom une signification plus que nominale"? La Bible n'enseigne-t-elle pas constamment à "glorifier le Nom du Seigneur" et le Christ n'a-t-il pas envoyé ses disciples pour baptiser "au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit"? L'invocation constante de ce Nom était, pour les moines, le moyen par excellence de communier avec le Divin. La forme même de la prière "monologique" pouvait varier - souvent c'était un simple κύριε ἐλέησον ("Seigneur, aie pitié !") - mais l'invocation même devait être permanente».

⁴ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, pp. 173-174: «Avec saint Diadoque de Photice (Ve siècle) et saint Jean Climaque (+ 650), la prière "intellectuelle" d'Évagre se transforme en "prière de Jésus". "Jésus" sera désormais le Nom divin que les ascètes invoqueront sans cesse et c'est dans le Christ, le Dieu devenu homme, qu'ils verront le seul médiateur entre le créé et le Divin. Leur prière elle-même ne sera plus une fuite hors de la matière, mais une communion à Dieu de l'esprit et du corps; la grâce divine qu'ils rechercheront transfigurera ensemble l'esprit et la chair, greffés ensemble à la vie nouvelle et illuminés par une lumière divine incréée. "L'hésychaste, écrit ainsi saint Jean Climaque dans son échelle du Paradis, est celui qui aspire à circonscrire l'Incorporel dans une demeure de chair... Que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec votre souffle: alors vous comprendrez l'utilité de la solitude. ¹ Et saint Maxime le Confesseur (+ 662) décrit ainsi la déification que recherche tout chrétien et, en particulier, tout hésychaste: "L'homme devient Dieu par la déification, il jouit pleinement de l'abandon de tout ce qui lui appartient par nature... parce que la grâce de l'Esprit triomphe en lui et parce que Dieu seul, manifestement, agit en lui; ainsi, Dieu et ceux qui sont dignes de Dieu n'ont plus en toutes choses qu'une seule et même activité ²." La vision divine dont les mystiques bénéficient dans la déification fut identifiée par saint Grégoire de Nysse (IVe siècle) et saint Maxime avec la vision de Moïse au Sinai et avec la lumière divine que les Apôtres virent au Mont-Thabor lors de la Transfiguration du Christ. Les auteurs spirituels postérieurs soulignèrent encore plus le lien qui existe entre la "prière de Jésus", la mystique de la déification et la vie sacramentelle de la communauté chrétienne. Saint Syméon le Nouveau Théologien, grand mystique byzantin du XIe siècle, puisa l'essentiel de son expérience du divin dans l'Eucharistie; ses hymnes et ses prières, avant et après la Communion, sont parmi les plus réalistes que contienne aujourd'hui l'Euchologe du rite byzantin. Aux XIIIe et XIVe siècles, le renouveau de l'hésychasme coïncida à Byzance avec une ferveur nouvelle pour la vie sacramentelle. L'exemple le plus connu de cette tendance est Nicolas Cabasilas qui conçut sa Vie en Christ - une synthèse de vie spirituelle - comme un commentaire sur le Baptême, la Chrismation (nom byzantin pour la Confirmation) et l'Eucharistie».

(¹ *Échelle de Paradis*, Degre 27, trad. J. Gouillard dans la *Petite Philocalie*, Paris 1953, p. 115-116. / ² *Ambigua*, Patrologie grecque, vol. XCI, col. 1076 B C.)

Nome o preghiera del cuore ¹): formula molto semplice d'abbandono che si ripete illimitatamente per arrivare alla trasparenza al di là della emotività e del pensiero autonomo. Il metodo si dimostra 'apofatico' o cioè di superamento di ogni concetto nella consapevolezza della non conformità tra 'metodi umani' e 'iniziativa divina'. Non si tratta, qui, di una insensibilità umana –come se fosse un tipo di 'apatheia' greco-classica antica– ma di una 'hesychia di quietudine mentale ed emotiva' ². Tutto ciò non è evasione dal mondo o rifiuto di impegno: è solo la sottolineatura che non si 'gestisce' il dialogo divino-umano secondo i soli parametri linearmente mentali, volitivi o emotivi della configurazione umana. La tradizione russa 'evidenzierà' ulteriormente questa metodologia apofatica: sia nella figura emblematica dei 'pazzi per Cristo' ³, sia nella esemplificazione dell'eterno pellegrino ⁴. Gli 'jurodivye' o pazzi per Cristo vivranno la kenosis della irrilevanza sociale e culturale. Essi giocano una parte e assumono una maschera comunicativa. Il loro metodo è di smontare ogni presuntuosa pretesa individuale e sociale. Non essendo niente, essi illustrano la inconsistenza di chi tenta teatralmente di sembrare 'qualcuno'. I pellegrini esprimono il continuo tentativo evangelico di non arroccarsi al proprio statuto, ma di vivere vulnerabilmente indifesi nella ricerca della libertà nello spirito. Non si tratta né di propagandare la fede, né di raccogliere consensi confermando le proprie opinioni. E' un muoversi fuori da ciò che appare umanamente stabilito per rendersi disponibili verso altri orizzonti di esperienza, guidati dalla continua invocazione della 'preghiera di Gesù'. Non a caso, l'idea dell'ospitalità offerta al pellegrino forestiero sarà la chiave iconografica più geniale per l'espressione del mistero trinitario: l'icona della filoxenia (fraterna amicizia verso i forestieri) ⁵ sarà la massima espressione rivelativa del mistero trinitario nella notissima "Icona della Trinità" ⁶. Così, l'apparente irrilevanza dell'indifeso

¹ Cfr K. Ware, *La potenza del Nome*, Torino 2000.

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 174: «Et Jean Climaque, l'auteur de *l'Echelle du Paradis*, décrit lui aussi la prière de l'hésychaste: L'hésychia est un culte et un service ininterrompu de Dieu: que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec ton alors souffle: alors tu comprendras l'utilité de l'hésychia ¹. La tradition hésychaste prendra, au cours des siècles, des formes différentes, mais elle restera unifiée dans son inspiration fondamentale: "en Christ " (ἐν Χριστῷ), l'homme retrouve sa destinée première, réadapte son existence au Modèle divin, redécouvre la *liberté* véritable que l'esclavage de Satan lui a fait perdre et use de cette liberté, avec la collaboration (συνεργεῖα) de l'Esprit-Saint, pour aimer et connaître Dieu. Il peut alors, par anticipation, participer au Royaume dont le Christ a dit qu'il est "au-dedans" de nous, et connaître par expérience ce qu'est la lumière divine...».

(¹ *Scala*, XXVII, PG, 88, col. 1112 C.)

³ N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, p. 107; O. Cizevskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 136-137; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1948, p. 136; Archimandrita Spiridione, *Le mie missioni in Siberia*, in T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1976, pp. 124-125.

⁴ Cfr Anonyme, *Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Paris 1951; N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, p. 19: «Cette recherche de la paix et de la nourriture spirituelle qui puisse satisfaire l'âme assoiffée de justice – voilà un trait marquant dans beaucoup de ces pèlerinages, voyages, vagabondages qui reçoivent parfois l'empreinte d'une sorte de "romantisme" populaire. C'est ainsi que les Vieux Croyants s'imaginaient une contrée où règne la vraie foi et la justice, au-delà des forêts et des déserts, bien loin à l'Orient. C'est le "Royaume des Eaux Blanches" situé sur cent îles. Il existait même des itinéraires mystérieux, copiés à la main, qui se répandirent dans les cercles des Vieux-Croyants à partir du 18e siècle et décrivaient en détail le chemin compliqué et difficile qu'il fallait prendre"; cfr A. De Jonge, *The Life and Times of Gregorij Rasputin*, Glasgow 1982, pp. 44, 71.

⁵ U. Fabricius, *Ikonen, Jesus-Christus*, Recklinghausen 1957, pp. 12-13: «Die erste Sichtbarwerdung Christi auf Erden wollen die Ikonen der "Dreifaltigkeit" zeigen, die die biblische Geschichte von dem Besuch der drei Engel bei Abraham im Hain Mamre (1. Mos. 18) zum Vorwurf nehmen und darum auch den Beinamen "Philoxenie" (Gastfreundschaft) erhielten. Die berühmteste Darstellung dieses Motivs hat Andrej Rublev im 14. Jahrhundert geschaffen, und auch unsere Abbildung ist von ihm beeinflusst. Das Dogma der Wesens gleichheit der drei göttlichen Personen fand hier einen malerischen Niederschlag von höchster Eindringlichkeit. Ein Merkmal der Ikonen wird auf diesem Bilde deutlich: die verkehrte Perspektive ist gewollt und soll den jenseitigen Standpunkt des Malers charakterisieren, der, nach einem Gebet um den heiligen Geist und ernster Zurüstung, auf seinem Bilde die heilige Ruhe und das ewige Licht zum Aufleuchten bringen wollte. Kein Gegenstand wirft einen Schatten, denn das Licht Gottes läßt keine Schatten aufkommen selbst das Glanzlicht in den Augen des Porträtierten fehlt. Eine ganz andere, der abendländischen Kunst entnommene Darstellung der Dreieinigkeit zeigt eine Ikone aus dem 18. Jahrhundert» (cfr le riproduzioni nel libro citato).

⁶ Daniel Ange, *L'Etreinte de feu*, Paris 1980, p. 67: «Chez Roublov, au contraire, il s'y dégage un je-ne-sais-quoi de silencieusement désarmé: une sorte de vulnérabilité qui nous atteint au coeur comme si l'icône s'était, la première, laissée atteindre. Est-ce l'influence de ce paysage autour d'Andronikov et de Zagorsk qui a enveloppé le plus clair de sa vie monacale? Constellées de petites églises aux murs blancs ou d'isbas en bois aux fines dentelures, ces collines, plus souriantes qu'austères, ondoient calmement sous les forêts silencieuses où chaque automne voit s'entrelacer -- duel de la mort et de la vie -- bouleaux et sapins»; cfr P. Evdokimov, *L'Art de l'icone*, Bruxelles 1975, p. 207.

pellegrino, esposto ad ogni pressione della strada, diventa la più pura espressione del mistero 'vulnerabilmente indifeso' di 'Dio con noi' ¹.

LA VIA DELLA QUIETE INTERIORE

La 'quiete' interiore non è un 'sonno' ma la possibilità di un 'risveglio': anzi il peccato appare piuttosto come un 'addormentarsi nella dimenticanza' che siamo 'in Dio' ². Pronunziare il 'nome' innomabile di Dio significa interiorizzare la liturgia e rendersi indifeso 'dall'interno' per essere sensibili all'accoglienza di Dio ³. Pregare vuol dire risvegliarsi alla 'sete di Dio': perciò occorre creare un ritmo anche fisiologico dell'ansimare, ritmica del respiro come nostalgia d'amore ⁴. Tale sarà la ragion d'essere del coinvolgimento corporale e mentale nella pratica dell'esicasmo, con la preghiera di Gesù. L'annientamento kenotico non è un 'castigo' per l'orgoglio, ma è una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino in noi. Dostoevskij ha saputo illustrare – nei suoi romanzi 'teologici' – questa necessità di conversione totale, nell'esperienza dello scioglimento della propria personalità, sia per l'assassino Raskol'nikov, sia per il 'santo' starec Zossima, sia per l'innocente' discepolo Alëša ⁵. La 'kenosis' o l'"uničizenie" di svuotamento radicale per permettere la piena divinizzazione farà parte della stessa esperienza storica di vita ecclesiale russa ortodossa ⁶. Avvertire il massimo nella divinizzazione non è possibile senza questo radicale scioglimento dell'individuo. Qualsiasi approccio o disponibilità spirituale dovrà poggiare sul continuo 'convertirsi rendendosi indifeso' di fronte alla penetrazione divina. Non si tratta di combattere l'umano (sia nel 'male', sia nelle sue doti che vengono 'sacrificate'), ma di fare spazio per l'iniziativa divina totale. L'esicasmo ⁷ e la preghiera del cuore ⁸ non faranno che evidenziare le implicazioni di questa presa di coscienza. Lo scopo della conversione è di rendersi 'indifeso' per l'iniziativa di Dio che ci coinvolge radicalmente e totalmente senza distruggere niente della nostra specificità umana e personale. La trasparenza della persona è soltanto possibile se si mette a

¹ Cfr B. Bobrinskoj, *Introduction*, in Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. XV.

² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 64: «Le péché est oubli de Dieu et sommeil de l'âme. La vigile de l'ascèse éveille la conscience et la dirige vers la connaissance de Dieu. Il faut se rendre compte que la vie éternelle commence dès maintenant. L'attente de la parousie est déjà jugement et révélation de la dissemblance qui suscite les larmes du repentir. "Aucun vivant ne sera justifié par les oeuvres de la loi, mais grâce à ma foi en Dieu, j'espère être sauvé par un don de son ineffable pitié." On est sauvé gratuitement. Ce qui appartient en propre à l'homme, c'est de "s'enflammer de désir pour Dieu". "Le repentir est la porte qui conduit des ténèbres dans la lumière. La "porte de la gnose", chez Origène, laisse place ici à la "porte du repentir". Ceux qui passent par cette porte ne viennent pas au jugement, mais se dirigent vers le "mystère du VIIIe jour". "Ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir... sont toujours avec Dieu et en Dieu." La contemplation mystique rejoint la vision eschatologique».

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 68 (cit. supra).

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 57: «L'Echelle est un guide et une méthode: se détacher de tout pour s'attacher totalement à Dieu ("séparé de tout et uni à tous"). "Que l'échelle t'enseigne l'enchaînement des vertus: la foi, l'espérance et la charité, et la charité est la plus grande." Le propre de l'âme pure est l'amour inlassable pour Dieu. On atteint à la connaissance de Dieu par une adhésion totale de l'âme amoureuse. L'office consacré à sa mémoire, dit de Jean qu'il était enflammé par le feu de l'amour divin et qu'il n'était que prière incessante, qu'amour inexplicable pour Dieu. L'impassibilité conduit à la paix de l'âme affranchie des passions; la prière unit à Dieu dans une conversation familière et incessante de l'homme et de Dieu. L'héritage des anachorètes égyptiens débouche chez Jean Climaque sur la "mémoire de Jésus" unie au souffle. Le nom de Jésus assimilé à la respiration attire sa présence au coeur de l'hésychaste. C'est dans ce climat du Sinaï que l'hésychasme byzantin prend ses origines. Elie l'Ecdicos se rattache à la même spiritualité sinaïte; mais chez lui, la pratique et la contemplation ne se séparent point. De l'expérience de la proximité de Dieu, il faut faire retour au monde dans la pure charité».

⁵ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Crime et châtement*, Париж 1970 / Paris 1950; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981.

⁶ Cfr A. Joos, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica», 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *Pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità cristiana, ortodossa russa, nel millenario della evangelizzazione e nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta*, in «Studia patavina», 1988 n° 1, pp. 1–151 (vedere il cap. II dei vari studi).

⁷ Cfr J. Hausherr, *Hésicasme et prière*, Rome 1966.

⁸ Cfr *La prière de Jésus, par un moine de l'Eglise d'Orient*, Chevetogne 1951; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 57, 68.

tacere questa 'aggressività' endemica che ci chiude all'iniziativa divina. Questa aggressività nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato ¹. Lo scioglimento della personalità si sperimenterà come un 'intenerimento evangelico', che i russi chiameranno l'"umilenie" ². Nella 'compassione' si supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ³. Bisognerà creare la 'hesichia' per poter intuire la pienezza divina ⁴ smantellando instancabilmente l'arroccamento passionale su noi stessi grazie alla 'non resistenza' ispirataci da Cristo ⁵. Tale sarà la re-interpretazione del martirio che la tradizione popolare russa ortodossa darà come itinerario verso la pienezza della santificazione. La non resistenza al male è un 'metodo non metodo' per rendersi accessibile a questa radicale totalità dell'esperienza di Dio, oltre ogni passionale verifica. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ⁶. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ⁷. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato. La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ⁸. Non è difficile trovare –da parte ortodossa– la formulazione su ciò che differenzia l'avvio dell'impresa teologica in oriente ed in occidente. In una parola, si potrebbe dire –come abbiamo già accennato nella nostra introduzione generale– che il divario di prospettiva si trova nelle premesse stesse che rendono una impostazione teologica possibile. Due indirizzi-chiave si confrontano: 'mistero' o 'razionalità' ⁹. Questo sommario 'faccia a faccia' può sembrare troppo rapido e troppo semplicistico per rendere conto delle sfumature assai complesse presenti in ogni ambito ecclesiale. Esso racchiude –però– una chiave per comprendere le 'incomprensioni' tra occidente e oriente cristiano. Chi ha vissuto il passaggio da una impostazione 'occidentale' a quella 'orientale' sarà tanto più sensibile alla messa in questione del 'razionalismo' dell'occidente, che sembra pervadere la teologia, anche se viene sottolineato che l'oriente non si presenta in nessun modo come negando il valore della ragione e dell'intelletto in quanto tale ¹⁰. Si potrebbero anche trovare delle formulazioni che focalizzano le differenze tra un oriente dove il mistero appare pienamente presente in tutte le dimensioni della vita ecclesiale ed un occidente maggiormente interessato alla 'ufficializzazione' e 'formalizzazione' della fede, lasciando al mistero la sfera 'non ufficiale' e 'orante' (liturgica) dell'intento ecclesiale ¹¹.

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47-49, pp. 47-48.

² N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74-76; " N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74-75.

³ T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (citato cfr supra).

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 19170, pp. 78-80 (citato sopra).

⁵ И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости | Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 27 / p. 34(citato cfr supra); cfr N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 70-71; G. P. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, (in russo), Parigi 1931, pp. 19-33.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 151 / p. 207.

⁷ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10-11.

⁸ Cfr Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, pp. 134-140.

⁹ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in "Internet" 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html.

¹⁰ D. B. Clendenin, *A Protestant Examines Orthodoxy*, in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>.

¹¹ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 8.

Razionalizzazione e formalizzazione avrebbero –così– qualcosa in comune, suggerendo già una anticipata spiegazione sulla differenza tra ‘teologia formale’ in occidente e ‘teologia spirituale (o ‘mistica’)’ in oriente. L’occidente utilizzerebbe la ‘razionalità’ per meglio ‘formalizzare’ ciò che intende esprimere. Da questo punto di vista, si tratta di una scelta di linguaggio con la sua particolare articolazione. Si distingue il linguaggio emotivo della spiritualità e quello coerentemente logico della teologia e della ufficialità ecclesiastica. La ‘teologia’ e ‘la dottrina della gerarchia’ si scontreranno più facilmente perché legati ad uno stesso ‘linguaggio’: quello razionale della coerenza verificata. Pertanto, la ‘visione’ avrà una importanza particolare nell’essere penetrati dall’intuito della pienezza divina. Sarà un via di svuotamento. Si proporrà la ‘visione’ come rimedio. Ciò si attuerà sia come ‘visione–ascolto’ liturgico, sia come ‘visione contemplazione’ iconica. Il rimedio ‘agisce’ là dove l’organismo non ha saputo ‘reagire’... Perciò, ogni metodo sarà un ‘lasciar agire’ più che approntarsi a ‘reagire’! Questa ‘visione’ è un linguaggio non logico ¹. Esso permette di superare la separazione razionalmente sistematizzata tra ‘sensibile’ e ‘non sensibile’ ². La visione si allaccia all’ascolto liturgico grazie alla ‘drammatizzazione’ audiovisiva dello svolgimento ecclesiale e cosmico della gestualità celebrativa ³. Si capisce allora perché l’oriente cristiano non si fidi delle strutturazioni mentali o volontaristiche come garanzia di un itinerario sicuro verso Dio nella conversione. Dalla drammatizzazione liturgica, esso si muoverà facilmente verso la contemplazione lirica. Eppure, allo stesso tempo non emerge un disprezzo per l’umano come si nota talvolta a ponente. Anzi, nella prospettiva di divinizzazione si apre una fiducia quasi senza riserve per l’umanità.

3° LA LONTANANZA INSUPERABILE DI DIO AL DI SOPRA DI TUTTO O TUTTO NELL'INTIMITÀ MISTERIOSAMENTE VICINA DI DIO?

Per la sensibilità cristiana di ponente, Dio ‘sopra’ è anche Dio ‘fuori’ dell’ambito umano: diversità di Dio garantita da questa ‘distanza’ di separazione e di lontananza, senza togliere con ciò la capacità di intervento di Dio tramite la Sua ‘potenza’, anzi ‘omnipotenza’. Di fronte a questo Dio bellicosamente ‘giusto’ ed esaurientemente ‘coerente’, che non possiamo evocare se non come un imponente ‘Lei’, l’oriente cristiano slavo ci presenta un ‘trinitario Noi’ ⁴, nella mitezza della piena disponibilità di ogni persona abbandonata alle altre ⁵. La diversità di Dio non è la sua

¹ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.140.

² Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.142.

³ Métr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 168.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 113 / p. 13: «Dieu est Esprit; comme tel, Il a une conscience personnelle de soi, l'“hypostase”, et une nature, l'“essence” (ὄυσία); et cette union indissoluble de la nature et de l'hypostase est la vie de la Divinité en elle-même; elle est, ensemble, personnellement consciente et naturellement concrète. Cette relation entre l'hypostase et la nature, leur insécable liaison, sont également propres à l'esprit divin et à celui de la créature. Il n'en existe pas moins entre eux une différence essentielle. Par rapport à l'hypostase, Dieu – le Sujet Absolu, – est une Personnalité tri-hypostatique qui réunit en son unique conscience personnelle tous les modes du principe personnel: moi, toi, lui, nous, vous; cependant que la personnalité d'hypostase unique possède tous ces modes, sauf le moi hors de soi, dans les autres personnalités, dont, proportionnellement, son être se trouve limité et conditionné. Manifesté jusqu'au bout et intégralement réalisé, le principe personnel, l'hypostase, est une personnalité tri-hypostatique, ou l'unité personnelle se découvre dans la réalité des trois centres hypostatiques ou hypostases, dans la tri-unité. Celle-ci est bien le nombre divin ni trois, ni un, mais singulièrement trois en un, Trinité. Cet être hypostatique ne se réalise pas statiquement, comme la conscience d'un moi unipersonnelle, immobile, se posant soi-même, la conscience d'un moi séparé, isolé en soi-même (bien que cet état statique, ce moi ayant en lui-même son achèvement, ne soit qu'apparence; car tout moi implique toi, nous, vous); il se réalise cinétiquement, comme l'acte par lequel, de toute éternité, il s'affirme trinitairement dans un autre. Cette affirmation actuelle de soi est l'amour: les foyers de la divine tri-hypostase s'embrasent: en chacun des centres hypostatiques, rien que pour s'unir, s'identifier, sortant hors de soi pour pénétrer l'autre, par l'ardent renoncement de l'amour personnel».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 126 / p. 27.

lontananza o la separazione tra la sua trascendenza e l'universo umano. Qualsiasi 'definizione' riguardo a Dio rischia di diventare 'idolo' ¹, il 'nome di Dio' sarà sempre un 'non nome' ². L'inconoscibilità di Dio non concerne la nostra incapacità di saltare l'abisso che ci separa da Lui, ma vuol dire semplicemente che Egli non corrisponde alle categorie del nostro conoscere ³. Lo conosciamo nella misura in cui Lui ci ha conosciuto, in un rapporto non legato alla 'intellettualità' mentale ⁴. Quanto più Dio è inconoscibile nella sua trascendenza, tanto più la sua presenza è sperimentabile nella esperienzialità umana, trascende l'intelligibile e il sensibile e contemporaneamente è un Dio che si rivela: 'Parola' che presuppone la presenza eterna di una Persona eterna ⁵. Il mondo è un'immensa teofania, anche quelli che nulla sanno di Dio, possono averne il presentimento attraverso le creature. È la rivelazione del Vivente, del Dio della vita che

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 10-11.

² P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 23: «Tournée vers Dieu, la théologie, sous son aspect apophatique de la négation de toute définition humaine, anthropomorphe, se présente comme une approche des ténèbres, frange de l'inaccessible lumière divine. Son axiome dit: "De Dieu, nous savons seulement qu'il est ὄτι ἐστίν, et non pas ce qu'il est τί ἐστίν. "Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils nous l'a fait connaître"; la seule vision possible du "face à face" est celle du Fils incarné, empreinte mystérieuse du Père. Il n'y a jamais vision de l'essence de Dieu, radicalement transcendante, mais bien participation la plus réelle aux énergies divines créées. Pour saint Isaac le Syrien, l'approche de Dieu ne supprime nullement la foi, mais la rend supérieure: elle est vision de l'invisible mais qui ne reste pas moins invisible. Dieu est incomparable dans le sens absolu, aucun nom ne l'exprime adéquatement. Son "Nom est au-dessus de tout nom" (Ph 2, 9) et cela "éternellement" (Ep 1, 21) car c'est le Nom divin – Adonai – le Nom qui ne peut être dit. En disant Dieu ou Créateur, nous ne désignons jamais Dieu en lui-même, mais sa face tournée vers le monde, ce qui est "autour de Dieu". La théologie cataphatique, positive, "symbolique" ne s'applique qu'aux attributs révélés, qu'aux manifestations de Dieu dans le monde. Cette connaissance de Dieu dans ses actes est une traduction de ses Révélations dans le mode conceptuel et n'est qu'une expression chiffrée; car la réalité dont elle témoigne est absolument originale, irréductible à tout système de pensée, au point qu'un "Dieu logique" ne serait qu'une idole fabriquée. Autour de l'abîme abyssal de Dieu, de l'abîme paternel selon Origène, un cercle de silence est tracé».

³ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneu matischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Ab grund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie " ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen un g erreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teil haftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 3 5, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / ² Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C-684A.)

⁴ N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 34: «The doctrine of the Trinity tries to reveal to us that the Christian God is not hidden, static, unapproachable: whereas the Deus absconditus is a monistic, theistic, speculative abstraction of God. The Trinity is God in relation to man and in His creation, enabling man to transcend the limitations of his intellect and its metaphysical speculations. The denial of the doctrine of the Trinity on the basis of the above-stated objections is the eternal refrain of man striving for mastery over everything, even the source of everything. There is a noble obsession apparent in the whole history of human intellectual enterprise, in every sphere of intellectual life, which seeks to conquer and take possession by understanding completely. But this effort automatically excludes from the scope of human intellectual operations everything which is given to the whole of man as a mystery. It is the essence of the grace of God in His revelation that this grace does not depend on the human intellect: it is given directly by God Himself, through His life acting in three Persons, as an immediate reality without any human limitation. Man cannot know God unless God has known him. The Trinity gives us this paradoxical definition of God, but at the same time reveals His unbounded grace for saving man. Without this presupposition everything in the life and theology of the Christian Church becomes empty, superficial, theoretical and unrealistic».

⁵ O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982 (tr. A cura di O. M. Nobile Ventura, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Roma 1992, pp. 27-28: «Ciascun essere manifesta la Parola creatrice che lo fonda e lo attira. Ciascun essere esprime un'idea dinamica, una volontà di Dio. Al limite, ciascuna cosa è un nome creato di colui cui è impossibile dare un nome».

opera, che contiene l'essere e lo comunica ¹. Non è Dio che sia lontano o vicino a noi, siamo noi che siamo 'in' Dio anche senza accorgercene nella nostra trascurante dimenticanza della Sua benevole presenza. La persona umana può essere 'completa' senza Dio, pur se rimane comunque una 'ignoranza' su ciò che può accogliere o escludere in questa dimensione che si muove oltre alla 'perfezione umana'. L'occidente manterrà -dalla sua prospettiva sull'analogia dell'essere- la capacità mentale tra percezione intellettuale dell'essere e percezione anche se confusa di Dio ². La 'tenebre' divina è trascendenza di luce e non 'enormità di luce' che causa l'accecamento: ecco il rovesciamento che supera una sistematica 'trascendenza' di Dio al di sopra dell'umanità ³.

LA VIA SPIRITUALE DELL'IMMAGINE TRASFIGURANTE

Per le tradizioni orientali, l'umanità è l'immagine di Dio ⁴. L'immagine ha questo di specifico che può avere tutta la sua propria perfezione autonoma (di 'forma' e di 'contenuto'), ma che rimane ripiegata in se stessa senza il riferimento verso chi o ciò che rappresenta. Essendo Dio l'inconoscibile, l'immagine di Dio sarà -in quanto umanità- ciò che non viene determinato dalla conoscenza della 'realtà': essa è la sorgente della libertà ⁵. L'immagine-libertà è la capacità di ordinare organicamente l'esistenza secondo una gerarchia di valori, superando il disordine spontaneo della vita ⁶. Questo naturale disordine è frutto o implicazione dell'iniziale peccato

¹ O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982 (tr. A cura di O. M. Nobile Ventura, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Roma 1992, pp. 28-29.

² P. Coda, *Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di J. Maritain*, in «Rivista di filosofia neoclassica», 1981 n° 73, pp. 530-556.

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. (12), 59: «La ténèbre n'a pas le sens privatif; elle est surabondance et excès de lumière; elle exprime symboliquement la transcendance divine par rapport à toute lumière. La théologie positive et négative se complètent comme la lumière et la ténèbre. La docte inconnaissance est une hyper-connaissance; elle est opposée à l'ignorance primitive et signifie que Dieu échappe à toute référence».

⁴ Cfr P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 32-35; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 32: «Dieu ne donne pas des ordres, mais lance des invitations, des appels: "Ecoute, Israël", ou: "si tu veux être parfait". Au décret d'un tyran répond une sourde résistance; à l'invitation du Maître du banquet, la joyeuse acceptation de celui qui a des oreilles"... Dans les vases de terre, Dieu a déposé sa liberté, son image. Si l'échec est possible, si l'hypothèse du renversement es. impliquée dans l'acte créateur de Dieu, c'est que la liberté des "dieux", leur libre amour constitue l'essence même de la personne humaine. Le mot latin persona, de même que le prosopon en grec, signifie masque. Il enseigne l'inexistence d'un ordre humain autonome; car exister, c'est participer à l'être ou au néant. Dans cette participation, l'homme réalise la ressemblance, l'icone de Dieu, ou la dissemblance, la grimace démoniaque d'un singe de Dieu. Saint Grégoire de Nysse le dit clairement: "L'Humanité se compose d'hommes au visage d'ange ou d'hommes portant le masque de la bête". Ainsi l'homme peut raviver la flamme d'amour ou le feu de la géhenne; il peut convertir son oui en infini d'unions; il peut aussi bien par son non briser son être en infernales séparations. Selon saint Jean (1 Jn 3, 2), dans le siècle futur a nous serons semblables à lui, semblables au Christ dans sa communion parfaite du divin et de l'humain. C'est en vue de cette communion que l'homme fut créé à l'image de Dieu. C'est donc dans la structure même de son être que se trouvent les postulats de la connaissance de Dieu. 3 - L'IMAGE ET LA RESSEMBLANCE DE DIEU. Tous les anthropologistes, croyants ou incroyants, staccordent sur la même définition de l'homme: un être qui aspire à se dépasser, un être tendu vers ce qui est plus grand que lui. Il faudrait un saint Paul pour déchiffrer ce "dieu inconnu", donner le nom à cette aspiration fondamentale dont la source est l'Imago Dei. Cette "image", pour les Pères de l'Eglise, n'est pas une idée régulatrice ou instrumentale, mais le principe constitutif de l'être humain».

⁵ Cfr Gregorio di Nissa, *Sul creatore dell'uomo* (c. XVI), in P. G., V. 44, col. 184.

⁶ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 34: «Créée à l'image de Dieu, la vraie nature est bonne. C'est pourquoi la Rédemption ramène la nature guérie, non pas à la sur-nature, mais à son état initial, à sa vérité "surnaturellement naturelle". En parcourant le champ immense de la pensée patristique, infiniment riche et nuancée, on a l'impression qu'elle évite toute systématisation, afin de sauvegarder toute sa souplesse étonnante. On peut en tirer pourtant quelques conclusions. Avant tout, il faut écarter toute conception substantialiste de l'image. Celle-ci n'est pas déposée en nous comme une partie de notre être; mais la totalité de l'être humain est créée, sculptée, modelée "à l'image de Dieu". L'expression première de l'image consiste dans la structure hiérarchique de l'homme, avec la vie spirituelle au centre. C'est cette primauté ontologique de la vie de l'esprit, qui conditionne l'aspiration foncière au spirituel, à l'Infini et à l'Absolu. C'est l'élan dynamique de tout notre être vers son Archétype divin, aspiration irrésistible vers Dieu. C'est l'éros humain tendu vers l'Eros divin, soif inextinguible, densité du désir de Dieu, comme l'exprime admirablement saint Grégoire de Nazianze: " C'est pour Toi que je vis, parle et chante...". En résumé, chaque faculté de l'esprit humain reflète l'image (connaissance, liberté, amour, création), et le tout est centré sur le spirituel dont le propre est de se dépasser pour se jeter dans l'océan du divin et y trouver l'apaisement de sa nostalgie. Toute limite contient un au-delà, sa propre transcendance; c'est pourquoi l'âme ne peut se reposer que dans l'infini divin».

(dell'anomia). Una 'libertà da (tutto e da ognuno)' non è altro che una accentuazione di questo disordine fino all'anarchismo complessivo. Una 'libertà per' (uno scopo unico da compiere a tutti i costi) rimane sempre disordinatamente unilaterale fino al fanatismo che riduce la scala dei valori ad un solo valore soltanto. Perciò la libertà immagine-di-Dio si delinea a partire dal 'Noi' divino: la 'libertà con' nella quale 'tutto' può essere organicamente accolto. La libertà è –dunque– un 'compito' da portare a termine nel 'discernimento' "con Dio" e "con tutti". L'immagine è un compito, la somiglianza è l'attuazione del compito ¹. Si 'diventa molto somigliante' o, cioè, si diventa 'santi' ('prepodobny': parola russa per indicare la santità o somiglianza con Dio) ². La somiglianza consiste nell'illuminazione interiore che trasfigura l'immagine umana ³, facendo in modo che la 'persona' non sia più soltanto 'maschera di se stessa' ma 'riflesso riconoscibile di Dio' ⁴. Lo scopo sarà quello di ristabilire l'armonia tra la creazione naturale e l'intento divino che ci è stato rivelato ⁵. L'icona esemplifica la somiglianza nell'immagine grazie al linguaggio sobrio dell'illuminazione interiore ⁶. Essa indica una partecipazione di vita ed è un invito ed una via di

¹ Th. Thumpeparampil, *Towards an Eastern Christology*, New Delhi 1996, p. 155.

² E. Uspenskij, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, vol. I, pp. 186–187: «L'homme entre consciemment et librement dans le dessein de la Sainte Trinité et crée en lui-même sa ressemblance à Dieu dans la mesure de ses possibilités et avec l'aide de l'Esprit Saint. De là le terme slavons "prepodobny" littéralement a très ressemblant "appliqué au type monastique de sainteté" (1). Le rôle de la renaissance de l'homme consiste à changer "l'état humilié actuel de sa nature en la faisant participer à la vie divine, car, suivant l'expression classique de saint Grégoire le Théologien qui répète saint Basile le Grand, "l'homme est une créature, mais il a l'ordre de devenir dieu". Désormais, en suivant le Christ, en s'intégrant dans Son corps, l'homme peut rétablir en soi la ressemblance divine et la faire rayonner sur l'univers. Suivant les paroles de saint Paul, a nous qui... contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire (2 Cor. III, 18). Lorsque la personne humaine atteint ce but elle participe à la vie divine et transforme sa nature même. L'homme devient fils de Dieu, Temple du Saint Esprit (I Cor. VI, 19); en accroissant les dons de Sa grâce, il se dépasse lui-même et s'élève plus haut que n'était Adam avant sa chute, car non seulement il revient à la pureté de l'homme primitif, mais il se déifie, se transfigure, "s'unit à la beauté divine", suit l'expression du kontakion de l'Orthodoxie; il devient dieu selon la grâce».

((1) Ce mot, créé l'époque des saints Cyrille et Methode pour traduire le terme grec ὁμοιος indique l'acquisition par l'homme de la ressemblance divine. Il n'existe aucune expression correspondante dans d'autres langues. Toutefois le terme et la notion contraires: "dissemblable", "dissimilitude" peuvent être retracés jusqu'à une époque très reculée. Platon emploie ce terme dans un sens philosophique (ἀνομοιοτητα πόντον ou τόπον) dans son "Politique" pour exprimer la non-correspondance du monde à son idée. Saint Athanase le grand l'emploie déjà dans un sens chrétien: "Celui qui a créé le monde, le voyant succombant à la tempête et en danger d'être englouti dans le <lieu de dissimilitude>, saisit le gouvernail de l'âme et vint à son secours en corrigeant toutes ses transgressions". Saint Augustin dans ses "Confessions" dit: "Je me suis vu loin de Toi, dans un lieu de dissimilitude" (et inveni me longe esse a Te in regione dissimilitudinis. 7, 10 P.I., 32, 742).)

³ E. Uspenskij, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, p. 188: «Dans la Transfiguration "sur le Mont Thabor, dit le Métropolitain Philarète de Moscou, non seulement la Divinité apparaît aux hommes, mais aussi l'humanité apparaît dans la gloire divine" (1). Et les Pères du Septième Concile Œcuménique expliquent: "En ce qui concerne le caractère de la Transfiguration elle eut lieu non pas de telle façon que le Verbe ait quitté l'imagé humaine, mais plutôt par l'illumination de cette image humaine par Sa gloire" (2). Ou encore, suivant les paroles de saint Grégoire Palamas, "le Christ n'assume alors rien d'étranger, ni ne prend un nouvel état, mais simplement révèle à Ses disciples ce qu'Il est" (3). La Transfiguration c'est une manifestation, perceptible par l'être humain tout entier, de la gloire divine de la deuxième Personne de la Sainte Trinité Qui, dans Son Incarnation, demeure inséparable de Sa nature divine, commune au Père et au Saint Esprit. Unies hypostatiquement, les deux natures du Christ demeurent distinctes l'une de l'autre (elles restent "sans mélange ni confusion" suivant les termes du dogme de Chalcedoine), mais les énergies divines pénètrent l'humanité du Christ et ce sont elles qui font resplendir Sa nature humaine en la transfigurant par l'éclat de la lumière incréée. C'est "le Royaume de Dieu apparu dans sa force" (Luc IX, 1). Selon les Pères, le Christ a montré aux disciples l'état déformé auquel sont appelés tous les hommes. De même que le corps de notre Seigneur fut glorifié et transfiguré resplendissant de gloire divine et de lumière infinie, de même les corps des saints sont glorifiés et deviennent lumineux en se transfigurant par la force de la grâce divine. Cette ressemblance de l'homme à Dieu, saint Séraphin de Sarov non seulement l'expliqua, mais la révéla directement, visiblement, à Motovilov, en se transfigurant à ses yeux (4)».

((1) *Tvorenja*, Hom. 12, Moscou 1873, p. 99. / (2) 6^e session, Mansi XIII, 321 CD. / (3) P.G. 150, 1232 C. / (4) M. V. Iiine, *Serafin Sarovski*, Paris 1930, p. 125; V. Lossky, *Théologie*, *ibid.* p. 226.)

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 32: «Le mot latin persona, de même que le prosopon en grec, signifie masque. Il enseigne l'inexistence d'un ordre humain autonome; car exister, c'est participer à l'être ou au néant. Dans cette participation, l'homme réalise la ressemblance, l'icône de Dieu, ou la dissemblance, la grimace démoniaque d'un singe de Dieu. Saint Grégoire de Nysse le dit clairement: "L'humanité se compose d'hommes au visage d'ange ou d'hommes portant le masque de la bête". Ainsi l'homme peut raviver la flamme d'amour ou le feu de la géhenne; il peut convertir son oui en infini d'unions; il peut aussi bien par son *non* briser son être en infernales séparations».

⁵ Maximus Confessor, *Centuries on Charity*, in idem, *Selected Writings*, quoted in Th. Thumpeparampil, *Towards an Eastern Christology*, New Delhi 1996, p. 158.

⁶ L. Uspenskij, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, p. 194: «Ainsi la sainteté réalise les possibilités données à l'homme par l'Incarnation divine; elle est un exemple pour nous. Quant à l'icone, elle démontre cette réalisation, elle l'"explique" par l'image.

partecipazione alla santità di Dio ¹. Chi dice 'immagine' sottintende che c'è un modello o un raffigurato. Chi dice 'somiglianza' conferma un discernimento d'affinità intuibile nel delineare l'immagine ². 'Diverso' ma non 'dissimile', ecco la soglia della divinizzazione dell'umano in Dio.

4° TUTTO COERENTEMENTE INTEGRATO NELLA SALVEZZA DI CRISTO OD OGNI INIZIATIVA LIBERA NELLA SINERGIA CON CRISTO?

Chi non si fida della persona umana la inquadra con determinazione. In occidente, ci si propone una forte struttura per guidare la poca affidabile natura umana e si prospettano potenti 'movimenti' per incanalare le 'energie migliori'. Ma non si dimentica talvolta che sia le 'gerarchie' sia le 'fondazioni' sono anche fatte di pasta umana (magari 'eroica'), non maggiormente affidabile? Sarà la struttura con la sua articolazione, centralizzazione, successione, e la varietà di associazioni a provvedere per il necessario correttivo riguardo all'inconsistenza umana? Per l'oriente ecclesiale, l'iniziativa di Cristo è meno una 'opera di salvezza' che una 'economia' ³. Questa 'economia' è una 'filantropia': ovvero l'andare incontro allo specifico della persona umana, cioè la sua libertà ⁴. Di fronte a questa libertà Cristo si annienta nella rinuncia alla propria libertà mentale, nodo nevralgico della sacrificialità cristica ⁵. Questa 'filantropia divina verso l'umanità' viene spinta fino all'estremo nella dimensione cristica che Dostoevskij dà alla figura del principe Myškin nel romanzo "L'idiota": egli, infatti 'si converte a tutti' molto più che ognuno 'si converta a lui' ⁶. Lo specifico umano non viene 'sottomesso' al divino in Cristo, ma in lui si inizia la 'compenetrazione' dell'umano dal divino: compenetrazione 'libera' ed avvio della penetrazione cosmica ⁷. Si supera,

L'icone c'est ce que nous devons être. Ainsi l'art de l'icone est intimement lié à la rénovation, à la déification de la nature humaine réalisée par le Christ. D'une part l'icone témoigne de l'Incarnation divine d'autre part, de son résultat, la déification de l'homme "l'expérience des saints. A la vie nouvelle en Christ correspond aussi une image nouvelle, reflet de cette vie. Un saint est une icône vivante de Dieu; l'icone peinte est une expression extérieure de cette sainteté, la représentation d'un homme sanctifié par la grâce de l'Esprit Saint. Il y a donc un lien organique entre la vénération des saints et celle des icônes. C'est pour cela que dans les religions qui ont renoncé au culte des saints, l'image sacrée n'existe pas non plus (le protestantisme); et là où la conception de la sainteté est faussée, l'image est faussée aussi (catholicisme romain)".

¹ L. Uspenskij, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, p. 191: «Notons encore que dans le passage cité les Pères du septième concile oecuménique ne se bornent pas à indiquer la différence entre le portrait et l'icone, entre l'image d'un homme animé et celle d'un homme déifié. Ils disent que l'icone est vénérable et sainte précisément parce qu'elle transmet l'état déifié de son prototype et porte son nom. C'est pour cela que la grâce, propre à son prototype, s'y trouve présente. Autrement dit, c'est la grâce de l'Esprit Saint qui suscite la sainteté tant de la personne représentée, que de son icône, et c'est en elle que s'opère la relation entre le fidèle et le saint par l'intermédiaire de l'icone de celui-ci. L'icone participe, pour ainsi dire, à la sainteté de son prototype et, par l'icone, nous participons, à notre tour, à cette sainteté dans notre prière».

² Cfr P. Florenskij, *Le porte regali*, Milano 1984, pp. 13. 44-45.

³ Cfr Giovanni Damasceno, *Contro i Giacobbiti*, in P. G., V. 94, col. 1464.

⁴ Cfr Dionisio l'Aeropagita, *Sui nomi divini* (II, 3), in P. G., V. 3, col. 640.

⁵ Cfr Massimo Confessore, *Opere teologiche e polemiche minori* (a Marino), in P. G., v. 91, col. 48-49.

⁶ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970, T. I / Torino 1984; cfr A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539-557.

⁷ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 38-39: «Le principe de cette déification, c'est encore, évidemment, l'incarnation du Verbe de Dieu, ou plus précisément la divinisation du racheté du Christ est la conséquence de l'incarnation du Logos divin. Par l'union hypostatique des deux natures, la divine et l'humaine, en Jésus-Christ, le Dieu-homme, sa nature humaine fut divinisée, déifiée. Or, par sa nature humaine, le Verbe devenu chair est organiquement uni à l'humanité entière; donc, notre nature humaine est elle aussi divinisée. Puisque l'effet de la grâce déifiante dépend du degré de l'union entre l'individu humain et le Christ, pour la plupart des hommes la déification n'est pas encore un fait réel mais, comme possibilité réelle in potentia, elle leur est donnée à tous. Dans les textes liturgiques de l'Église orthodoxe, cette doctrine s'est clairement exprimée. On y répète, entre autres, la formule patristique: "Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne Dieu." "Le mystère éternel est aujourd'hui révélé et le Fils de Dieu devient Fils de l'homme Dieu se fait homme afin de faire Adam Dieu " (Office de l'annonciation à Marie). A plusieurs reprises, la déification par l'incarnation est mise en rapport avec la tentation du premier couple humain dans le paradis par le serpent. Exemple: "Le serpent qui rampait en s'avancant de l'Eden m'a séduit par l'aspiration à être déifié, et il m'a entraîné vers la terre; mais le Dieu miséricordieux et compatissant de nature me déifie, rempli de pitié, résidant dans ton sein (ô mère de Dieu!)» (Dimanche, office du matin, 7). C'est pour le même motif qu'à la fête de Noël l'Église s'écrie: "Louange et honneur à

così, il 'vittimismo' quasi pre-cristiano nella evocazione del ruolo riconciliativo tra Dio e l'umanità di Gesù. Il suo non sarà l'auto-sacrificio sull'altare della 'omnipotenza di Dio offesa dall'uomo', per espiare e riscattare. Egli, invece, si 'annienterà' per rendere possibile la credibilità della 'verità disarmata' ¹. La 'kenosis' coinvolge Cristo nella sua divinità ². La sua 'regalità' –invece– si riassume nella sua elevazione tragica sulla croce ³. La Trasfigurazione fa a meno dei segni della 'potenza' e della 'vittoria', la croce include la dignità crocifissa. Così, l'annientamento e anch'esso una rivelazione sul mistero di Dio. La compenetrazione divino-umana non dovrà prendere la forma di una 'vittoria' che schiaccia ciò che si oppone ad essa. Seguire Cristo significa 'rivestire' Cristo. Questo non evoca una conformità 'letterale' ma indica una convergenza tra il nostro 'di dentro' e la trasparente interiorità di Cristo alla quale si partecipa ⁴. Tramite Cristo noi diventiamo 'dei', non perché ci 'eleviamo' ma perché Dio ha follemente voluto diventare 'umano' ⁵... Cambia anche la

celui qui naquit sur la terre et qui défia l'être né de la terre". Les pères de l'Église ont également insisté sur la portée morale de l'incarnation du Logos divin. Le Fils de Dieu apparut en chair, pour donner aux hommes un exemple de la vie vertueuse, car faute d'une conduite agréable à Dieu le salut de l'homme est une impossibilité. "Le vaste océan de l'amour de Dieu pour l'homme, écrit saint Jean de Damas, s'est révélé en ce que le Verbe de Dieu devint homme, car il fallait montrer et enseigner à l'homme la voie qui l'écarte de la perdition et le conduit à la vie éternelle. " (Exposé précis de la foi orthodoxe, III, I).».

¹ Б. Пастернак / V. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 42 / p. 61: «Jusqu'à un certain point de vue, je suis avec vous. Mais Tolstoï dit que, plus l'homme se donne à la beauté, plus il s'éloigne du bien. "Et vous pensez le contraire? La beauté va sauver le monde, les mystères du Moyen Age, etc. Rozanov et Dostoïevski? "Attendez, je suis capable de dire moi-même ce que je pense. Je pense que si l'on pouvait arrêter la bête qui sommeille dans l'homme par la menace, celle du violon ou celle du châtiment éternel, peu importe, l'emblème le plus haut de l'humanité serait le dompteur de cirque avec son fouet, et non le prédicateur et son sacrifice. Mais justement, ce qui au cours des siècles a élevé l'homme au-dessus de la bête et l'a porté si haut, ce n'est pas le bâton, c'est la musique: la force irréfutable de la vérité désarmée, l'attraction de son exemple. Jusqu'ici on a considéré que ce qui importait le plus dans l'Évangile, c'étaient les maximes morales et les règles contenues dans les commandements; pour moi, l'essentiel est ce que le Christ a exprimé en paraboles tirées de la vie courante, éclairant la vérité par la lumière du quotidien. Au fond de tout ceci, il y a l'idée que les liens qui unissent les mortels sont immortels et que la vie est symbolique, parce qu'elle a un sens. "Je n'ai rien compris. Vous devriez faire un livre là-dessus".

² Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 144: "L'abaissement divin, la kénose pour saint Maxime! n'était pas un appauvrissement de la divinité, mais une descente ineffable du Fils qui s'est réduit à la "figure d'un esclave" sans avoir cessé pour cela d'être pleinement Dieu. C'est en vertu de cet abaissement que le Christ, nouvel Adam, incorruptible et immortel selon sa nature humaine – nature qui était en outre déifiée par l'union hypostatique – s'est soumis volontairement à toutes les conséquences du péché, devint "l'homme des douleurs" d'Isaïe (LIII, 3). Il introduisit ainsi dans sa personne divine toute la déchéance de la nature humaine ravagée par le péché, en s'assimilant à la réalité historique dans laquelle l'incarnation a dû avoir lieu. C'est pourquoi la vie terrestre du Christ fut un abaissement continu: sa volonté humaine renonçait sans cesse à ce qui Lui était propre par nature et acceptait ce qui était contraire à l'humanité incorruptible et déifiée: la faim, la soif, la fatigue, la douleur, les souffrances et, finalement, la mort sur la croix. Ainsi, on peut dire que la personne du Christ, avant la fin de l'œuvre rédemptrice, avant la Résurrection, avait dans son humanité comme deux pôles différents "l'incorruptibilité et l'impassibilité naturelles propres à une nature parfaite et déifiée et, en même temps, la corruptibilité et la passibilité volontairement assumées, conditions auxquelles sa personne kénotique a soumis et soumettait sans cesse son humanité libre du péché».

(¹ De ambiguï, P. G., t 91, coll. 1044,BC, 1048 C.)

³ Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, pp. 145–146: «Cet aspect royal du Christ " "l'Un de la Sainte Trinité" " venu dans le monde pour vaincre la mort et libérer les captifs, est propre à la spiritualité orthodoxe de toutes les époques et de tous les pays. Même la passion, même la mort sur la croix et la mise au tombeau revêtiront un caractère triomphal où la majesté divine du Christ accomplissant le mystère de notre salut transparaîtra dans les images de la déchéance et d'abandon. "Ils m'arrachèrent Mes vêtements et M'habillèrent de pourpre, ils posèrent sur Ma tête une couronne d'épines et Me mirent dans la main un jonc, afin que Je les détruise comme des vases d'argile." Le Christ revêtu de l'habit de dérision apparaît soudain, vers la fin de cette hymne, comme le Roi venant pour juger le monde, le Christ eschatologique, Celui du Jugement dernier. Celui qui se pare de lumière comme d'un manteau se tint nu devant les juges et reçut des coups sur la face de la main qu'il avait créée. Des hommes sans loi clouèrent à la croix le Seigneur de Gloire. En ce temps-là le voile du temple se déchira, le soleil s'assombrit ne pouvant supporter de voir Dieu tourmenté, Celui devant qui tremble toute créature". Ici le Christ sur la croix apparaît comme le Créateur du cosmos au milieu de la création saisie d'effroi devant le mystère de sa mort».

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon La tradition orientale*, Lyon 1967, p. 20: «Ainsi "revêtir le Christ" signifie l'intérioriser et actualiser la présence totale de Dieu dans son Fils. Ce n'est pas le bénéfice des mérites de l'Incarnation, mais le prolongement, l'extension de l'Incarnation dans l'homme, perpétuée par le mystère eucharistique. C'est toute la tradition mystique de la "prière de Jésus" conçue comme eucharistie intérieure de la présence de Dieu. Nommer, c'est rendre présent. Par l'invocation incessante du Nom de Jésus, "le cœur absorbe le Seigneur, et le Seigneur absorbe le cœur ". " Revêtir le Christ "est aussi parachever avec lui la "liturgie cosmique" interrompue par la faute; c'est, dans le synergisme de l'agir divin et de l'agir humain, transfigurer le temps et l'espace et introduire le monde dans la lumière du Huitième Jour où "Dieu sera tout en tous", et où l'état de saint Paul: " ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi ", deviendrait comme une seconde nature».

⁵ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon La tradition orientale*, Lyon 1967, p. 28: «La Vérité ne peut être qu'un appel, une invitation à son festin, invitation qui implique la virtualité d'un refus possible. La foi est ce oui profond et secret que l'homme prononce à la source de son être; et alors "l'homme est justifié par la foi" (Rm 3, 28). C'est par son amour que l'homme se place librement et totalement dans l'objet de sa foi. Mais dès qu'on quitte les cimes du Mystère, la raison jette le filet déformant de sa "lumière naturelle". Déjà le préfixe –pré dans la

sfumatura sulla 'sottomissione di tutto a la 'verità' di Cristo'. In occidente la 'verità' ricorda la venerazione del 'vereor' ¹: venerazione per una divinità intoccabile dalla quale occorre non suscitare l'ira! Dalle sue radici del profondo e lontano oriente, i russi parlano di "istina" che fa comprendere la verità partendo dal 'es' indo-europeo antico: sorgente di creatività verso la pienezza ². Si capisce allora che, se la verità è una via verso la pienezza, la collaborazione (o sinergia) tra Dio e l'umanità è ben concepibile. Un 'errore' non è prevalentemente una mancanza formale o 'offesa' alla correttezza della 'venerazione' o del rispetto del 'vero', essa entra nel cammino complessivo di un travagliato itinerario verso la pienezza. Uno sbaglio non è tanto una 'auto-esclusione' dal giusto modo di allinearsi sul 'vero', ma un mancato passo in avanti verso la pienezza deificante. Perciò, non c'è mai da disperare definitivamente. Cristo non sembra assumere un ruolo di centralità o di prevalenza. La sua 'kenosis' non viene superata come una 'rivincita' nella sua 'gloria'. Si ridimensiona l'iperbolica maestà e dominio del 'Pantocrator' ³. Invece, nell'icona

pré-science et pré-destination emprisonne la Sagesse de Dieu dans les catégories du temps et réduit l'Incarnation à la seule sotériologie, à un moyen de sauvetage. Or la raison profonde de l'Incarnation ne vient pas de l'homme, mais de Dieu, de son désir de devenir Homme et de faire de son Humanité consubstantielle à tous une Theophanie, sa demeure trinitaire: " Nous viendrons et nous y ferons notre demeure " (Jn 14, 23). Selon Méthode d'Olympe: "Le Verbe est descendu en Adam avant les siècles". Les grandes synthèses de Maxime le Confesseur prolongent la lignée amorcée par Irénée et Athanase: "Dieu a créé le monde pour y devenir homme et pour que l'homme y devienne dieu par la grâce, et participe aux conditions de l'existence divine... Dans son Conseil, Dieu décide de s'unir à l'être humain pour le déifier", ce qui est sans mesure commune avec le pardon et le salut seulement. Au-dessus de la courbe possible de la chute, Dieu sculptait le visage humain en regardant dans sa Sagesse l'humanité éternelle du Christ (Col 1, 15; 1 Co 15, 47; Jn 3, 11)».

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 3-4 / pp. 54-55: «Il termine latino *veritas*, com'è noto, deriva dalla radice *var*, quindi si ritiene parente del russo *vera* (fede), *verit'* (credere); da questa stessa radice deriva il tedesco *währen* (con servare, preservare) e *wehren* (proibire, impedire, essere forti) come pure *wahr*, *Wahrheit*, *vérité*. In origine il latino *veritas* si riferiva al culto e lo dimostra, secondo Curtius, ¹ il fatto che nel sanscrito troviamo *vra-ta-m* (azione sacra, voto); nello zend abbiamo *varena* (fede); nel greco βρέτας (qualcosa di venerato, idolo di legno, statua). Probabilmente vi è connesso il termine ἱερωτή (venerazione culturale, festa religiosa). La componente religiosa di *var*, e soprattutto di *veritas*, risulta evidente quando si esaminano i termini latini della stessa radice: *ver-e-or* (o *re-vereor*); nel latino classico era adoperato nel senso pi generale di rifuggire, tenersi lontano, temere, aver paura, aver terrore, venerare, apprezzare, adorare con timore e in origine si riferiva senza dubbio al timore mistico e alla circospezione di chi si accosta troppo alle cose, ai luoghi e agli oggetti sacri. Ciò che spinge l'uomo a *vereri* è tabù, proibito, sacro; donde il titolo cattolico di *reverendus* per gli ecclesiastici. *Reverendus* o *reverendissimus pater* è una persona con la quale bisogna trattare con rispetto, attenzione, timore, altrimenti può succedere qualche male. Anche *verenda* o *partes verendae* (gli organi genitali appartengono a questo contesto, perché in antico si nutriva per essi rispetto e religiosa venerazione. Il sostantivo *verecundi* (modestia, timore religioso), il verbo *verecundo* (ho timore) *verecundus* (terribile, pudico, decoroso, modesto) di nuovo in dicano l'impiego religioso della radice *var*. È comprensibile quindi che *verus* significhi propriamente " difeso, fondato " nel senso di " tabuizzato, votato ". *Verdictum* (verdetto) è la sentenza dei giudici, naturalmente come decisione religiosamente vincolante delle persone che presiedono ai culti, perché nell'antichità il diritto non è che un aspetto del culto. Gli altri termini come *veridicus*, *veriloquium*, ecc., non hanno bisogno di spiegazioni».

(¹ Curtius, cit., p. 574. Per l'etimologia di *vereor* cfr.: A. Vanieex, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Lipsia 1874, pp. 153-154; A. Suvorov, *Vocabularium etymologicum linguae latinae - Latino-russkij slovar'raspolozennyj po kornjam*, Varsavia 1908, pp. 663-664; Curtius, cit., pp. 99, 349, 574; A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, ed. 2, Heidelberg 1910 (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1), p. 820; Hirzel, cit., pp 57-58.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 2-3 / p. 52: «Questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di istina, ci si mostra ancor più profondo se ci rendiamo conto del contenuto del verbo *est'* originario. Esso deriva da *ves*, in sanscrito *as* (*asmi*, sono; *asti*, è); la prima persona *esm'* (nel paleoslavo *esmi*) si ritrova nel greco εἶμι (ἔσμι), nel latino (*e)sum*, *est*, nel tedesco *ist*, nel sanscrito *asmi*, *asti*, ecc. ¹ Ma secondo accenni conservati nel sanscrito, questo *ves* nella sua fase più antica e concreta significava "respirare" (*hauchen*, *atmen* tedeschi). Curtius a riprova di ciò cita i termini sanscriti *as-u-s* (respiro vitale, respiro della vita); *asu-ra-s* (vivo, lebendig). Il latino *os* (bocca) è simile al sanscrito *as*, *as-ja-m* dello stesso significato, donde il tedesco *atmen*. Insomma *est'* in origine significava "respirare". Il respiro era sempre ritenuto il segno principale della vita, anzi l'essenza stessa della vita. Tuttora alla domanda: "Vive?", di solito si risponde: "Respira", come se si trattasse di un sinonimo. Perciò il secondo significato, più astratto, di *est'* è: "è vivo", "vive", "è forte". Infine *est'* ha il significato più astratto di verbo dell'esistenza. Respirare, vivere, essere sono tre strati di *ves* dove, secondo i linguisti, si ravvisa una progressiva diminuzione di concretezza, corrispettiva all'evoluzione cronologica».

(¹ G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, ed. 4, Lipsia 1873, p. 378, n. 564, W. Prellwitz, *Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, p. 85, E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Parigi 1909, pp. 225-227; Gorjaev, cit., p. 104.)

³ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 89: «Face à l'écrasante majesté du Pantocrator, les Byzantins, éminemment faits pour la révérence, pour le sens du sacré, ont maintenu, quand même, une certaine autonomie de la créature humaine, autonomie qu'ils trouvaient à la fois dans l'Ancien Testament où l'homme conserve toujours la liberté première de l'option, et dans toute la prédication évangélique, qui n'est qu'appel vibrant aux âmes d'accepter librement le doux fardeau du Maître. L'apôtre des Gentils lui-même, bien qu'il inaugure une ère nouvelle avec sa doctrine de la rédemption par la grâce du Crucifié, n'a fait en réalité que mettre à nu le pathétique conflit

della Trinità (di Rublëv) Cristo che sembra per alcuni 'al centro', si tiene piuttosto 'nel sottofondo' inchinandosi sommessamente verso il Padre ¹. Non vengono neanche rappresentati gli 'attributi vittimistici' della passione di Gesù nell'icona, superando il protagonismo violento della tipologia del 'Cristo-vittima' per meglio cogliere il messaggio del suo annientamento interiore ².

IL 'LOGOS' PER EVITARE I VARI 'MONISMI': IL SUPERAMENTO DEL "CRISTOMONISMO"

La filiazione (con l'affermazione della piena divinità di Cristo) sembra aver suscitato un pandemonio in oriente presso coloro che si iscrivevano nel radicale attaccamento al monoteismo più stretto, nell'ambito della sensibilità e della maturazione religiosa orientale profonda. L'orizzonte della trinitarietà che la filiazione evoca o anticipa non lascerà indifferente chi ha colto in questo monoteismo la molla di un approfondimento religioso sostanziale, come ce lo ricordano gli interpreti dell'Islam ³. Vi sono studiosi dell'oriente cristiano che vedono nella prospettiva stessa del 'Logos' una certa prossimità con la sensibilità religiosa greco-latina pre-evangelica nella prospettiva di una divinità 'monarchizzata', come doveva essere quella dell'imperatore Costantino nel suo passaggio alla fede cristiana ⁴. Dal monoteismo alla trinitarietà, l'oriente cristiano temerà

des deux vœux; car il affirme que l'on peut désirer le bien, tout en faisant le mal, ce qui implique la faiblesse de notre vouloir, non sa carence».

¹ Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 6: «Les différents cercles concentriques, enfin, donnent à l'ensemble cette étonnante note de perfection sereine. Mais ces cercles ne sont pas statiques. Les Anges ne sont pas immobiles. Ne vois-tu pas se dessiner deux mouvements circulaires qui les emporte irrésistiblement l'un vers l'autre? Le premier mouvement se devine déjà dans l'inclinaison de plus en plus marquée des sceptres vers la droite. Il part du sein du Père et de sa main droite ouverte, passe par la droite du Fils pour venir s'achever dans la droite de l'Esprit, tranquillement posée sur la table. Ce second mouvement part du pied gauche de l'Ange de droite. "Un pas de danse?" Il se poursuit avec l'inclinaison des deux têtes et se résorbe dans la ligne verticale de l'Ange de gauche. Il est d'une telle force que l'arbre et la montagne, à l'arrière-fond sont comme emportés par cette tornade. Les Anges sont enserrés au-dedans d'un unique cercle parfait qui apporte à l'ensemble cette irremplaçable note d'accomplissement et de plénitude».

² Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 208: «La croix n'est pas localisée. La traversant de part en part, elle se dessine en filigrane: invisible armature du cercle des Trois, tout est charpenté par elle. Axe centrale: sa verticale relie l'axe, la tête du Fils, la coupe, le rectangle des martyrs, pour venir s'enfoncer dans le sol ferme. L'horizontale repose sur les épaules des Anges latéraux, l'intersection se noue au cœur de la poitrine de l'Ange central. Cette fissure béante se situe dans l'axe même qui, entre l'arbre et la coupe, traverse de part en part la poitrine de l'ange du centre. C'est par elle que l'Ange de droite paraît s'élançer, lui dont l'aube d'un vert lumineux fait penser à une cascade d'eau claire»; p. 242; T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1978, p. 29.

³ F. Khaled Allam, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza islamica*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 151: «C'è questa ambivalenza di fondo: da una parte Gesù rappresenta un po' il profeta dei profeti e c'è una Sura sulla nascita di Gesù, sulla funzione di Gesù, sui miracoli di Gesù: per il Corano Gesù è colui che ha ridato la vista ad un cieco, Gesù nacque da un soffio divino dentro l'orecchio di Maria, ecc. Dunque c'è tutto quest'aspetto tematico per cui Gesù è in qualche modo il paradigma della profezia in generale, ma nello stesso momento questo paradigma diventa anche negativo. Il flusso religioso si trasforma infatti in una specie di dialettica negativa, perché in un certo momento il monoteismo ipertrascendentale dell'Islamismo vede l'immagine di Gesù nella sua forma trinitaria come qualcosa che erode, che disidrata il monoteismo puro, unico e trascendente. E in tutto il Corano c'è questa oscillazione continua, che passa da un momento positivo ad un momento molto negativo. Perché questo? È una specificità della tradizione islamica, dell'immaginario religioso dell'Islam? È difficile rispondere, però alcune categorie della dogmatica islamica ci permettono comunque di capire un po' meglio questo passaggio tra una positività ed una negatività. Quali sono i momenti e i dogmi che permettono di capire meglio questo fatto? Non si può ovviamente capire la nozione stessa di profezia"che è quella di Mohamed, ma anche quella di Gesù"senza avere l'idea stessa di fenomeno coranico. Per fenomeno coranico non si intende soltanto l'avvenimento di una religione che ha trasformato la sorte di un popolo particolare, ma si intende anche un fenomeno linguistico e un fenomeno liturgico nel quale si focalizza proprio l'idea stessa di monoteismo nella tradizione islamica».

⁴ F. Dvornik, *Early Christian and byzantine political Philosophy*, Washington 1966, vol. 2, pp. 634-635: «So far, historians have often favored the opinion that Constantine was a sceptical despot, whose only interest in spiritual power was to make it useful and subservient to his Empire; that relations between state and Church only meant for him relations between a master and a willing tool. Such an opinion can no longer be considered valid. After a careful study of all the documents and the literature bearing on Constantine's conversion, I have come to the conclusion that N. H. Baynes ¹ "who, almost single-handedly and in the face of a mass attack of modern criticism, has defended the sincerity of Constantine's conversion" is right. Constantine was not an agnostic, but a man of his time, a believer in the spiritual and the divine. What has been said about Christian Hellenization and its connections with the monarchic argument can only reinforce Baynes's deductions, besides making it clear that the distance is after all not so formidable between the pagans 'monarchized god and the Christians' monotheism and Logos of God».

(¹ *Constantine the Great and the Christian Church*. This is a fine piece of scholarship, its most valuable part being its Notes (pp. 30-95), where with due caution Baynes deals with all the works on Constantine published before 1930. To judge from the studies by H. Lietzmann and H.v. Schoenebeck, Professor Baynes must have gained the day. See also H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, pp. 1-28.)

maggiormente il 'monismo' nella impostazione teologica e dottrinale. Esso discerne tracce di questa strettoia di visuale sul mistero di Cristo nel 'monismo' applicato a Cristo stesso: si tratta del cristomonismo¹. Si dirà che dietro al 'Filioque' si trova l'inclinazione monistica di privilegiare in Dio la 'sostanza' unica e di trascurare l'ultimità della 'Persona'². L'argomento anselmiano dell'unico principio' illustra bene questa inclinazione 'latina'³. Sparisce la personalizzazione dello Spirito ed il riferimento ultimo incondizionato al Padre⁴. Tra il monismo dell'unico 'principio' e la trinitarietà dell'unità divina, l'oriente cristiano si riallaccierà decisamente al riferimento di 'personalizzazione' nel Padre per dare respiro alla relazionalità divina⁵. La differenza di accentuazione si ritroverà in oriente nella nota distinzione tra 'scuola antiochena' e 'scuola

¹ N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 35-36: «The second kind of monistic tendency is of a far greater interest from the Orthodox point of view. We mean Christomonism, which is the most comm deviation from the true doctrine of the Trinity in contemporary western theodogy. It is a very delicate task for contemporary theologians to discern the non-Trinitrian trace of this deviation, because it is camouflaged by a Chritocentric theology which is the tue heart of the Chritian Gospel. Therefore Christomonism appears at first sight to be true Christian theology; in modern times it has won great acclaim for purifying Chritian theology from a number of elements which it borrowed from philosphy in order to explain the mystery of the Trinity of the Christian God. In reality, however, Christomonism in its extreme form can be a great threat, not to the doctrine of the Triity, but to the fulness of the life and actin and worship of the Church. There is some justificatio for the rise of Christomonistic tendencies, since idealist systematic thelogy and the scholastic analysis of the existence of God and the whole system of analogies can result in a purely philosophical conception of God's revelation in Christ».

² J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.46: «The real issue behind the Filioque concerns the question whether the ultimate ontological category in theology is the Person or substance. It seems to me that the choice here is limited. If the Son is understood as a kind of second cause in divine existence "alongside or even below the Father" the dilemma is that either the substance or a Person are the ultimate ontological category in God (that which has the priority and which safeguards the unity of divine existence). If we go back to the Biblical and Greek Patristic identification of God with the Father "to which theologians like K. Rahner point today"¹ the ultimate ontological category cannot be other than the Person, the hypostasis of the Father alone, since two hypostases being such an ultimate category would result into two gods. Profound and crucial existential reasons argue against making substance ultimate in ontology; I have only hinted at them in this paper».

(¹ K. RAHNER, *The Trinity*, 1970, pp. 58 f.)

³ A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.496: «Spianata così la via, ecco in sintesi l'argomento anselmiano: Dio è da Dio o per nascita, come il Figlio, o per processione, come lo Spirito Santo. Ora il Figlio non nasce dallo Spirito Santo, altrimenti questi sarebbe suo Padre ed egli suo figlio. Quindi il Figlio nasce solo dal Padre. Però, se il Figlio non è dallo Spirito santo, necessariamente Questi è anche dal Figlio. Infatti lo Spirito Santo è dal Padre solo in quanto Dio e non in quanto Padre. D'altra parte il Padre, in quanto Dio, non si distingue dal Figlio, perché in questo caso l'unità non è toccata da alcuna relazione. Dunque lo Spirito santo procede dal Padre e dal Figlio come da unico principio».

⁴ N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 38-39: «Filioquism in the form of Christomonism leads to a partial vision of revelation. The Holy Spirit loses His personal existence and becomes simply an impersonal power and agent of Christ in man. Thus the Holy Spirit is reduced to a secondary element in the Trinity, functional and instrumental. To understand the Holy Spirit simply as a divine power in man, deriving from faith in God the Father as Deus absconditus and in God the Son as the only Deus revelatus, deprives the triune essence of God of its dynamism. The result is that baptism, the Eucharist and the other sacraments are either understood as machinery for the repetition of redemption, always looking towards the past, making the Church an institution de jure divino; or they are simply denied, and lose their importance in the life and theology of the Church, being regarded ultimately as unnecessary religious ceremonies».

⁵ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la Tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.383: «La controverse au sujet du Filioque était un débat sur la nature de l'unité de Dieu plutôt qu'une controverse sur la procession de l'Esprit-Saint. Tout le problème se ramène à savoir si l'unité de Dieu signifie celle de sa substance ou si elle indique l'hyposase du Père. Pour l'Orient la substance divine n'existe jamais 'nue' (γυμνη) c'est-à-dire sans 'mode d'existence' (τροπος ύπαρξεω). Et l'unique substance divine est par conséquent l'"être" de Dieu uniquement parce qu'elle possède trois modes d'existence. Pour les Pères grecs, l'unicité de Dieu ne consiste pas en la substance unique de Dieu mais en l'"hypostase", c'est-à-dire en la "personne" du Père. Ainsi lorsque nous disons que Dieu 'est', nous ne limitons pas la liberté personnelle de Dieu. L'être de Dieu n'est pas un 'donné' ontologique ou une simple réalité pour Dieu. Cela signifie que Dieu, en tant que Père et non en tant que "substance", du fait qu'il 'est' perpétuellement, confirme Sa libre volonté d'exister. Et son existence trinitaire constitue précisément cette affirmation: le Père par amour "c'est-à-dire librement" engendre le Fils et spire l'Esprit¹, En dehors de la Trinité, Dieu n'" existe " pas, car le principe ontologique de Dieu, c'"est le Père. L'existence personnelle de Dieu (le Père) constitue, 'hypostasie' sa substance. L'"être" de Dieu s'identifie à la Personne²».

(¹ Le problème du Filioque est directement lié à ce thème. Comme on le constate en étudiant la théologie trinitaire d'Augustin et de Thomas d'Aquin, l'occident n'éprouvait pas de difficulté à soutenir le Filioque précisément parce qu'il identifiait l'être, le principe ontologique de Dieu à sa substance, plutôt qu'à la personne du Père. Voir à ce sujet Jean Zizioulas, *L'Être Ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, p. 34. / ² Ibid., p. 35. La thèse fondamentale de la théologie des Pères grecs pourrait être brièvement exposée ainsi: sans personne ou hypostase ou mode d'existence, il n'y a pas d'ousia ou de nature, sans ousia otl nature, il n'y a pas de personne; cependant le principe ou la cause ontologique de l'être "à savoir, ce qui fait que quelque chose est" n'est pas l'ousia ou la nature, mais la personne ou hypostase. Ainsi l'existence se ramène non pas à la substance mais à la personne.)

alessandrina' ¹. Persino coloro che manifestano la loro insofferenza e tuttora il loro larvato rifiuto di ri-impostare la prospettiva del 'Filioque' riconoscono indirettamente la 'anormalità' della formulazione, paragonandola a quello che oggi viene chiamato il 'monofisismo verbale' ². A questa polemica sempre pronta a farsi più aggressiva, si nota la posizione ben più trasparente della teologia slava orientale recente, in alcuni dei suoi portavoce ³. Ad essa risponde l'apertura ecumenica di teologi cattolici di comunione romana, proponendo di non ritenere uniformemente il 'Filioque' nella versione occidentale del Credo ⁴. D'altra parte, si esprime nella stessa tradizione occidentale romana la preoccupazione circa una affermazione cristomonista che pretendesse non poter dire niente del 'Padre' senza riferimento a 'Cristo' ⁵.

¹ A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 497: «È noto come la scuola antiochena, aderendo strettamente al senso letterale della Scrittura, abbia preferito affermare solo che lo Spirito santo procede dal Padre. La scuola alessandrina, che badava più al senso profondo che alla lettera, si servì di due formule per esprimere la processione dello Spirito santo dalle altre due Persone: ex Patre Filioque ed ex Patre per Filium. In occidente aderì alla scuola alessandrina prima Ilario, poi Agostino che si attenne alla prima formula, mentre i greci si servirono della seconda per indicare l'ordine delle processioni col proprio essere riceve anche la capacità di essere col Padre causa dello Spirito santo».

² J.-M. Garrigues, *Le Filioque hier et aujourd'hui*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.348: «En effet, les Pères d'Orient ont cru à la relation éternelle du Saint-Esprit au Fils dans l'ordre trinitaire, même s'ils l'ont exprimée dans des formules diverses qui ne sont pas toutes identiques à l'expression du Filioque latin. Mais cette diversité de formulations, du moment qu'elles ne se réclamaient pas de la normativité oecuménique du symbole conciliaire de 381, ne les empêcha pas de garder la communion de la Foi entre eux et avec les Pères de l'Occident comme le dit explicitement Saint Maxime le Confesseur. On est en droit d'attendre des Orthodoxes au moins la même suspension de jugement vis-à-vis du Filioque latin que celle qu'ils pratiquent avec tant de bienveillance vis-à-vis du "monophysisme verbal" des Eglises non-chalcédoniennes. On doit surtout souhaiter qu'ils ne se laissent pas aller à la facilité et déduire tous les malheurs et les erreurs de l'Occident à partir du Filioque à la lumière d'une historiosophie apologétique».

³ S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, pp.356-357: «In questo contesto apparve nel 1898 nella Revue Internationale de Théologie VI, pp. 684-717 un articolo anonimo in lingua tedesca dal titolo: "Tesi sul Filioque di un teologo russo" ¹. L'articolo appartenente a B.B. Bolotov terminava con due tesi quasi rivoluzionarie, presentate come risultato delle sue diligenti ricerche: la divisione della Chiesa non è stata causata dal Filioque; questa aggiunta, in quanto opinione teologica privata, non rappresenta un impedimento dirimente al ristabilimento dell'intercomunione tra la Chiesa Ortodossa e Veterocattolica. Il Filioque non è un dogma nel vero senso della parola, ma un theologumenon. Poiché vale il principio: in necessariis unitas, in dubiis libertas, il Filioque può essere liberamente insegnato dai Latini come opinione teologica».

(¹ Il testo dell'articolo è riprodotto in lingua francese in Istina 17(1972)261-289. Per la bibliografia sull'argomento cfr A Brilliantov, Sulla questione del Filioque, Petrograd 1914 (in russo); A Palmieri, Filioque, DTC V, Paris 1924, col 23312342; M Jugie, Theologica Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium II, Paris 1933, pp 460-478; Y CONCAR, Je crois en l'Esprit Saint III, Paris 1980, pp 251-259.)

Etiam, S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, pp.362-363: «Il pensiero di Bolotov è stato fatto proprio dal patriarca di Mosca, Sergio, eletto nel 1943, che agli inizi di questo secolo scriveva queste illuminate parole sui rapporti tra Oriente ed Occidente: "Nei nostri rapporti mutui (tra Ortodossi e Veterocattolici), noi dobbiamo continuamente avere in vista la differenza vecchia di mille anni delle nostre due culture, del nostro sviluppo intellettuale. Questa differenza domina i nostri destini dal tempo della nostra separazione. Molte parole e termini comuni alle due parti hanno in realtà per ciascuna di esse un significato tutto particolare, speciale, molto prezioso per gli uni ed inammissibile per gli altri. Se noi siamo assolutamente convinti dell'identità della nostra fede, noi finiremo le nostre discussioni sulle parole ed i termini, accordando alle due parti il diritto di usare l'espressione che è loro abituale... Si tratta di trovare delle formule differenti per esprimere la stessa fede ortodossa. Prendendo in considerazione la particolarità della vita intellettuale del nostro confratello occidentale, noi potremo accordargli il suo modo di esprimere la nostra propria fede e noi attenderemo da parte sua la stessa indulgenza per noi, per le nostre particolarità per le nostre debolezze" ¹».

(¹ *Qu'est-ce qui nous sépare des Anciens-catholiques?*, in «Revue Internationale de Théologie», 12(1904)159-189; il passo citato è riportato anche in «Istina», 17(1972) 290-292.)

⁴ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 21: «Les Orthodoxes ont toujours posé, comme condition pour établir la communion, la suppression du Filioque dans le Symbole. A Ferrare-Florence c'était, au début, leur condition unique. Dans la pensée de Marc Eugenikos, cela impliquait le désaveu de la doctrine. Par contre S. Léon III, en 810, avait refusé l'insertion du Filioque tout en tenant la doctrine. Ne faudrait-il pas refaire son geste? J'ai conscience que la question est très délicate. On risquerait, en portant remède à une grande déchirure, d'en occasionner une, plus petite, chez nous. Cependant, même les catholiques latins l'ont fait en Grèce à l'occasion de la traduction de leur liturgie en grec, et leur hiérarchie a donné de cela (janvier 1978) une explication et une justification fort intéressantes ¹. Je souhaite que notre congrès propose une conclusion à ce sujet».

(¹ Cf F. Rouleau, *A propos du "Filioque". Un document. Instruction Pastorale de l'épiscopat catholique de Grèce*, in *Les Quatre Fleuves*. 9. Dieu révèle dans l'Esprit (1979) 73-78.)

⁵ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia - Christologia - Anthropologia*, in «Gregorianum», 1983 n°, p. 6: «I A 1.1 Confusio habetur inter christotogiam et considerationem de Deo si quis supponit nomen Dei extra Iesum Christum omni sensu carere, nec existere ullam scientiam de Deo nisi a revelatione christiana exortam. Ita non servatur mysterium hominis creati, in quo exsurgit desiderium naturale Dei, et qui praenotionem aliquam Dei, durante tota historia, in religionibus et philosophicis doctrinis supponit; vel deserit momentum vestigiorum Dei quae creationi insunt (cfr. Rom 1 20). Contradicitur etiam oeconomia revelationis Dei unici populo electo Israeli quam Ecclesia iam ab initiis semper agnovit, nec non theocentricus habitus Iesu qui asserit Deum Abrahae, Isaac et Iacob suum proprium Patrem

SACRIFICITÀ O 'ANNIENTAMENTO' – 'KENOSIS' CRISTICA DI QUALITÀ TIPICAMENTE ORIENTALE?

La cristologia trova il suo terreno di indagine caratteristico nella meditazione sull'esperienza di vita di Cristo. Si sa che la chiave di approccio sul percorso di esistenza di Cristo ha aperto una prospettiva di ampio respiro sull'esperienzialità di Cristo: e cioè la via kenotica che egli segue fino in fondo. L'autosacrificio della morte sembra –in quanto posizione del pensiero occidentale romano ufficiale– la formulazione tuttora migliore ¹. Per l'antropologia orientale, il sacrificio di se stessi –da persone umane– non riguarda l'intento di fede ma proprio l'auto-coscienza umana: superare i limiti della natura e della morte, liberandosene (vedere la nostra introduzione generale, la posizione di Vl. Solov'ëv). Ma non mancano delle voci per mettere in questione l'angolatura sacrificale dentro l'impostazione cattolica di comunione romana ². Sappiamo anche che l'indirizzo riformato non vede nel compimento sacrificale –con la sua carica simbolica– una espressione credibile della rivelazione sull'unico 'giudizio' di Dio ³. Vi sono tentativi di vedere –da parte di teologi cattolici di stampo romano– nell'abbinamento 'onnipotenza'–'onni-sofferenza' un taglio rivelativo specifico che sorge dalla sventura cristica ⁴.

esse. Generatur denique gravis ambiguitas in intelligenda confessione "Iesus Filius Dei est", ambiguitas quae ultimo modo usque ad christologiam atheisticam evolvere potest».

¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 227: «IV 2.2. Si la passion a été pour Jésus un échec, un naufrage, s'il a désespéré de Dieu et de sa propre mission, sa mort "ni alors ni maintenant" ne peut être comprise comme Pacte définitif de l'économie du salut. Une mort subie d'une manière purement passive ne pourrait être un événement de salut "christologique". Cette mort devait être, par contre, la suite voulue d'une obéissance et d'un amour de Jésus qui s'offrait. Elle devait être assumée en un acte complexe d'activité et de passivité (cf. Ga 1, 4, 2, 20). L'idéal moral de vie et d'une façon générale la manière d'agir de Jésus le montrent, celui-ci était orienté vers sa mort et il était prêt à la subir. Il mettait ainsi en acte les exigences qu'il avait lui-même proposées à ses disciples (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34, 35; Mt 10, 28, 29, 31)».

² R. Mancini, *La svolta comunicativa del neoiluminismo e la teologia cristiana*, in «Firmana. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, p. 42: «Nella prospettiva comunicativa c'è una grande valenza antisacrificale. In questa prospettiva nessuno è più tacitabile, sacrificabile, né può essere messo da parte. Ciò richiede di fare spazio ad ogni essere umano, di valorizzarlo e quindi di pensare che nulla e nessuno può essere sacrificato. Ne vengono conseguenze per esempio nell'ambito della teologia morale rispetto all'aborto, alla guerra, alla pena di morte. Nessuno, per nessun motivo, può essere sacrificato, perché tutti rientrano in questa comunità, anche il cosiddetto colpevole. La tradizionale giustificazione della guerra "giusta" era: chi ha usato violenza deve scontare, deve essere sacrificato e pagare per la violenza arrecata. Spesso una concezione retributiva, giuridica, sacrificale si è infiltrata anche all'interno del cristianesimo. Ha fatto scuola la teologia di S. Anselmo quando dice: Dio si è fatto uomo perché l'offesa fatta dalla creatura umana era infinita; l'uomo non era capace di ripararla, allora ci voleva, in qualche modo, un riparatore infinito a questa offesa, come se Dio aspettasse di essere soddisfatto dell'affronto subito. Queste sono contaminazioni di una visione sacrificale entrate all'interno del cristianesimo; bisogna liberarsene. Si dice: la croce di Cristo ci redime, ci salva perché lì Cristo ha sofferto, il dolore di Cristo ci salva. Sono prospettive sacrificali. In realtà è l'amore di Dio in Cristo, nella sua donazione senza riserve, a salvarci. Non sono il dolore, la sofferenza, il sacrificio che in quanto tali ci salvano. Solo l'amore salva, solo l'amore è più forte della morte; nell'esperienza umana il dolore e la sofferenza, per lo più, schiacciano l'essere umano, non salvano. I bambini che muoiono di fame in molte parti del mondo non redimono l'umanità o la salvano, in realtà sono schiacciati. Solo l'oblazione senza riserve e la comunicazione di se spinta fino all'accettazione della croce salva l'umanità. Nel cristianesimo non sempre questa prospettiva è emersa con chiarezza. A questo proposito Giuseppe Barbaglio, nel suo libro: "Dio violento?" (Ed. Cittadella) ha ben chiarito la differenza tra un cristianesimo sacrificale e un cristianesimo della gratuità. Quest'ultimo vive della fede in un Dio che costantemente si dona anche là dove l'uomo sarebbe "colpevole" e meriterebbe una reazione speculare, la dannazione, l'inferno; un Dio del perdono, della misericordia, della gratuità che innesca però, proprio per questo, una dinamica di gratuità anche negli esseri umani, come possibile risposta della loro libertà».

³ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1965, S. 106: «Wir verwerfen die Irrlehre, daß das Kreuz Jesu Christi ein Symbol für eine allgemeine religiöse oder menschliche Wahrheit sei, etwa für den Satz: Gemeinnutz geht vor Eigennutz (Wienecke). Das Kreuz Jesu Christi ist überhaupt kein Symbol für irgend etwas, sondern die einmalige Offenbarungstat Gottes, in der so für alle die Erfüllung des Gesetzes, des Todes Gericht über alles Fleisch, die Versöhnung der Welt mit Gott vollzogen ist. Es geht darum nicht an, den Kreuzestod Christi mit irgendeinem anderen Opfertod, die Passion Jesu Christi mit der Passion eines anderen Menschen oder eines Volkes zu vergleichen. Christi Passion und Kreuz können allein als Gericht und Gnade Gottes über die ganze Welt verkündigt werden».

⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 198–199: «Die interpretatio christiana des Gottesverständnisses aufgrund von Kreuz und Auferweckung Jesu führt zu einer Krisis, ja Revolution in der Sicht Gottes. Gott offenbart seine Macht in Ohnmacht; seine All-Macht ist zugleich All-Leid; seine zeitüberlegene Ewigkeit ist nicht starre Unveränderlichkeit, sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihm Verschiedene. Gottes Transzendenz ist deshalb zugleich seine Immanenz; Gottes Gottsein seine Freiheit in der Liebe. Wir begegnen Gott nicht in der Abstraktion von allem Konkreten und Bestimmten, sondern ganz konkret in Geschichte und Geschick Jesu von Nazareth. Die Schrift hat daraus selbst die Konsequenzen gezogen und Jesus Christus nicht nur als Sohn Gottes, sondern als Gott bezeichnet».

Inutile dire come oggi il tema della sofferenza di Cristo ritorna alla ribalta nella prospettiva del dialogo interreligioso, particolarmente nell'interesse che essa suscita dalla sensibilità dell'oriente profondo prospettandosi nella mistica buddista ¹. Dall'ampia piattaforma incarnazionale orientale del primo millennio, l'interesse per la vita di Gesù si è incentrato durante il secondo millennio in occidente sul 'momento supremo' di essa: la sua morte sacrificale sulla croce. Si è detto che la cosiddetta 'kenosi' è una parte fondamentale della esperienza di fede dei cristiani russi lungo tutto il millennio del loro tragitto ecclesiale ². Ma qual'è il tenore di questa 'kenosis'? Si tratta solo di 'umiliazione' e di partecipazione alla sventura umana (alla sofferenza umana)? Certe interpretazioni lo lascierebbero persino intendere ³. Eppure, l'"offesa" sembra del tutto estranea a questa sensibilità di fede degli orientali slavi... Si 'offende' la 'dignità' o lo statuto 'superiore' di qualcuno. Ma ciò, come abbiamo visto, si addice ben poco alla prospettiva cristologica russa cristiana. Una visione di questo genere non può che rendere 'estrinseca' la partecipazione kenotica: scambio ovviamente esterno tra dignità della filiazione e stato di peccato sacrificalmente preso in prestito ⁴. Tutto viene centrato sulla soteriologia, sull'opera di Cristo, per la quale questo scambio estrinseco offre un prospetto interpretativo rassicurante. Ma vi sono autori che hanno capito molto meglio la radicalità della dinamica kenotica, e particolarmente di quella russa: essa non si limita ad una soteriologia estrinseca ma fa parte della 'cristologia' stessa, in quanto considera l'esperienza stessa della persona di Cristo nel suo mistero di esistenza. L'interrogativo si è posto agli stessi autori occidentali che si sono interessati all'intento slavo orientale su Cristo ⁵.

¹ C. Conio, *Gesù Cristo in un'ottica buddista*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 156: «Non meno importante per i buddhisti è il fatto che Gesù è stato anche l'uomo del dolore e la sua croce è divenuta l'emblema, il simbolo dell'uomo che soffre e del giusto perseguitato. Il Buddha, è vero, non ha subito il martirio e non si è sottoposto a dure ascesi, almeno dopo la sua illuminazione. Egli aveva capito che la via da scegliere era il cammino intermedio tra gli opposti eccessi del piacere e dell'ascesi estrema indebolisce il corpo e quindi anche la mente, tuttavia egli sottolineò sempre il fatto che nella vita vi sono più dolori che gioie ed è quindi necessario trovare la serenità e la pace praticando le virtù, liberandosi dai sentimenti di odio, rancore, avversione, e coltivando la pazienza, la forza, la vigilanza, la fede (nella dottrina appresa) e il distacco (non attaccamento alle cose e a se stessi). I medesimi insegnamenti li troviamo nelle parole di Gesù il quale, come il Buddha, dette l'esempio, con la sua vita, di amore perfetto».

² G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 55: «La dottrina della "kenosi" entrerà con una certa enfatica compiacenza in molta parte della narrativa e della filosofia dei sec. XIX e XX, in particolare nelle opere degli Slavofili, di Dostoevskij e di Solov'ëv. Ma prima fu vita vissuta di tutto un popolo che in un millennio di cristianesimo vide nelle umiliazioni del Cristo, quell'ideale di santità al quale continuamente aspira, il richiamo continuo a una vita di dolcezza, di povertà e di obbedienza. Le formulazioni stesse della teologia ortodossa esprimono continuamente quest'ideale, di cui abbiamo una chiara indicazione anche nei tre tipi della santità russa: gli *startépaty* o sofferenti per Cristo, gli *juroduvy* o pazzi per Cristo, e gli *startzy* o vegliardi saggi della saggezza di Cristo».

³ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 55: «Nadejda Gorodetzky, con felice intuito, in un suo studio sulle correnti spirituali della Russia moderna sostiene che la "visione del Cristo umiliato e offeso è l'ideale nazionale del popolo russo" ¹. Ci sembra che la formula sia una delle più adeguate a raccogliere in sintesi quello spirito di umiltà fondamentale, fatto di silenzio paziente, di distacco dai beni terrestri e di rassegnazione al dolore, che siamo venuti scoprendo nei tratti caratteristici della pietà del popolo russo».

(¹ N. GORODETZKY, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London, 1938.)

⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229: «IV, 5. A l'époque des Pères, en Orient comme en Occident, l'aspect dominant de la sotériologie est celui de "l'Echange". Par l'Incarnation et par la passion il y a échange entre la nature divine et la nature humaine en général. Plus précisément l'état de péché est échangé pour celui de la filiation divine. Cependant les Pères ont nuancé et limité l'idée d'échange en tenant compte de l'éminente dignité du Christ. Le Christ a assumé les caractères (*pathé*) de la nature pécheresse d'une manière seulement extérieure (*schelikô*). Il n'est pas devenu lui-même "péché" (2 Co 5, 21) si ce n'est en ce sens qu'il est devenu une "oblation sacrificielle pour le péché"».

⁵ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 154: «L'on peut se demander, en effet, s'il est légitime que l'image du Christ "rayonnante de beauté, et de vertu plus que tous les hommes" ¹ "s'incarne dans un être aussi débile?" Se peut-il que pour être un vrai chrétien il faille déborder les limites du normal et devenir un objet d'étude pour le psychiatre? R. Guardini donne à nos appréhensions une réponse étonnante: Selon lui, la défektivité du prince Mychkine n'est pas autre chose qu'un symbole de la kénôse du Christ. Celui Qui s'est abaissé Lui-même "a pris la forme de serviteur" (Philip. 2: 7), "était défait de visage plus qu'aucun autre (et sans apparence, plus que pas un des enfants des hommes)" (Esaïe 52: 14), "Il n'y a en lui ni forme ni éclat... et il est méprisé et le dernier des hommes" (Esaïe 53: 2 et 3) "Celui-là ne peut pas s'incarner dans une image auréolée de lumière et de gloire; il faut qu'il soit un objet de mépris et de raillerie; il faut qu'on l'offense et l'humilie". Seulement, cela ne doit pas être le résultat d'un hasard ou d'un malentendu, de la bêtise ou de la grossièreté des hommes qui ne comprennent pas la vraie grandeur spirituelle; le problème de l'humiliation du Christ ne doit pas être identifié à celui de l'hostilité opposant le génie "ou le poète" à la plèbe. Dans ce dernier cas, en effet, il n'y a ni humilité ni humiliation vraie; il n'y a que l'orgueil du génie incompris "Vis donc seul, toi qui es un Roi" [Pouchkine] et le mépris réciproque de deux catégories de gens étrangères l'une à l'autre».

Tale prospettiva sembra del tutto 'inaccettabile' a certi teologi odierni della Riforma d'occidente ¹. La croce, con la sua sofferenza letale, nel suo aspetto di conflittualità tra Dio e 'le potenze' potrebbe addirittura avere qualcosa a che vedere con delle mitologie dell'oriente antico e pre-biblico ². Ci troviamo, così, di fronte al tema della 'messianità' e delle sue implicazioni di 'lotta' e 'vittoria finale', in diretto collegamento con i presupposti apocalittici della simbolica sull'incontro tra Dio e l'universo umano ³. Ovviamente, la 'kenosis' slava orientale va considerata nel suo prospetto di 'non resistenza' e mette –dunque– fuori questione una 'mitologia della lotta a tutto campo'. Per l'oriente cristiano sarà l'antinomia o la non corrispondenza del mistero divino con la logica umana implica una prospettiva fondamentale di tutta la visuale cristiana: lo svuotarsi –cioè– di se stessi o della propria consistenza saldamente e logicamente coerente. La via apofatica è via della 'kenosis' divina ⁴. Questo svuotarsi è caratteristica intrinseca dell'Amore divino, non

(¹ Sépulture de Notre Seigneur, Service du Grand Sabbat, verset 11.)

¹ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 98: «There are other ways in which Christian theology can use the idea of divine *kenosis*. Russian Orthodox thought has made considerable use of the idea, not only in connection with Incarnation and Atonement, but as indicating something which is involved in Creation itself, and even in the Trinity. ¹ But that is something quite different from the Kenotic Theory as a Christology, and this last is what I find unacceptable».

(¹ See C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, pp. 133ff, and Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, chap. V.)

² E. Stretti, "L'umanità di Gesù, impronta e rivelazione" *La confessione di fede di Giovanni Miegge*, in AA. VV., *Chi dite che io sia?*, Roma 1992, pp. 126–127: «LA CROCE. Se in Gesù sono presenti le due nature umana–divina, come spiegare lo scandalo e la pazzia della croce? Il dato biblico, affiancato dalla ricerca esegetica conducono Miegge ad una interessante spiegazione: "È generalmente ammesso che si celebrava nel Tempio di Gerusalemme una festa coincidente con il rinnovamento dell'anno, e dedicata a celebrare la sovranità di Dio, creatore del mondo". Essa era contemporaneamente una sagra del Re teocratico, rappresentante di Jahvè sulla terra. Noi abbiamo le tracce della liturgia di quella festa in un certo numero di Salmi, di accento ora trionfale, ora patetico, come il Salmo 47, il 93 e quelli dal 95 al 100. Gli studiosi a cui facciamo riferimento "rileva il Miegge" credono di poter ravvisare qualche rapporto tra le idee di quella liturgia e l'antica mitologia babilonese, nella quale la creazione era concepita come l'esito vittorioso di una dura lotta, combattuta da una divinità luminosa contro le mostruose potenze del caos; una lotta, a cui si connetteva l'idea di una sofferenza della divinità, in favore del mondo ordinato ed umano che intendeva creare: queste risonanze politeistiche sono naturalmente scomparse dal racconto biblico della creazione, ma non tanto da cancellare completamente l'idea di una vittoria di Dio sulle potenze del caos. Ora, anche il re teocratico, che è l'analoga umana di Dio e il suo rappresentante sulla terra, ottiene, con l'aiuto di Dio, la vittoria sui suoi nemici, che sono nemici di Dio e del suo popolo; soffre nella lotta, soffre come Dio non soffre, perché Dio è Dio, ma soffre in qualità di suo rappresentante, di suo sostituto, e soffre come rappresentante e personificazione del popolo, soffre per esso e lo libera al prezzo delle sue sofferenze ("Per una fede", p. 105). Accanto a questa figura regale, proposta dagli esegeti scandinavi e che potrebbe incarnare l'idea di sofferenza vicaria (cf. Is 53) Miegge affianca la figura di Mosè, che chiede al Signore di pagare per il suo popolo colpevole (Es 32,32). La spiegazione della croce in riferimento ai testi biblici che collegano l'apparizione del Messia alla sua sofferenza, appare a Miegge più convincente che non la spiegazione di sant'Anselmo e quella proposta dall'ortodossia protestante; entrambe sono inficiate da formulazioni giuridiche vigenti al loro tempo, ma estranee alla problematica biblica».

³ Questo riferimento viene sviluppato nello studio *Escatologia russa oggi* (testo pro manuscripto delle dispense per il corso sull'escatologia russa presso l'Istituto orientale), nel cap. 2 sulla messianità e nel cap. 1 sull'apocalittica.

⁴ E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226: «In truth, the whole burden of the apophatic attitude appears to be not merely that we as fallible men are uncertain of truth, but that truth itself "divine truth" is a unique kind of uncertainty. And even if failure to know is obvious, knowledge is necessarily bound up with that extreme uncertainty: it comes, if it comes, unexpectedly, at some moment of unknowing, exile and abandonment. Knowledge, Gregory Nazianzen said, is 'exodus': we must become journeymen "even and especially as theologians" in the world where there is no abiding city. God, then, is not in sight. He is hidden in his very disclosure to man; and the disclosure is itself a concealment. To quote Lossky again, "the "supreme theophany", the perfect manifestation of God in the world by the incarnation of the Word, retains for us its apophatic character. "In the humanity of Christ", says Dionysius, "the Super-essential was manifested in human substance without ceasing to be hidden after this manifestation, or, to express myself after a more heavenly fashion, in this manifestation itself" ¹. This is, as it were, the 'kenotic' counterpart of the apophatic position. Kenósis (from kenós – empty, destitute) expresses the self-emptying or self-limitation of God in Christ. He empties himself of divine prerogatives, so far as was involved in really becoming man, growing, feeling, thinking, suffering and dying man. But it also implies that God empties himself of divine prerogatives so far as He is present in the world at all. 'The kingdom of God does not come with observation.' 'An evil and adulterous generation seeketh after a sign, and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas' (Matthew XII, 398) – that is, the resurrection, which, too, cannot be counted upon in advance, coming as it does as a miracle of love, whose triumph is in the rejection of itself. God offers no guarantees of His presence as of His being or existence. In both respects He fails to act with the stentorian force of omnipotent convincingness. He is neither as large as our capacity for proving His existence nor as ubiquitous as our capacity for exhibiting Him to view. He is present in His absence. It is suggested that belief in God is easy, that, in fact, it is self-evident. We are also assured that He is omnipresent and that providence rules the fate of man. The easiness of belief, however, may be no more than self-delusion: belief is easy for those who already believe, for all belief, once acquired, is easy. But this proves nothing as regards the ease or difficulty of acquiring it. Belief in God, after all, commits us to so many things congruent with and consequent upon itself that it requires an immense risk».

riduzionismo del divino alla limitatezza umana. Siamo diametralmente agli antipodi delle polemiche 'occidentali' sulla kenosis, come la troviamo tuttora illustrata negli anni '90¹. Emblematico appare il riferimento appena menzionato nella nota citata del divino come 'armi' nelle mani di Cristo per sconfiggere da 'poliziotto' i disordini umani. Siamo nel pieno della conflittualità tra il divino e l'umano nella impostazione di ponente. Intanto, per certi autori russi recenti, la 'kenosis' appartiene intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione². Vi sono autori

¹ Ch. Buntin, *THE EMPTY GOD. A Biblical and Theological Answer to the False Doctrine of Kenosis*, in «Internet» 1996, http://www.bible.org/do_cs/theol/kenosis.htm: «An increasingly prevalent teaching in evangelical circles, particularly in charismatic circles, is the doctrine of Kenosis. This false teaching is drawn from impure wells, it is dangerous because of the other false doctrines it leads to, and it flies in the face of the heart of Christian teaching. What is it? The doctrine teaches that the Messiah, in order to assume the form of a servant and become incarnate (into human flesh), had to give up some, several, or even all the powers and attributes of God and "live as a mere man." The advocates of this heresy, in an effort to assume an orthodox posture, try to say that the Son somehow "remains God," though He has given up all parts of that being. This teaching, which denies so much of the heart of the orthodox faith, comes from the misinterpretation and misconstruction of one Greek word. This word, and the doctrine it describes, refer to the deep, mysterious, but vitally important passage of Philippians 2:5-8, and especially in verse 7, where it says Christ "made himself of no reputation," or "emptied himself." The word in the original is *ekenosen*, from the root word *kenoo*, which can mean "to empty." The other references to the word are Romans 4:14, where the meaning is "made void," 1 Corinthians 1:17, where it means "of none effect," 1 Corinthians 9:15, where it means "make void," and 2 Corinthians 9:3, where it means "to be in vain." These references all refer to abstract principles, such as faith, preaching, or boasting--none of them refer to a person, or even to an object. Therefore, the use of the word as it is used in Philippians 2:7 is unique. The question, which shall be repeated later is "of what did Christ empty Himself?" The teachers of Kenosis say that what Christ did was to "empty Himself of all power." / I. The Doctrine of Kenosis / A Classic Kenotic Teaching. / 1. "About the middle of the nineteenth century a new form of Christology made its appearance in the Kenotic theories."(2) This is how Berkhof introduces the subject. He then delineates three forms of Kenotic teaching--the first, and least offensive, seems to fit the general view: "Thomasius distinguishes between the absolute and essential attributes of God . . . and His relative attributes, which are not essential to the Godhead, such as omnipotence, omnipresence, and omniscience; and maintains that the Logos while retaining His divine self-consciousness, laid the latter aside, in order to take unto Himself veritable human nature."(3) / 2. "The essence of the original kenotic view is stated clearly by J. M. Creed. 'The Divine Logos by His Incarnation divested Himself of His divine attributes of omniscience and omnipotence, so that in His incarnate life the divine Person is revealed and solely revealed through a human consciousness.'"(4) / 3. Charles Hodge classes this view under Modern Forms of the Doctrine [Christology], and includes it under a class of doctrines called Theistical Christology taught by various German theological liberals of that era.(5) One form of the view is as follows. "...that the Eternal Logos, by a process of self-limitation, divested Himself of all his divine attributes. He ceased to be omnipresent, omniscient, and omnipotent. He reduced Himself, so to speak, to the dimensions of a man."(6) / III. A Critical Refutation, from Scripture and from Evangelical Scholars, of the things implied and taught by the Kenosis Doctrine.... The theologians who crafted Kenotic doctrine were trying to deal with two problems. The first problem was in how to deal with those texts of scripture (as used by the cults) which seem to indicate that Christ was less than fully God, yet do justice to the obvious Biblical teaching that He was "Very God of Very God." The second problem was posed by their understanding that He lived His life in submission to the will of the Father, and largely as a man with a full indwelling of the Holy Spirit. They could not reconcile that in their minds with His full deity. The problem with these teachers was that they were theological liberals--they did not accept the verbal, plenary, inspiration of the Bible. Because of this, they crafted an erroneous philosophical theological answer, and ignored the fact that the problems were already solved by scripture, and had been fully worked out by the teachers and leaders of the early church during the period from A.D. 250-451. In their effort to improve on the Council of Chalcedon, they created many more problems than those they sought to solve--and did not really solve what they had originally perceived to be problems in the orthodox faith. If we were to make an illustration of Jesus as if He were a policeman going under cover in a bad neighborhood, the Kenosis doctrine has the policeman leaving his weapons at home, along with his badge and other symbols of authority. He can call on headquarters for help, but he himself is helpless and defenseless. The orthodox teaching has the policeman himself as a "lethal weapon," he is a martial arts expert who can kill with a blow--he is skilled on the level that he can reach within a man's chest and pull out his still-beating heart--he can defeat multiple opponents. He can leave His I.D., badge, uniform, etc., behind just like cop number one, but he cannot cease to be the walking weapon that he is. He looks normal, he appears as helpless as the first policeman, but he has the ability within himself to defend himself. He might choose to call for help; he might even choose to allow himself to be shackled, hurt or killed for the good of the mission--but he has the ability within himself to defeat his enemies. Raise that illustration, and the powers of the second policeman to infinity, and the illustration shows the difference in the two doctrines».

(1. Walter Martin's last published writing was a refutation of apotheosis in the book *The Agony of Deceit*, (Moody Press, 1990). Included in that same book is an article by Dr. Rod Rosenblatt entitled *Who Do TV Preachers Say That I Am?*, which refutes, among other things, the teaching of Kenosis. / 2. L. Berkhof, *Systematic Theology*, (Wm B Eerdmans Publishing Company, 1940) pg 327. / 3. *Ibid.* / 4. Ralph P. Martin, *Kenosis*, *The New Bible Dictionary* (Wm B Eerdmans Publishing Company, 1973), pg 6.89 / 5. Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. II/III, (Reprint by Wm B Eerdmans Publishing Company, 1977) pp 428-440. / 6. Dr. Rod Rosenblatt, *Who Do TV Preachers Say That I Am? The Agony of Deceit*, (Moody Press, 1990) pp 114-115.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246-247 / pp. 145-146: «L'idée directrice ne sera pas la "préhension" par la Divinité de l'humanité, ni Son "installation" dans la chair humaine, ce sera Son abaissement jusqu'à l'homme, l'humiliation volontaire de la Divinité, Sa kénose¹. "Le Verbe s'est fait chair": l'incarnation est, avant tout, un acte kénotique. Afin que l'essence humaine puisse s'unir à l'essence divine, sans se dissoudre ni s'abolir, la Divinité doit s'abaisser, descendre jusqu'à elle². L'incarnation de Dieu commence par la descente du Fils de Dieu depuis les cieux, pour s'achever par Son ascension au ciel. Nous devons prendre conscience du principe kénotique avec une acuité et une netteté qui étaient loin d'être propres à l'époque classique des discussions christologiques, singulièrement sur ce point (hors les assertions dispersées de saint Cyrille ou de saint Hilaire). L'admirable mérite de la "

occidentali che hanno intuito il punto debole di una 'kenosis estrinseca': e cioè un abbandono di onnipotenza e degli attributi 'sopra-umani' (per ricuperargli più impietosamente dopo) ¹. Ecco dove si avverte il passaggio tra 'sventura, soglia di trascendenza' e 'kenosis, rivelazione del paradosso'. Quest'ultimo potrebbe esprimersi come una apparente 'conflittualità di Dio contro se stesso' di fronte alla 'non conflittualità tra Dio ed il mondo'!... Qualsiasi kenosis estrinseca rischia di assumere questa valenza di aggressività di Dio contro se stesso a causa del suo inserimento incarnazionale nel mondo. Dopo un 'Dio del sadismo' nelle punizioni inferte, si avrebbe un 'Dio masochista' nella gestione dei suoi rapporti con l'umanità. Si dice che queste due derivazioni dell'animo umano non siano del tutto estranee l'una all'altra!... La stessa filosofia, lasciando da parte una visione dell'assoluto 'in se' o prendendo le distanze dal 'pensiero totalizzante' (tutto nella propria autosufficienza) si orienta verso la qualità relazionale di una 'teologia della kenosis' ². Non si esce dalla difficoltà se non 'dal di dentro' della vita divina. La kenosis diventa evento

théologie kénotique " a été de mettre en avant ce principe (en Allemagne, puis en Angleterre). Elle représente ainsi le plus important courant de pensée christologique depuis les conciles oecuméniques ³».

(¹ L'idée de la kénose du Christ est fort clairement exprimée dans la prière de la préface de la liturgie de saint Basile le Grand: "(Il) n'a pas retenu avidement d'être égal à Toi, Dieu et Père! mais étant Dieu suréminent, Il apparut sur terre et vécut avec les hommes: et S'incarna de la Vierge sainte, S'humilia, ayant pris la condition d'esclave, étant conforme au corps de notre humilité, afin de nous rendre conformes à l'image de Sa gloire."² Dans le mandement des Patriarches Orientaux, art. VII, nous lisons cette définition de l'incarnation: "nous croyons que le Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Se dévaste Lui-même*, c'est-à-dire qu'Il prit sur Lui, dans Sa propre hypostase, la chair de l'homme, conçue dans les entrailles de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, et S'inhumanisa." Saint Cyrille exprime parfois un principe purement kénotique qui le conduit à l'idée de la théanthropie, bien qu'il s'en écarte par la suite. Voici, par exemple, ce que nous lisons en explication au quatrième anathème: "Étant égal de Dieu, le Verbe qui tire de Lui son origine n'a pas retenu avidement d'être égal de Dieu, comme il est écrit (*Phil.*, II, 6), mais Il s'est soumis à une dévastation volontaire et condescendit par sa volonté jusqu'à notre ressemblance, sans cesser d'être ce qu'Il est, et *restant Dieu et ne méprisant point la mesure de l'humanité*. C'est pourquoi tout est Sien: et le divin et l'humain: car, *où Se serait-Il humilié, s'Il avait eu honte de la mesure humaine* et s'Il s'était écarté de l'humain, qui L'aurait contraint, comme par nécessité et coercition, à être semblable à nous? Ainsi, tous les discours évangéliques, qu'ils désignent l'humain ou le divin, nous les rapportons à une seule personne ", etc. (*Act. Conc. OEc.* II, 55). / ³ Il n'entre pas dans notre dessein de faire un exposé historique de théologie dénommée kénotique (on le trouve chez Bruce: *The humiliation of Christ*, 1905, et chez Bensow: *Die Lehre von der Kenose*, 1903, ainsi que dans les articles sur la kénose du *Dict. cath. dogm.*, dans le *Dict. cath. apol.*, dans la *R. E.*). Les représentants les plus marquants de la kénotique sont: son fondateur, Thomasius: *Christi Person und Werk* 3 A, 1886 et autres oeuvres; B. F. Hess: *Die Lehre von der Person Christi*, etc., 1856; *Christi Person und Werk*, I-III, 1870-1887 (le point de vue le plus extrême sur l'humiliation du Christ); Th. Liebner: *Die christl. Dogmatik*, etc., 1894; Ehbart: *Die chr. Dogmatik*, 1852; *Die Chr. Glaubenslehre*, 1861 Godet: *Comm. sur l'Evangile de saint Jean*, 11, 1877, Bonifas: *Hist. des dogmes*, II, 1886, Grébillat: *Exposé de théologie systématique*, IV; *Dogmatique*, II, 1890; Bovon: *Dogm. Chrét.* Parmi les critiques, Dorner, dans plusieurs ouvrages: *Entw. d. Lehre von der Person I. Chr.*, II, 2; *St. der kirchl. Glaubenslehre*, I-II, etc. Le monde anglo-saxon compte de nombreux représentants de la doctrine kénotique, au XXe siècle (je n'ai pu malheureusement accéder à tous, Mackintosh, Sanday, Gifford, Forsyth, Mason, Powell, Forrest, Ad. Brown, Weston, Moorhouse, Hall, W. Bright, Rashdall et d'autres). Ici, elle perd jusqu'à un certain point la profondeur dogmatique qui lui est propre dans la Théologie allemande et elle prend les traits du rationalisme et du libéralisme, parfaitement étrangers à celle-ci, plutôt orthodoxe; c'est pourquoi on la range d'ordinaire sous la bannière du " modernisme " (voir, par exemple, la brochure polémique de S. H. Scott: *Anglocatholicism and Reunion*, 1923). La théologie kénotique mériterait indubitablement qu'on lui consacrerait une monographie.)

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 74-75: «The 'kenotic' theory of Christology, based on this conception of self-emptying, is, I am persuaded, the only one that offers much hope of relating at all satisfactorily the divine and the human in Christ. Yet the fatal weakness of this theory as it is stated in supranaturalist terms is that it represents Christ as stripping himself precisely of those attributes of transcendence which make him the revelation of God. ¹ The underlying assumption is that it is his omnipotence, his omniscience, and all that makes him 'superhuman', that must be shed in order for him to become truly man».

(¹ Cf. in particular its superb elaboration in P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909) pp. 313-316.)

² G. Feretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in «Firma. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, pp. 27, 28: «In questa esperienza della assoluta trascendenza noi siamo provocati alla scoperta di un nuovo senso sia della nostra soggettività sia della stessa idea di Dio. La nostra soggettività viene infatti come "ribaltata": essa infatti scopre di avere un senso non più in quanto soggettività totalitaria, che riporta a se ogni alterità e si pone come origine della donazione di senso delle cose, bensì in quanto soggettività che è tale perché "assoggettata" ad altri, originariamente risvegliata alla "responsabilità" per altri, "ostaggio" delle esigenze di vita altrui. Quanto all'idea di Dio, essa emerge non tanto in riferimento ad un tutto di cui partecipiamo, quanto nella traccia della maestà assoluta del volto del prossimo, come il Signore che, secondo il racconto del Giudizio finale di Matteo 25,31-46, dirà: "ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me"; oppure, in modo non meno sconvolgente per la mia soggettività totalitaria, ogni qualvolta mi imbatto in qualcuno che di fronte all'appello del volto altrui dice prontamente "eccomi!", e così si svuota della propria soggettività egoistica (ovvero accetta la propria kénosi in favore dell'altro), dando testimonianza della "gloria" di Dio. Anche solo da questi brevi accenni al pensiero di Lévinas, credo sia possibile intravedere in quale direzione si dovrebbe cercare la via per una "nuova ermeneutica teologica" dopo la crisi della ragione totalitaria... Per altro verso il cristiano potrebbe riscoprire il vero volto di Dio non solo in trasparenza attraverso il volto del povero, dello straniero, dell'emarginato che mi comanda di aiutarlo, ma anche attraverso la testimonianza di chiunque si offre come

divino intrinseco. Essa consiste nel 'fatto' che Cristo offre la piena divinizzazione dal primo momento in cui assume la nostra natura umana e allo stesso tempo fugge da tutto quello che esprime una 'auto-deificazione' ¹. Questo paradosso ci svela non il 'modo di operare' di Cristo, ma pone più radicalmente la questione 'Chi è Gesù Cristo?' nel senso esperienzialmente concreto ². Occorrerà chiarire quale sarà stata la dimensione propria della 'umiliazione fino alla morte': una umiliazione strategica di Dio nelle sue sembianze umane o una umiliazione-paradosso su ciò che significa il divino per l'umano. Abbiamo già potuto prendere atto che la 'sofferenza', la 'tragedia', la 'compassione' non sono 'modi di fare' ma una qualità intrinseca del mistero divino.

5° RACCOGLIERE FRUTTUOSAMENTE LA GRAZIA O ANTICIPARE LA TRASFIGURAZIONE DELLO SPIRITO?

Di recente, l'occidente di comunione romana si è interessato allo Spirito Santo. Si parla dei 'doni' e dei 'carismi'. Sorgono dei movimenti 'carismatici' e di 'rinnovamento' nello Spirito. Attira subito l'attenzione il fatto che anche qui ci troviamo nel contesto di questo 'qualcosa in più' non ancora integrato dalla iniziale conversione. Si proporrà –pure– una riedizione del gesto battesimale per indicare la pienezza ormai data nelle guarigioni interiori, nei carismi, nel parlare in 'lingue'... Le tradizioni del levante non partiranno da ciò che lo Spirito opera in noi, ma da ciò che come Spirito Santo si attua in Dio. Anzi, si discernerà nello sbilanciamento cristocentrico occidentale (fino al 'cristomonismo') un rischio di ipertrofia causato dal noto 'filioquismo' ³. Le conseguenze ecclesiologiche vanno dall'esagerato istituzionalismo fino all'autoritarismo ⁴. Lo Spirito non è soltanto Colui che 'prolunga' l'opera di Cristo ⁵. Invece di opporre la sorgente cristologica e pneumatologica, occorrerebbe vedere la loro complementarità ⁶. Purtroppo, spesso

"vita donata" al prossimo. Il miracolo stupefacente del "divino" non irrompe forse tra noi soprattutto quando avviene che la totalità egocentrica si "svuota" di se aprendosi come dono gratuito al fratello, senza pretendere alcuna reciprocità, a fondo perduto, senza neppure pensare alla eventuale "paga" che si potrà ricevere nell'al-di-là? E più concretamente ancora: noi cristiani non siamo forse coloro che hanno incontrato il vero volto di Dio nella *kénosi* di Gesù Crocifisso, che ha "dato" gratuitamente la sua vita in riscatto per tutti?».

¹ Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie (Видеть Бог как он есть)*, Genève 1988, p. 44: «Dans l'incarnation, la kénose du Christ nous place devant un fait surprenant: d'une part, dès le moment où Il assume notre nature, la déification de cette dernière était déjà accomplie, comme le dit saint Jean Damascène; d'autre part, de nombreux textes de l'Écriture nous montrent que le Christ-Homme évitait tout ce qui présente le caractère d'une "auto-déification"».

² D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, Hamburg 1965, S. 113–114: «Wenn Erniedrigung und Erhöhung ins Auge gefaßt werden, fragen wir nicht nach den Naturen des Göttlichen und Menschlichen, sondern nach der Existenzweise als Mensch. Wir kennen keine Gottheit oder Menschheit je in ihrem Wesen. Es geht um die Existenzweise des Mensch-Gewordenen. Dabei bedeutet Erniedrigung nicht, daß der Menschgewordene darin mehr Mensch und weniger Gott sei, daß es sich also um ein Einschränkungsstadium Gottes handele -- und Erhöhung bedeutet nicht, daß er darin mehr Gott und weniger Mensch sei. In Erniedrigung und Erhöhung bleibt Jesus ganz Mensch und ganz Gott. Die Aussage: dieser ist Gott, muß von dem Erniedrigten in derselben Weise gemacht werden wie von dem Erhöhten. Von dem Erniedrigten sagen wir: dieser ist Gott. Nichts von göttlichen Eigenschaften macht er im Tode sichtbar. Im Gegenteil, zu sehen ist ein an Gott zweifelnder, sterbender Mensch. Aber von diesem sagen wir: dieser ist Gott. Wer das nicht kann, weiß nicht, was es heißt, daß Gott Mensch wurde. In der Menschwerdung offenbart sich Gott ohne Verhüllung. In der Existenzweise der Erniedrigung ist nicht der Logos, die Gottheit oder die Menschheit Christi, sondern die ganze Person des Gott-Menschen. Er verhüllt sich in die Verborgenheit dieses Ärgernisses. Das Prinzip der Erniedrigung ist nicht die Menschheit Christi, sondern das ὁμοίωμα σαρκός (Rö 8, 3). Mit der Erhöhung ist es abgetan, aber die Menschheit Christi bleibt ewig. Die Frage ist nicht mehr, wie kann Gott erniedrigter Mensch sein, sondern vielmehr: wer ist der erniedrigte Gott-Mensch? Die Lehre von der Menschwerdung und die Lehre von der Erniedrigung müssen streng voneinander geschieden werden. Die Existenzweise der Erniedrigung ist ein Akt des Menschgewordenen. Das heißt freilich nicht, daß man ihn vom Akt der Menschwerdung zeitlich trennen kann, sondern der GottMensch in der Geschichte ist immer schon der erniedrigte Gott-Mensch von der Krippe bis zum Kreuz. Worin drückt sich die besondere Existenzweise der Erniedrigung aus? Darin, daß Christus das Fleisch der Sünde annimmt. Die Erniedrigung ist bedingt durch die Welt unter dem Fluch. Die Menschwerdung ist bezogen auf die erste Schöpfung, die Erniedrigung auf die gefallene Schöpfung. In der Erniedrigung geht Christus aus freien Stücken in die Welt der Sünde und des Todes ein. Er geht so in sie ein, daß er sich in ihr verbirgt in Schwachheit und nicht als Gott-Mensch kenntlich ist».

³ Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 342.

⁴ O. Clément, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1961, p. 50.

⁵ G. Leblond, *Points de vue sur la procession du Saint-Esprit*, in «Revue Thomiste», 1978 n° 86, p. 294.

⁶ G. Leblond, *Points de vue sur la procession du Saint-Esprit*, in «Revue Thomiste», 1978 n° 86, p. 293.

si è prospettato il riferimento alla 'Persona' partendo solo dalla visuale umana sulla persona senza cogliere la necessaria antinomia del mistero ¹. Lo Spirito Santo e il 'tra' del 'Noi' trinitario: colui che vive per collegare, scomparendo –per modo di dire– nella piena compenetrazione della vita divina, 'Umiltà' per eccellenza dell'essere radicalmente 'passaggio' ². Egli è la trasparenza di Dio a se stesso e verso l'umanità, senza pretese né pressioni... Nello Spirito Santo Dio si offre a garanzia che niente sarà intrapreso a favore dell'umanità senza il libero consenso di ogni persona umana ³. Nello Spirito la 'luce' diventa 'fuoco' capace di rendere incandescente la 'freddezza' della nostra coscienza ("psuchos" implicando questa freddezza) ⁴. Ci vuole questa intensità del fuoco interiore per 'muoversi', per avere voglia di cogliere ed intuire l'offerta divina (questo è 'l'eros' dell'"agapè" da Dio) ⁵. Lo Spirito non 'aggiunge' e non 'sostituisce', non corregge e non aggiusta soltanto. Lo Spirito non 'appare' e non 'preme'. Nello Spirito Santo, Dio non infrange la libertà umana, ma la libertà umana non riesce neanche a soffocare Dio ⁶. Egli 'precede' e rende possibile. Anche la

¹ G. Leblond, *Points de vue sur la procession du Saint-Esprit*, in «Revue Thomiste», 1978 n° 86, p. 294.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 224 / pp. 175: «Mais la Troisième hypostase est l'Amour hypostatique, et en même temps privé de toute ipséité, Elle a, comme les deux premières hypostases, dans sa vie hypostatique, sa propre kénose, qui consiste justement comme en une *suppression de soi*: par sa procession du Père sur le Fils, elle se perd elle-même, elle n'est plus que la copule, que le pont vivant d'amour entre le Père et le Fils, qu'un *Entre* hypostatique. Mais dans cette kénose, la Troisième hypostase se trouve et se possède comme la Vie des deux autres hypostases, comme l'Amour des Autres et comme Leur Consolation, qui, devient donc à elle-même sa propre Consolation. Bref, de même que la naissance a son côté passif et son côté actif, de même la procession est un acte actif et passif: il y a spiration et procession, épuisement hypostatique et invention de soi, kénose et glorification».

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp 30–31: «"Dieu a honoré l'homme en lui conférant la liberté", c'est pourquoi "l'Esprit n'engendre aucune volonté qui lui résiste. Il ne transforme par divinisation que celle qui le veut", dit saint Maxime. L'angoisse que l'esprit humain peut ressentir vient de l'arbitraire toujours possible et qui le guette; car il peut refuser la vie, dire non à l'existence. L'homme est suspendu à chaque instant entre l'être qu'il a la vocation de réaliser, et le retour au néant d'où il est tiré; c'est le grand et le noble risque de toute existence et la suprême tension de l'espérance: "La puissance divine étant capable d'inventer un espoir là où il n'y a plus d'espoir et une voie dans l'impossible", dit magnifiquement saint Grégoire de Nysse. L'impossible est cette tension entre le normatif de l'image de Dieu et le réel déchu».

⁴ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 384: «En d'autres termes, de même que l'Esprit, lorsqu'il resplendit du Fils vers le Père, apporte au Père la splendeur du Fils, Il nous fait resplendir comme des fils, Il nous embrase de joie et d'amour pour le Père. Unifiée avec l'Esprit, l'âme devient transparente, elle voit le Fils et le Père, elle fait rayonner Dieu autour d'elle. Même avant l'Incarnation, le Saint-Esprit rayonnait du Verbe. Toutefois c'est en Christ que se réalise le plein retour du Saint-Esprit dans l'être humain ¹».

(¹ Ainsi les Pères soulignent-ils l'importance de l'Eglise, l'humanité-en-Christ, dans le développement de leur théologie du Saint-Esprit: "La création est sanctifiée par l'Eglise corps du Christ et l'Esprit en elle est le Sanctificateur. L'Esprit 'sanctifie' en ce sens qu'il crée une communion entre Dieu et l'humanité-en-Christ ". (Saint Basile le Grand – Lettre 159, 2; P.G. 32: 621 AB). – "L'Eglise est la nouvelle création en Dieu... En Christ Dieu ne crée pas une seconde fois à partir de la terre. Au commencement Il créa l'homme en communiquant son Souffle à de la poussière. Aujourd'hui Il crée à partir de son Corps. Il nous recrée en versant son sang dans le coeur des fidèles de sorte que sa Vie jaillit en nous. Au commencement Il créa par son Souffle. Maintenant Il nous communique sa Vie": (Nicolas Cabasilas – La Vie en Christ IV P.G. 150 617B) "Par l'action de l'Esprit dans l'Eglise, la nature est une réalité toute neuve, véritable, dynamique, animée par une force lumineuse, spermatique, que Dieu a introduite en elle à travers son Fils Unique, Parole faite chair humaine ". (Saint Grégoire de Nysse – In Hexam. 1.77 D; P.G. 44: 72–73).)

⁵ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 225: «On sait que la Bible et à sa suite les Pères se sont beaucoup servis des images du feu et de ses propriétés pour traduire les données surnaturelles du mystère chrétien. Nous n'avons pas l'intention de faire ici un panorama biblique et patristique concernant le symbolisme religieux du feu, d'ailleurs si riche et si intéressant. Disons simplement qu'à la suite de la Bible les auteurs syriens considèrent le feu comme un élément purificateur ouvrant à la création l'accès au monde divin, à la vie divine et à l'immortalité bienheureuse. En détruisant ce qu'il y a en elle de mortel, de faible, de charnel et d'impur il vivifie ce qui est immortel. Pour ces auteurs dire que l'Esprit est un Feu caché entourant le prêtre et s'emparant des oblates c'est donc viser l'œuvre de vie et d'immortalité opérée par l'Esprit dans l'eucharistie. En effet, en s'emparant des oblates, qui représentent le Christ immolé, mort et mis au tombeau, l'Esprit les fait passer de ce monde au Dieu-Trine dans l'immortalité glorieuse. Il détruit ce qu'il y a de mortel et de faible en eux. Ainsi les oblates, tout en gardant leur être, deviennent transparents à l'Esprit, comme le feu incandescent (comparaison de Denys Bar-Salibi). Ils deviennent capables de détruire la mort de ceux qui les reçoivent et de leur conférer l'immortalité en les insérant dans la dynamique du mystère pascal»; cfr P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 51.

⁶ Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 153: «L'incarnation du Verbe est un mystère plus grand, plus profond que celui de la création du monde; pourtant l'œuvre du Christ se réalise en rapport avec le contingent, comme une action divine accomplie en conséquence du péché d'Adam. Conséquence préexistante, volonté divine du salut qui précédait la volonté humaine de la chute, ce "mystère caché avant tous les siècles en Dieu" se révélant dans l'histoire comme le mystère de la Croix du Christ, n'est pas, à proprement parler, occasionnel, dans la mesure où la liberté humaine était impliquée dans l'idée de la création. C'est pourquoi cette liberté n'a pu briser l'univers conçu par Dieu: elle se trouva incluse dans un autre plan existentiel, plus vaste, ouvert par la croix et la résurrection. Une nouvelle

grazia viene considerata, in oriente, nella sua dimension de totalità ispirativa ed animatrice: 'energia' divina ¹ che permettra la 'sinergia' divino-umana. Egli riabozza l'immagine de Dio aldilà de la nostra 'dimenticanza', risvegliando la potenzialità de attuer la piena somiglianza de Dio in noi ². Lo Spirito 'deifica' ricreando, non come nella prima creazione 'dalla polvere', ma in Cristo 'dal sangue' ³. Per dare ad ognun de ses piene possibilités e capacités de collaboration avec Dio, superando ogni limite de la 'polvere' e de l' 'sangue', lo Spirito tace su se stesso, si annienta dans sa 'kenosis' ⁴.

réalité entre dans le monde, un corps plus parfait que le monde, l'Église, fondée sur une double économie divine: l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit, deux personnes de la Trinité envoyées dans le monde. Les deux œuvres sont à la base de l'Église, les deux sont nécessaires pour que nous puissions atteindre l'union avec Dieu».

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 223: «Si la théologie de la grâce n'a jamais fait l'objet dans l'Orient chrétien d'une controverse à l'intérieur de l'Église, si cette théologie, préexistante à toute explication rationnelle, n'a guère constitué de vocabulaire technique, c'est qu'elle peut difficilement être définie en concepts, pensée analytiquement. La *charis* gresque s'offre d'abord à la croyance comme un seul bloc aurifère, impossible à morceler. Rien ici des coupes verticales (prévenante, déterminante, adjuvante, concomitante) ou horizontales (suffisante, efficace, etc.) qui forment en Occident une véritable science dont les subtilités défient parfois l'entendement. En Orient, elle se présente sous l'aspect global d'une grâce, vivifiante par essence, ce qui veut dire sanctifiante, elle-même génératrice d'innombrables charismes, véritable *noëton manna* (manne pour l'esprit). Énergie infuse créée, la grâce reste toujours l'apport personnel du Donateur, de l'Esprit vivifiant. Apport par lequel s'accomplit notre participation personnelle à la Sagesse incorruptible, dans la multiplicité infinie des dons, qui sont autant de grâces distinctes individuelles ¹».

(¹ Le premier qui partisan convaincu de la liberté humaine, précise le concept théologique de la grâce, base de son christocentrisme, fut Origène. Cf. *La jeunesse d'Origène*, de R. Cadiou, et *Le Alysterion d'Origène*, de H. v. Balthasar, précité. Origène affirme que "Dieu jamais n'abandonne une âme et que "le secours de Dieu manque à qui fait défaut à Dieu". A comparer avec la déclaration du Concile de Trente (n° 804): "Dieu n'abandonne pas les justes avant d'être abandonné par eux." Et voici la définition origéniste: *Gratia ergo est quiddam habet is qui non fuit et est accipiens, ab eo qui semper est.* (Rom. C., 10, 31). Quant aux charismes propres, ils ne sont pas toujours des *gratiae gratis datae* et, d'autre part, ne se différencient pas des *dons* du Saint-Esprit, que l'Ecole a spécifiés avec la précision que l'on sait. Déjà d'après saint Basile, le nombre scripturaire 7 (Isaïe) ne serait que le signe d'une "plénitude charismatique", ou l'ensemble des fruits pauliniens de l'Esprit.)

² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 224-225: «La figure, à la fois voilée et révélatrice du Saint-Esprit se trouve intégrée à la place qui lui revient dans l'économie salvifique ¹. Il est substantiellement présent au fond de notre être, lieu de son inhabitation primordiale ² et de l'insertion de toutes les grâces subséquentes. Et là, n'apparaît dans tout l'éclat d'une fulgurante immanence, là Il réimprime, sur la cire raffermie, le sceau effacé jadis. Ainsi le Saint-Esprit, image du Fils et de Lui inséparable, marque à nouveau l'homme à l'effigie de son archétype; archétype que l'anthropos a uni, plus étroitement que jamais, à la race adamite en l'échange mystique des natures. C'est toujours par l'Esprit que nous adhérons aux états du Verbe, qui nous Le transmet. Et ceci s'applique aussi bien à la communication médicale, somatique (sacrements) qu'à celle, immédiate ou pneumatique, qui se fait à l'intérieur des âmes. Les deux expressions, se référant à des séries d'interventions parallèles, sont de Cyrille et se complètent ³».

(¹ Déjà Origène assigne (dans son *Traité des Principes*) au Saint-Esprit ce rôle d'introducteur et de psychopompe; mission "économique, qui incombe au Pneuma, appelé à faire naître dans les âmes chrétiennes, enfantées par le Rédempteur, l'Image-similitude idéale". Toute la pneumatologie patristique se noue là. / ² Après tant d'autres, Cyrille, appuyé à l'Écriture, insiste sur la présence de l'Esprit dans le "Centre" ("Urgrund, d'Eckhart et des Rhénans), présence qui rendait l'âme d'Adam déiforme. Si le péché d'origine nous a privés de cette gratia paradisi, n'oublions pas que, d'après toute notre tradition, ladite privation n'est jamais pénalité. Pour tous les mystiques byzantins, qui pourtant ne transigent pas sur la transcendance divine, l'homme reste <participant> en puissance. Tous reconnaissent que la Lumière est toujours là, seul l'œil terni ne l'aperçoit plus. D'où la nécessité de la voie purgative, naturelle en même temps que charismatique, l'antinomie n'étant qu'apparente. Origène exprimait ainsi la permanence du fait divin intérieur: <L'arrivée de Dieu n'est pas un changement de lieu, mais l'apparition de Celui qui n'était pas vu auparavant> (Ps. C., 117, 27)». / ³ Il y a ici concordance parfaite, vu l'unité de la puissance de sanctification (*dynamis agiastikè*) sur laquelle repose la pneumatologie patristique. C'est pourquoi la mystique rituelle rejoint chez les Pères l'autre, toutes deux étant le sacre de la nature humaine. Cf. nos articles sur *La grâce déifiante des sacrements chez Nicolas Cabasilas*, dans la Rev. Sc. philos. et théol., 1936/37, et *L'initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, ibid., 1935. L'Esprit, la Lumière qui féconde, imprime toujours son sceau sur les *res*, comme sur les âmes.)

³ Cfr N. Cabasilas, *Sulla vita in Cristo*, (IV), in P. G., V. 150, col. 617.

⁴ Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 165: «Le Saint-Esprit se communique aux personnes, marquant chaque membre de l'Église d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent dans chaque personne. Comment ? Cela demeure un mystère – le mystère de l'exinanition, de la κένωσις du Saint-Esprit venant dans le monde. Si dans la κένωσις du Fils la personne nous est apparue tandis que la divinité demeurait cachée sous "la figure de l'esclave", le Saint-Esprit, dans son avènement, manifeste la nature commune de la Trinité, mais laisse sa personne dissimulée sous la divinité. Il reste non révélé, caché pour ainsi dire par le don, afin que ce don qu'il communique soit pleinement nôtre, approprié à nos personnes. Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans l'un de ses hymnes, glorifie le Saint-Esprit qui s'unit mystérieusement à nous, en nous conférant la plénitude divine: "Je Te rends grâce de ce que Toi, Être divin au-dessus de tous les êtres, Tu Te sois fait un seul esprit avec moi "sans confusion, sans altération" et que Tu devins pour moi tout en tout: la nourriture ineffable, distribuée gratuitement, qui se déverse des lèvres de mon âme, qui coule abondamment de la source de mon cœur; le vêtement resplendissant qui me couvre et me protège et qui consume les démons; la purification qui me lave de toute souillure par ces saintes et perpétuelles larmes que Ta présence accorde à ceux que Tu visites. Je Te rends grâces de T'être révélé à moi, comme le jour sans crépuscule, comme le soleil sans déclin, ô Toi qui n'as pas de lieu où Te cacher; car jamais Tu ne T'es dérobé, jamais Tu n'as dédaigné personne et c'est nous, au contraire, qui nous cachons ne voulant pas aller vers Toi" ¹».

6° ARTICOLARE LA CHIESA DALLA GARANZIA DELL'AUTORITÀ O VIVERE FLESSIBILMENTE L'INSIEMITÀ TRINITARIA

Pure nell'ecclesiologia della comunione, le tradizioni occidentali insisteranno sempre prioritariamente sulla sua strutturazione, condizione della sua autenticità. Si insiste tante volte sulla 'organizzazione totalmente indipendente' delle Chiese ortodosse ¹. L'orientamento cristiano non nega certo quest'articolazione, ma non si ferma ad essa. La struttura serve l'insiemità e non è l'insiemità che sta a servizio della struttura. Ogni comunità locale incarna questa insiemità e la sottomissione ad una universalizzazione gerarchico-strutturale appare indebita. La stessa configurazione occidentale che estende le sue prerogative come potere universale non toglie che essa rimane limitata al suo contesto proprio: il malinteso sarebbe di far slittare una autorità patriarcale facendola diventare uniniversalmente primaziale ². La Chiesa, in questa visuale, è il nucleo dell'universo umano già consapevolmente accolto in Dio: dalle persone che sono microcosmo essa è un 'macro-antropos' che sorge dalla conformità con la stessa Trinità ³. Perciò la Chiesa è fondamentalmente eucaristica: nel diventare insieme e concretamente 'una unica esperienza di vita' ⁴. L'assemblea diventa 'persona unica' nel condividere la 'frazione del pane' ⁵. Con il 'pane spezzato' si opera la 'ricomposizione della persona nuova'. Se nel 'sumballein' (ricomporre i cocci di ceramica dispersi per ricostruire l'insieme del vaso) ⁶ del simbolo non si può fare altro che ricostituire l'oggetto inizialmente frantumato, l'eucaristia compone nel pane condiviso e nel calice compartecipato una 'pasta' del tutto nuova: l'insiemità ecclesiale in Dio. La Chiesa non si definisce dall'enumerazione degli elementi che la compongono ma da questa 'insiemità' in Dio –da Dio e verso Dio e con Dio ⁷. Questa 'insiemità' si chiama in russo "sobornost"

(¹ *Introduction aux hymnes de l'Amour divin*, P. G., t. 120, col. 509 (Trad. latine); trad. fr. *Vie spirit.*, XXVII, 2, 1° mai 1931, p. 202.)

¹ E. g. R. Robertson, *The Eastern Christian Churches – A Brief Survey*, Roma 1999 (prospettiva della impostazione).

² P. McPartlan, *The Greatest Task*, in «Priests & People», 1996 n° 1, p. 7.

³ Cfr Massimo Confessore, *Mistagogia* (cap. II-IV), in P. G., V. 91, col. 668-672.

⁴ Cfr Giovanni Crisostomo, *Omilia su Giovanni* (XLVI), in P. G., V. 59, Col. 260; cfr C. N. Tsirpanlis, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*, London 1991, p. 100.

⁵ Cfr N. Afanas'ev, *La Chiesa dello Spirito santo* (in russo), Parigi 1971, pp. 222, 207-208; idem (edizione francese), *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975, p. 283: «L'Eucharistie contenait tous les actes sacramentels, car elle était le point focal de toute la vie ecclésiale. Tout partait d'elle, et tout se ramenait à elle. Déjà l'Eglise des apôtres célébrait, non seulement "l'action de grâces", mais aussi le sacrement de l'agréation à l'Eglise (établissement des laïcs), et l'établissement des prophètes en vue de certaines missions particulières, celui des docteurs, des presbytres-évêques et des diacres. En présidant l'assemblée eucharistique, le premier presbytre présidait à tous les actes sacramentels et, par là, officiait activement. Le premier presbytre n'agissait jamais seul, mais toujours et partout ensemble avec le peuple et les presbytres»; idem, *La mensa del Signore* (in russo), Parigi 1952, pp. 22, 47-48, 71-73.

⁶ R. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, p. 110: «Mais d'abord, et comme ci-dessus, évoquons pour elle-même, en son acte pontuel, cette nouvelle articulation de la différence que nous appellerons, pour faire court, le symbole. On sait l'étymologie de ce terme. Il désigne originellement, dans l'antiquité grecque ou romaine, la partie d'une tessère ou d'un objet quelconque qui ont été brisés et dont les morceaux, conservés par des individus, des familles ou des groupes, servent de signe de reconnaissance et témoignent, par l'unité qu'ils reconstituent lorsqu'on les rapproche l'un de l'autre, d'antiques liens d'amitié ou d'hospitalité». (Vedere, e.g. St. Jones-Mc Kenzie, Lidell-Scott, *Greek – English Lexicon*, Oxford 1961, p. 1676); R. Alleau, *La science des symboles*, Paris 1980, pp. 34-35: "L'objet qui devenait le signe du 'lien mutuel' était transmis aux enfants et le rapprochement des deux moitiés servait à faire reconnaître les porteurs et à prouver la réalité des liens d'hospitalité contractés antérieurement par les parents. Euripide utilise le mot *sumbolon* en ce sens dans sa tragédie de 'Médée'. Ainsi des personnes séparées depuis longtemps disposaient-elles, en somme, de ce que j'ai nommé un syntème mnémotechnique, simple signe conventionnel plus que 'symbole' de type initiatique et religieux. D'ailleurs, *sumbolon* est utilisé le plus souvent dans cette acception syntématique élémentaire. Les jetons que les juges athéniens recevaient à l'entrée du tribunal et contre la remise desquels on payait leur solde, étaient désignés aussi par ce mot qui s'appliquait même au permis de séjour pour les étrangers de passage, ainsi qu'à toutes sortes de conventions commerciales et politiques».

⁷ C. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in "The Christian East", 1931 v. XII, p. 99: «But in addition to this the Russian Church has this word as well in Slavonic translation: *sobornaja*: that means first of all a gathering or "concilling", getting together, a collective being united. To say the least this is an inaccuracy, if not an actual mistake, but it is a Providential one, because this word, according to Khomiakoff, contains a whole theology. Catholicity as "sobornost" means that the Church is a oneness of many in love and

o anche cattolicità del "kat'holon": pienezza di totalità e totalità della pienezza in Dio ¹. Perciò la Chiesa è 'il mistero del mistero' dell'umanità ². La Chiesa, in questo senso è tesa oltre le frontiere delle proprie strutture, non per conquistare il mondo ma per penetrare fino in fondo l'esperienza umana. Questa priorità verrà evocata da Dostoevskij nella particolare vocazione del giovane monaco Alëša, ricevuta dal suo starec morente: di 'andare nel mondo' come 'sublime e nuova chiamata' ³, per indagare nella sofferenza quali sono le vie ulteriori di riconciliazione divino-umana. La Chiesa non serve a 'combattere il Male' ma ad 'accogliere la libertà nello Spirito'. Tale è stata la feroce accusa del 'Grande Inquisitore' a Cristo-pellegrino nella 'Leggenda' di Ivan Karamazov: il pericolo più velenoso è la "sua libertà" ⁴. La sua è la libertà 'con': cioè la libertà della sinergia. Questa è la via della santità ecclesiale in quanto ricerca di libertà 'con Dio'. La storia della Chiesa è l'itinerario di come si impara questa libertà nello Spirito, secondo una serena saggezza: 'non troppo governare, non troppo dogmatizzare' ⁵. Perciò si proporrà di non esageratamente iper-organizzare la vita ecclesiale. L'intento petrino corrisponde alla rettitudine di fede di ogni battezzato, più che alla volontà di centralizzazione organizzativa ⁶. Anche da parte romana, il riesame ecumenico del primato papale distingue l'amministrazione (di tipologia patriarcale) dal discernimento ecclesiale e criterio di unità (di tipologia primaziale) ⁷. Là dove l'occidente romano ha favorito la 'družina' o compagnia di persone guidate da un capo responsabile per attuare uno scopo puntuale, l'oriente slavo proporrà la 'obščina' o flessibile comunità costituita secondo i bisogni della 'insiemità' di un dato momento o luogo ⁸. Da un tipo di milizia associativa si passa a

freedom"; WG, p. 93: "On the contrary simplicity precisely implies fullness, a fullness in which all qualities meet in one. This unity of all with all and in all is the ground of the energy of love within the Godhead».

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. B, 78, 89, 96: «Selon le sens du mot "conciliarité" (kath' holon), l'Eglise n'est pas seulement une "conciliarité" interne, une vie dans l'Esprit Saint, mais aussi une collectivité qui cherche un même esprit: l'Eglise "conciliaire" est aussi l'Eglise de la "conciliation" et l'Eglise des conciles, et en particulier l'Eglise de la "conciliation" locale et oecuménique. L'Eglise réalise sa "conciliarité" interne par la confession "catholique" et par la doctrine ecclésiale».

(N.B. Le terme "Conciliation" reproduirait le sens théologique commun du mot "réconciliation" entre Dieu et les hommes, sans toutefois joindre la particule "ré", qui indiquerait la valeur de rédemption salvifique. Le terme insiste donc davantage sur le sens d'accomplissement que sur la reprise d'une unification du monde à Dieu qui a été interrompue. Le terme "Conciliation" rend donc l'idée: "être ensemble coûte que coûte" ("togetherness" tel que la parole "sobornost" se traduit en anglais). Volonté d'être ensemble au plus profond de nous-mêmes, au-delà de toute expression partielle (conceptuelle, structurelle etc...), la "Conciliation" serait la valeur intérieure qu'exprime la "conciliarité" terme qui souligne plutôt l'aspect "manifesté" de l'être-ensemble-ecclésial.)

² C. Булгаков / S. Bulgakov, *La promessa sposa dell'Agnello* (traduzione francese di un capitolo), in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 25: «C'est pourquoi l'Eglise comme société-institution-organisation "visible" ou empirique ne coïncide pas entièrement avec l'Eglise-communion de Dieu à l'homme, avec sa profondeur nouménale, quoiqu'elle soit liée à elle, fondée sur elle, et pénétrée par elle. Si l'on peut se demander s'il existe une ecclesia extra ecclesiam, une ecclésiologie en dehors et malgré l'organisation ecclésiastique essentielle, on peut et on doit se demander d'autant plus s'il existe une ecclesia supra ou inter ecclesias».

³ Cfr F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Torino 1981, V. II, pp. 556-560.

⁴ Cfr F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Torino 1981, V. II, pp. 355-356.

⁵ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Dogma und Dogmatik*, in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1943 H. 203-204, S. 122: «Pas trop gouverner oder pas trop dogmatiser" dass ist in diesem Falle die Weisheit der Kirche: sich mit einem Minimum an dogmatischen Kristallen zu begnügen und Raum zu lassen für dogmatischen Suchen und für vorläufige Bestimmungen, für "Theologoumena", die eine noch nicht erstarrte Photosphäre der theologischer Freiheit bilden»; idem, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 46-47: «La tradition n'est jamais achevée, mais elle continue tant que dure l'histoire. Notre époque, notre vie, pour autant qu'elles se trouvent en union avec l'Eglise, sont la continuation de la tradition. Il en résulte aussi que la tradition, pour être une véritable tradition de l'Eglise, et se réaliser quant'à nous-mêmes doit être une tradition vivante».

⁶ J. H. Erickson, *First among Equals : Papal Primacy in an Orthodox Perspective*, in «Ecumenical Trends», 1998 n° 2, pp. 4-20.

⁷ Taglio recepito dall'allora card. Ratzinger e riportato in J. M. R. Tillard, *The Bishop of Rome*, London 1983, p. 50.

⁸ A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1953, pp. 61-62: «Autant qu'il m'en souvient, j'avais essayé de caractériser l'attitude de l'Orient et de l'Occident en face de ce qui est l'essentiel dans l'Eglise: l'union dans la vie de la grâce et de l'amour; l'Orient insiste sur cette conception mystique, quelque peu au détriment du lien extérieur de l'autorité; l'Occident, lui, ne se sent tranquille qu'en voyant la réalité intérieure dûment gardée sous la tutelle de l'autorité extérieure (*). De même sur le plan intellectuel, l'Orient aime embrasser dans sa contemplation intuitive la totalité vivante de l'objet, tandis que l'Occidental l'analyse, le dissèque, le réduit en formules qu'il soumet ensuite au travail de la déduction pour en tirer des conséquences à l'infini. Dans la vie ecclésiastique, l'Orient s'attache à l'*obchtchina*, forme normale de la fraternité, l'Occident recourt volontiers à des formes spécialisées, par conséquent plus conventionnelles: c'est pourquoi les ordres religieux y ont pris un air qui rappelle plutôt la milice que la fraternité. Ce sont des compagnies, des *droujinas* au service de l'autorité. Ce développement de la spécialisation et de l'autorité ne va pas sans nuire quelque peu au rôle du peuple chrétien qui

una 'insiemizzazione' basata sul minimo necessario e più somigliante a uno stile familiare ¹. Apparirà meglio, in questo senso, la qualità della vita ecclesiale in quanto 'organismo' vivo più che organizzazione efficacemente configurata ²...

7° COMBATTERE EROICAMENTE OGNI DIFETTO O DEBOLEZZA O ESSERE MISTICAMENTE ILLUMINATI NELLA DIVINIZZAZIONE ALDILÀ DI QUALSIASI MEDIOCRITÀ?

In oriente si parla di 'divinizzazione' come itinerario di vita cristiana nella sua pienezza ³. La santità, nella interpretazione ufficiale occidentale, a molto a che fare con 'l'eroismo'. Qualcuno direbbe che 'ogni civiltà o religione ha i suoi eroi'. Ma si sa che la categoria dell'eroe è assai diversa dalla specificità cristiana e cristica. Fino a che punto c'è che sarebbe la somma trasparenza evangelica (cioè la santità) dovrebbe avere come criterio di autenticità ciò che è soltanto 'comune a tutte le civiltà'? Come mai ci si affiderebbe all'eroicità quando, nella stessa sensibilità 'agostiniana' ci si affida così poco all'umano? Nell'oriente cristiano, la grazia non sorge dai 'meriti' e non è fonte di 'azioni meritevoli' ⁴. La scelta monastica non è una palestra di eroico combattimento 'per se stessi' (la propria salvezza ecc.), ma una scuola di disponibilità nella e per la comunità credente ⁵. Lo scopo non è la 'ferrea disciplina' ma la 'flessibile recettività' che pub

ne se sent plus au même degré partie intégrante et responsable de l'Eglise. d'où vient pour une part l'indifférence contre laquelle reagissaient les slavophiles».

(*) Il serait absolument faux d'ailleurs de s'imaginer que l'Orient s'attache à l'intérieur au point de rejeter l'extérieur ou que l'Occident, en mettant l'accent sur l'extérieur, se désintéresse de l'intérieur. Aucun slavophile n'a jamais contesté la légitimité de la hiérarchie et des sacrements dans l'Eglise, pas plus que l'Occident n'a sacrifié, en principe la vie intérieure à l'autorité: la charité n'y a pas cessé "la reine des vertus", quoi que certains théologiens aient parfois insisté sur le rôle de l'obéissance au détriment du primat de la charité; les formes de l'organisation extérieure, discipline comprise, recoivent leur valeur de la charité. Le même rapport existe entre la connaissance intérieure, directe et vivante, et la connaissance extérieure, abstraite et logique; la première atteint le réel, l'autre les rapports et les lois. Le primat appartient évidemment à la perception intérieure; cependant la science extérieure est indispensable pour acquérir une notion réfléchie de l'objet et pour son utilisation pratique. Les deux connaissances, comme les deux manières de comprendre la société, comme les deux mondes: oriental et occidental, sont complémentaires l'un de l'autre et non pas exclusifs. C'est là qu'est l'espoir et le gage de l'union.)

¹ Вл. Сольев / VI. Solov'ëv, *Великий спор и христианская политика* | *La grande controverse et la politique chrétienne*, Брюссель 1967 / Paris 1953, стр. 5 / pp. 20, 41-42: «Dès le début même de l'histoire de l'humanité s'est clairement manifestée l'opposition des deux cultures, l'orientale et l'occidentale. Le fondement de la culture orientale, c'est la soumission en toutes choses à une force supra-humaine; le fondement de la culture occidentale, c'est l'initiative de l'homme lui-même dans son activité. La force dépassant l'homme à laquelle se soumettait la vie orientale a varié bien des fois et de diverses manières, selon le caractère des peuples et des temps. Le principe humain, lui aussi, s'est manifesté de diverses manières dans la vie occidentale. Mais la diversité de toutes ces formes particulières ne voile pas le contraste substantiel des deux formations. Ce contraste s'est déjà révélé de façon assez tranchante dans l'histoire ancienne. Les civilisations orientales se sont formées sur la base de l'organisation de la vie familiale; les civilisations occidentales se sont constituées sous l'influence prédominante de l'organisation de la vie militaire. Selon la remarque d'Aristote, en Orient, la nation était composée de membres gouvernés, c'est-à-dire de genres entiers ou de familles apparentées; de là dérive la monarchie, forme patriarcale et domestique de gouvernement. Par contre, en Hellade (et dans tout l'Occident), la nation se composait d'hommes libres; de là provient la république. Issue de la soumission au principe supra-humain, l'organisation orientale a élaboré son propre idéal moral bien défini, dont les traits principaux sont la subordination et la soumission complète aux forces supérieures. On conçoit aisément le revers de ces vertus: servilité, inertie, apathie, attachement à la tradition et aux choses anciennes, ce qui dégénère en une vie close et stagnante».

² Cfr N. Berdjaev, *Chomjakov* (in russo), Mosca 1912, pp. 196-197.

³ Cfr il modo occidentale di equiparare la divinizzazione orientale con l'intento greco antico o delle religioni misteriche: in B. Sesbouë, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, Paris 1988, p. 199.

⁴ VI. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p.194: «La notion du mérite est étrangère à la tradition orientale. Ce mot se rencontre rarement dans la littérature spirituelle de l'Eglise d'Orient et n'a pas la même signification qu'en Occident. La cause en est à chercher dans l'attitude générale de la théologie orientale vis-à-vis de la grâce et du libre arbitre. Cette question n'a jamais eu en Orient la même acuité qu'elle a reçue en Occident depuis saint Augustin. La tradition orientale ne sépare jamais ces deux moments: la grâce et la liberté humaine, pour elle, se manifestent simultanément et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre. Saint Grégoire de Nysse exprime très nettement ce lien réciproque qui fait de la grâce et du libre arbitre deux pôles d'une seule et même réalité: "comme la grâce de Dieu, dit-il, ne peut habiter dans les âmes qui fuient leur salut, aussi bien la vertu humaine à elle seule n'est pas suffisante pour élever à la perfection les âmes étrangères à la grâce"...».

⁵ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 182: «Les monastères ne s'enfermaient jamais entre leurs murs; jamais leurs hôpitaux ne soignaient que leurs propres habitants. La solitude, la claustration, l'ascèse et le silence n'étaient qu'une méthode, traçant la voie de la

diventare assistenza ed illuminazione a servizio del popolo ecclesiale ¹. L'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) sarà la via della interiore trasfigurazione ². Tale sarà la maturazione della tradizione russa ortodossa riguardo ai 'conoscitori delle anime', o padri nello spirito, o 'starcy' ³. La metodologia dei 'starcy' è solo la 'cardiognosia' o l'aiuto offerto a 'vedere in ognuno dal di dentro' ⁴. Essi non impongono niente, non 'dirigono' ma fanno l'esperienza dando l'esempio. La loro mediazione è una assistenza per ricomporre la persona nella sua totalità ⁵. Se ci si fida di ogni persona umana in questa prospettiva, non è la stessa cosa per 'l'eroe' (magari ecclesiale). Si parla della tentazione dell'eroismo ⁶, o di una vita costruita a spese degli altri ⁷.

guérison intime, et de l'affermissement; ce n'était jamais le but même de la vie monastique. Ce but consiste à travailler pour se préparer au service du monde. La mère de Dieu en personne a ordonné à saint Séraphim de Sarow, de rompre sa clôture et d'aller au milieu des hommes. Lorsque s'accomplit le rite de la petite tonsure monacale, on remet au récipiendaire un cierge allumé, en lui disant: "Que ta lumière brille ainsi devant les hommes..." Le moine doit constamment se souvenir de ses frères restés dans le monde, et n'oublier jamais son devoir de les servir. Le couvent de la Trinité de Saint-Serge a joué en Russie un rôle historique considérable. Il ranima l'esprit du peuple russe écrasé sous le joug tartare et il lui rendit après le désastre confiance en soi-même et en sa force; il le délivra de la servitude intérieure et il éveilla en lui l'élan vers la liberté».

¹ Cfr Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 192-193.

² Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 198-199: «Toute prière peut être une prière de l'intelligence, de l'esprit, mais les pères de l'Église orthodoxe considèrent comme étant la plus importante et la plus féconde la prière adressée à Jésus: "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de nous, pécheurs". L'usage de la fréquente répétition, spirituelle, ininterrompue, de cette prière, cultive notre attention et nous conduit à la contrition du cœur, aux larmes. Tels sont les fruits de chaque prière correctement établie, mais tout spécialement de celle qui s'adresse à Jésus; la pratiquer surpasse le chant des psaumes et les autres exercices de prière. De l'attention naissent l'émotion et les larmes et à leur tour l'émotion et les larmes font redoubler l'attention. Comme la vraie prière, l'attention et les larmes sont des dons de Dieu. De plus, la prière produit une vue toujours approfondie de nos propres fautes, de notre corruption, ce qui augmente les larmes. Viennent encore s'y ajouter le sentiment de la présence de Dieu, la vive pensée de la mort, la crainte du jugement et de la condamnation. Après quelques progrès, on obtient le sentiment de l'apaisement, de l'humilité et de l'amour pour Dieu et le prochain sans distinction entre les bons et les méchants, les souffrances étant subies comme permises par Dieu qui en fait des moyens de salut, dont notre corruption a absolument besoin. " (Évêque Ignace Brentchaninow, *Expériences*, p. 166)».

³ Cfr O. Čizevskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1976, pp. 200, 300; N. Berdjajev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 280.

⁴ P. Evdokimov, *La conoscenza de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79: «Ce sont aussi les dons de prophétie, de cardiognosie, scrutation des cœurs et des pensées secrètes; de diacrisis, discernement des esprits et de clairvoyance. Les startzi lisaient les pensées sans rien demander, savaient le contenu d'une lettre sans l'ouvrir, "déchetaient" les cœurs. Enfin, c'est l'art de pénétrer et d'illuminer la subconscience. L'extériorisation immédiate des pensées ou logismoï évite leur refoulement. En devançant les découvertes de la psychologie des profondeurs, ils disaient: "Beaucoup de passions sont cachées dans notre âme, mais échappent totalement à l'attention, la tentation les révèle. Qui manifeste ses pensées est bientôt guéri, qui les cache se rend malade. Discerne tes pensées, interroge un père capable de les discerner».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 465 / p. 503: «Si possono pronunciare discorsi retorici e mentire, si può soffrire e perfino morire retoricamente e ingannare con la retorica; non si può ingannare con la vita quotidiana e la prova valida della genuinità dell'anima è fornita dalla vita in comune, dall'amore di *filia*. Ognuno è in grado di compiere questo o quel gesto eroico, vita ognuno è capace di essere interessante; ma sorridere, parlare, consolare come il mio amico, lo può fare lui solo e nessun altro. Nulla e nessuno al mondo può compensare la perdita dell'amico. Nell'amicizia incomincia a rivelarsi la persona e perciò nell'amicizia ha principio il vero peccato profondo e la vera santità profonda. Si può dire una grande menzogna di sé in molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: "Come l'acqua rivela il viso al viso ché così il cuore rivela l'uomo all'uomo" (Prov. 29, 19). Il reciproco rapporto tra il quotidiano e l'eroico è simile a quello che corre tra i lineamenti del viso e uno al sguardo casuale, che non denota ciò che nel volto ci è caro o ripugnante, attraente o odioso. Invece l'amicizia si costruisce su queste penombre che rivelano i lineamenti del volto, sui sorrisi, sulle cose semplici della vita, sulla vita là dove effettivamente s'instaurano l'amore o l'odio definitivi. Togli l'eroismo e un uomo rimarrà quello che è; prova mentalmente a scindere da lui la sua santità profonda o il suo amore profondo, la sua vita nascosta o il suo peccato nascosto che trapelano da ogni suo gesto e non avrai più un uomo, come a togliere all'acqua l'idrogeno».

⁶ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 41-42 / pp. 80-81.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 450 / pp. 501-502: «L'eroismo è sempre e soltanto l'ornamento e non l'essenza della vita e come tale ha sempre la sua legittima parte di affettazione; se si sostituisce alla vita, degenera inevitabilmente in trucco, in posa più o meno verosimile... L'eroico dissipa e non raccoglie, vive sempre a spese dell'altro, si nutre dei succhi che mette in serbo la vita quotidiana, nelle cui oscurità affondano le radici sottilissime e delicatissime dell'amicizia; esse succhiano la vera vita, e nessuno le vede, e talvolta nessuno nemmet le sospetta, nutrono tuttavia la vita effettiva e il fiore in boccio dell'eroismo, quando non sia vacuo, produce semplicemente il seme dell'amicizia ¹».

(¹ La virtù agisce con magnificenza per la legge, il fanatismo per il proprio ideale, l'amore per il proprio oggetto. Dalla prima categoria noi ci scegliamo i legislatori, i giudici, i re; dalla seconda gli eroi, ma soltanto dalla terza i nostri amici. Noi rispettiamo i primi, ammiriamo i secondi, ma amiamo i terzi " (Schiller, *Lettere sul Don Carlos*, Lettera XI.))

Emergendo nello stile 'eroico' si distrugge la quotidianità per inserire la persona nel formalismo di una teatralità. La stessa rivoluzione russa insegnerà quanto sia prezioso il superamento di questo tipo di insidiosa vanità ¹. Così viene superato una angolatura sempre aggressiva sulla santità evangelica. Quale sarà, allora, il tipo di risposta radicale all'invito evangelico? La tradizione e la sensibilità cristiana russa ce lo dice: si tratta di vivere il vangelo fino in fondo passando dalla 'non resistenza' (al male ed al bene) –indifesi come lo fu Cristo portato come un agnello al macello ²– per vivere la totale gratuità del 'sacrificio inutile' dove scomparire addirittura la scappatoia dei 'meriti' ³. Dostoevskij saprà evocare l'apparente contraddizione tra questa radicalità interiore e l'ambiguità di ogni esperienza cristiana. Evitando l'inflessibilità del ferreo volontarismo e la tentazione di singolarizzazione 'eroica' nel farsi 'vittima' esemplare, si salverà la Chiesa nella sua insiemità di 'sobornost'. In questa santità di non resistenza evangelica appare l'impronta particolarissima della 'umilenie' o dell'intenerimento vissuto dalla Madre di Dio ⁴: accoglienza

¹ T. Goričeva, *Nous, convertis d'Union soviétique*, Paris 1984, pp. 121–122: «Ici, en Occident, mon cœur proteste chaque fois qu'on nous appelle, mes amies et moi, des "héroïnes" – non, nous savons bien que nous avons été sauvées uniquement par la grâce de Dieu. Ce n'est pas l'héroïsme mais l'humilité qui donne la vraie force et qui libère de la peur. Cet homme humble, on l'aime davantage, on lui fait confiance, ce qui est très important dans notre condition soviétique de méfiance généralisée. Depuis notre enfance nous sommes habitués à voir autour de nous tromperie, mensonge, double vie. Quant à notre intelligentsia de Pétersbourg, sa maladie était une certaine espionniste: dans un milieu où chacun était soupçonné de mouchardise, la confiance s'établissait difficilement. Il fallait apprendre à ne pas juger les gens, à les prendre comme ils étaient; attendre patiemment que l'autre l'em portât sur sa peur et s'ouvre à Dieu. L'humilité, l'abnégation aidaient alors à voir ce qu'il y avait de meilleur dans les hommes: l'humble sait mieux comment assister son prochain, seule l'humilité peut être le fondement d'une charité concrète, sage, prête au sacrifice».

² N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchatel 1963, pp. 70–71: «C'est donc dans la mort du Seigneur que ce jeune homme trouve la force de souffrir. Dans une version plus détaillée (le Skazanié, qui date de la fin du 11e siècle), les détails psychologiques, réalistes et concrets, abondent. Les deux jeunes frères ne sont pas des héros, les représentants d'un ascétisme impassible. Il leur coûte beaucoup de dire adieu à la vie si belle. Leur douleur et leur lutte intérieure, surtout chez le plus jeune, Gleb, sont peintes d'une façon détaillée et pathétique. Mais ils trouvent leur réconfort dans le Christ. Après sa dernière prière, dans laquelle il s'adresse à son Sauveur avec ces paroles pauliniennes: "C'est à cause de toi que je suis immolé toute la journée, on m'a compté pour un agneau qu'on mène à la boucherie. Tu sais, mon Seigneur, que je ne résiste pas et que je me soumets", Boris retrouve la force de se livrer aux assassins. C'est donc un héros de la souffrance chrétienne, c'est à-dire de la souffrance acceptée volontairement pour le Christ. C'est vraiment sous cet aspect "du reste central" de la souffrance avec le Christ et pour le Christ, de la souffrance acceptée au nom du Christ, que la bonne nouvelle s'empara de ces cœurs souvent primitifs et que s'épanouit l'expérience religieuse des grands justes et saints russes. La croix du Seigneur, la souffrance acceptée volontairement par amour pour le Seigneur "voilà ce qui a rendu chère au peuple russe l'image de ces jeunes princes, assassinés sur l'ordre de leur frère. Ce furent les premiers saints canonisés en Russie, du moins quant à la date de leur canonisation. Dès 1020 en effet, c'est-à-dire cinq ans seulement après leur mort, l'Eglise russe les invoque comme des saints, des intercesseurs auprès de Dieu ¹».

(¹ Voici comment le chroniqueur dépeint l'état d'âme en 1093 des prisonniers russes enlevés par les sauvages Polovtzy qui avaient ravagé le pays et s'étaient emparés de la ville de Tortchesk: "Beaucoup de chrétiens furent pris. Tristes, torturés, accablés par la faim et la soif et la misère, le visage blême, la peau durcie, sans vêtements et les pieds nus, ils allèrent dans les pays étrangers, la langue enflammée de soif, les pieds écorchés aux épines. Ils se parlaient les uns aux autres avec larmes, en disant: "Moi, je suis de cette ville, moi de ce village". Ainsi ils s'interrogeaient les uns les autres avec larmes... soupirant et levant les yeux vers le Très-haut qui connaît les mystères de l'avenir». / Cfr I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1943, pp. 27–34.)

³ Cfr L. R. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 101–102; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, München 1951, S. (69), 85: «Hier enthüllt sich wirklich ihr Geheimnis. Sonja steht dort, wo nach Christi Wort die Kleinen und Unmündigen und Ausgestoßenen, die Zöllner und Sünder stehen. Sie hat ein Geheimnis mit Christus. Sie ist im Einvernehmen mit ihm. Von dorther hat sie Autorität. Von dorther lebt sie. Von dorther stammt die Klarheit, welche macht, daß sie keinen Augenblick der Sophistik Raskolnikoffs verfällt, obwohl sie ihn liebt. Was aber über die andere Sonja gesagt wurde, gilt auch von ihr. Sie rechtfertigt ihr Dasein nicht. Sie lebt es nur. Sie erleidet es. Sie macht keine Theorie daraus, nicht einmal so, daß sie es selbst zu begreifen versuchte, sondern nimmt es in seiner unbegreiflichen Verstricktheit auf sich, glaubend, sie müsse. Alles würde falsch, trughaft, dämonisch, sobald sie es zu rechtfertigen suchte, und sie würde versinken»; S. 86: "Sonja selbst würde nicht begreifen. Ihr christliches Selbst-Verständnis besteht darin, daß sie, in keiner Weise sich rechtfertigend – hier auch nur "begreifen" zu wollen, hieße schon rechtfertigen und von ihrer Schuld überzeugt, weiterlebt; auf eine Wegweisung harrend; zur Buße bereit; in einem Vertrauen, das sie, offen und ausdrücklich wohl nie aussprechen würde».

⁴ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 26: «C'est le terme d'"attentissement" qui répond le mieux à son expression spirituelle. Dostoevsky ne l'a pas employé, mais cela n'importe guère: l'essentiel, c'est que l'état d'âme de Raskolnikov et d'Aliocha est contenu totalement dans ce concept plein de signification et indéfiniment extensible. Il est extrêmement difficile de définir l'attentissement. Si l'on en croit ce fragment célèbre de saint Isaac de Syrie: "Le cœur de l'homme déborde d'amour pour toute la création, pour les oiseaux, les bêtes, les démons et tout ce qui vit. Sa pensée ou ses regards se tournent vers eux, et les larmes coulent de ses yeux; une pitié profonde et forte, une grande compassion remplissent son cœur d'attentissement, et il ne peut supporter, entendre ou voir que la créature subisse le moindre tort, la moindre souffrance." Les résultats que l'on obtient en analysant cet état d'âme en tenant compte des éléments spirituels qui le composent sont les suivants: 1) le cœur de l'homme se remplit d'une grande pitié pour toute la création; 2) tout ce

totalmente umana ma inizio di una 'maternità divina'. In questo si trova la fonte 'storica' della divinizzazione in via di compimento.

8° ESEGUIRE IL PIANO DIVINO DI REDENZIONE TOTALE O LASCIARSI COMPIERE LA SINERGIA DI SAGGEZZA DIVINO-UMANA?

Se non c'è da fidarsi sinceramente dell'umanità, non si potrà mai dare ad essa un ruolo prospettivo, ma soltanto esecutivo: che –cioè– porti a puntuale realizzazione i disegni predeterminati di Dio. Dove viene valorizzata –qui– l'inventiva creativa della persona umana in un tale contesto di affermazioni così spesso ribadite nel mondo ecclesiale di ponente? In oriente, una teologia originale si è sviluppata come 'terza via' (non la ragione senza Dio o Dio costringendo la ragione) come 'compenetrazione tra l'iniziativa divina e umana nella invenzione comune del libero compito da portare a termine'¹. La sinergia di Saggezza divino-umana parte dalla ipotesi di superamento 'alla fine' di ogni dualismo². Nella sinergia di compenetrazione e di complementarità, si supera l'idea della 'fine' come 'vittoria' distruttiva per i vinti e aggressivamente esaltante per il vincitore. La bellicosità degli 'eroi' e delle 'vittorie' si supera, così, nell'incontro di mutua 'conciliazione'. Le icone della 'Sofia' saranno il congiungimento della 'memoria di Dio' con 'l'anticipazione dell'incontro tra spirito e carne'³. L'escatologia orientale si presenterà, pertanto come una escatologia dinamica –creativa e collaborativa– in cui si 'inventa insieme' il 'sì' decisivo da attuare nell'Amore di Dio⁴. L'umanità concreta è così indistricabilmente integrata nell'universo che si parlerà di una 'santità della Terra' e della 'materia come "mater"'⁵.

qui, avant cela, lui était étranger, contraire à sa nature lui devient propre¹; ce qui lui était désagréable même lui est "doux", c'est-à-dire proche et cher».

(¹ "Aimer" veut dire: "je ne puis être sans toi, j'ai de la peine sans toi, je m'ennuie partout où tu n'es pas"; c'est là une description tout extérieure de l'amour, mais c'est la plus exacte. L'amour n'est pas le feu (comme on le dit souvent); l'amour, c'est de l'air. Quand il fait défaut, on étouffe; avec lui, on respire à pleins poumons. Tout est là." (V. Rozanov. *Feuilles mortes*, 2^e brassée, p. 18.)

¹ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian – Western Unity*, London 1956, p. 5: «Who was She? He refutes in his poem the idea that the vision can be explained according to the canons of child psychology, or as the result of intellectual speculation: Thrice hast thou shown thee to me face to face, No pallid thought fashioned thy living form. The apparition was "the eternal friend", Sophia, Divine Wisdom, and he was to become forevermore her troubadour. Of the genuineness of the experience there can be no doubt; if ever there was an intellectually honest man, it was Solovyev. St Paul, Pascal, and a host of others had gone through similar experiences, though at a much more mature age when the mind may be more articulate, but the soul is less receptive. It was, as it were, his first Damascus. The boy was too young to integrate the event with subsequent intellections and intuitions, experienced during his adolescence».

² P. Zubov, *Introduction*, in V. Solov'ev, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, p. 15: «The dualism of the divine and the human, the spiritual and the natural, is thus a datum of experience, originally inevitable; but the final purpose of creation is the overcoming of that dualism, according to Solovyev, and his great pathos lies in his quest for a progressive unification of the practical with the ideal. The task of his whole life was the preaching of the marriage of humanity to Divinity, and not in a mere subjugation of one to the other, but through an integration of the evolving man-Godhood in the God-manhood of Christ».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 383–384 / p. 447: «Si sa che Costantino il Grande eresse a Costantinopoli tre templi in onore della sapienza ('H ἄγία Σοφία) della pace ('H ἄγία Εἰρήνη) e della forza ('H ἄγία, Δύναμις) che in seguito si trasformarono nelle chiese di S. Sofia, S. Irene, delle Ss. Forze Celesti. Nella Roma pagana si incontrano esempi a piacere di templi in onore di concetti astratti, ma non si deve troppo affrettatamente concludere che Costantino consacrò le sue chiese a idee, nel nostro caso all'idea della sapienza divina, senza che questo concetto avesse rapporti con il Figlio di Dio. Va più vicino al segno il professor A.P. Golubcov; in questi titoli neutri, e, per così dire, semi-cristiani e semi-pagani, egli ravvisa una tattica dell'imperatore per introdurre insensibilmente il cristianesimo; coloro che desideravano restare fuori della Chiesa potevano ravvisare nella sapienza, nella pace e nella forza, semplicemente dei concetti personificati¹».

(¹A.P. Golubcov, *Sobornye činovniki, 1 – ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. In *Sluzba Sofii Premudrosti Božii*, edito dal sac. P. Florenskij, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in "Bog. V.", n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: "La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini". Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza. / Cfr etiam pp. 437, 441, 444, 454, 455–456.)

⁴ Cfr P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92–93.

⁵ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian – Western Unity*, London 1956, p. 148: «The Revolution started under the auspices of Western rationalism, where Socialism was regarded merely as its most mature form, but in Russia materialism was received in accordance with the

Essa è la femminilità in Dio ¹. In quanto tale è anche l'anima dell'universo ². Questa anima femminilità del mondo in Dio costituisce l'indistruggibile ed 'inescappabile' 'e' in Dio e da Dio all'universo: superamento di ogni frammentarietà e di ogni chiusura su se stessi ³. La 'Sofia' o la 'Sagezza divino-umana' evoca una 'ipotesi di sinergia' o una 'scommessa di cooperazione e compenetrazione divino umana'. Dalla iniziale compassione come apertura alla pienezza della conversione nella fede, si passa al 'compimento di ogni misericordia'. Qui, si abbozza la possibilità che ci sia una 'sommiglianza' tra la vita di Dio e la vita dell'umanità universale nella sua totalità in cammino verso la sua piena realizzazione ⁴. Il punto di incontro, nella compassionevole

Eastern tendency to sanctify matter. This is why Western materialism, whether dialectic or not, was transformed in the East into a religious adulation of matter. Even to Solovyev, as we have seen, the equation "Materia = mater" had a deep meaning. The idea of an autodynamic, self-perpetuating matter, which has been elaborated by official Russian materialism, cannot fail to promote this transformation from philosophy to religion, since matter adopts, under this assumption, precisely those qualities which natural theology normally ascribes to the deity. In the present Russian veneration of matter can be seen something of Solovyev's theandricism, however perverted and crude. Whether this reconstitution of a rudimentary religious feeling is called hylozoism or naturalist pantheism or panentheism, matters little compared with the fundamental fact that a most important evolution seems to be under way in Russian consciousness».

¹ Cfr L. R. Zander, *Dio e il mondo* (in russo), Parigi 1960, V. I, pp. 209-210.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 215 / p.114: «Or, non seulement l'homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu-Homme éternel, en tant que l'Image Première de l'homme créé. Le Logos est l'hypostase démiurgique, dont la face est imprimée dans le monde divin. Comme dans la Sophie divine, par l'auto-révélation de la Divinité à travers le Logos. L'hypostase du Logos est immédiatement liée à la Sophie. En ce sens, elle est la Sophie, comme l'auto-révélation de la Divinité, comme son hypostase immédiate (encore que non pas la seule). Le Logos est la Sophie, en ce sens qu'il a la Sophie comme son propre contenu et sa vie, car, en la Divinité, la Sagesse n'est pas seulement l'ensemble des inza tes idéales et sans vie, mais aussi l'organisme des essences vivantes et raisonnables qui manifestent en elles la vie de la Divinité. La Sagesse est aussi l'humanité céleste, image première de l'humanité de créature et, en tant qu'elle est éternellement hypostasiée dans le Logos, elle est Son éternelle Théanthropie».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 213 / p. 113: «Ainsi, en ce qui concerne l'in-hypostatiation du Logos dans l'homme, le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l'homme, identité qui n'abroge point leur distinction essentielle. C'est là justement la relation de l'image avec la Prime-Image, qui joint l'identité qui existe en général entre l'image et la Prime-Image à la distinction donnée entre l'éternité et la temporalité, le Créateur et la création. L'esprit hypostatique humain, qui vit en l'homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et créée du "souffle de Dieu". Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d'une figure hypostatique et créée à l'image du Logos et, par Lui, à l'image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l'homme communie avec la substance divine et il est apte à être "divinisé". Étant réuni avec la nature humaine et vivant d'elle, l'homme n'est point seulement homme, il est aussi dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est l'âme du monde, qu'il est "chair", c'est-à-dire à travers son corps "animé", l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L'homme est fait d'un esprit divin incréé, hypostasié par le moi de créature, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique. Cette sienne humanité a, dans son être cosmique l'image de la Sophie de créature; l'homme contient donc lui-même la Sophie de créature qui s'hypostasie en lui; il est par là même, l'hypostase sophianique du monde. Certes, l'état de péché obombre, dans la conscience de l'homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l'être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme natura (ayant à devenir elle-même, à s'enfanter elle-même), ou encore comme l'Achamoth élémentaire et chaotique. Mais cet état éternité de l'homme n'est point son état véritable, ni conforme à son essence. L'homme a besoin d'être régénéré, c'est d'être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu'il y est prédestiné. D'homme naturel, il est appelé à devenir dieu-homme, à se dépasser soi-même en le vrai Théanthrope»; cfr С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 126 / p. 177; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 144-145 / pp. 46-47; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 326 / p. 388: «La Sofia è la Grande Radice della creatura totale cfr. Rom. 8, 22: πᾶσα ἡ κτίσις, cioè il creato tutto integrale e non semplicemente il tutto). Per lei il creato penetra nell'intimo della vita triadica e ottiene la vita eterna dall'unica Fonte della vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio "che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo" (Rom. 5, 5). Proprio per questo l'amore divino è il suo vero io divinizzato, il suo "cuore", come l'amore intertrinitario è l'Essenza divina. Perché tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-amore, del la Sorgente dell'essere e della verità. Se la creatura si stacca dalla propria radice, l'attende fatalmente la morte; "perché", come dice la Sapienza stessa, "chi trova me trova la vita e ottiene il favore di Jahvè, ma chi si allontana da me fa torto a se stesso: tutti coloro che odiano me, amano la morte" (Prov. 8, 35-36)».

(¹ La concezione patristica, particolarmente di Gregorio Niseno, dell'"essere" uno del creato è spiegata da Antonij (Chrapovickij), arciv. di Volynija, in *Nravstv. idej dogmata cerksi, Opera omnia*, vol. 2, ed. 2, Pietroburgo 1911. V.(A.) Troickij, *Triedinstvo božestva i edinstvo želovečestva*, Mosca 1912 e in "Golos Cerkvi", 1912, n. 10. Questa concezione sta alla base delle opere di S.(N.) Bulgakov, *Filosofija chozjajstva*, parte I, Mosca 1912, della dottrina sulla Chiesa di V. Solov'ev, ecc. Tutta la storia del peccato, del piano della salvezza, della redenzione e salvezza, la dottrina dei sacramenti, ecc., ottengono alla luce di questa concezione un significato reale, mentre al di fuori di essa diventano formule vuote.)

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 133 / p. 32, «Le Fils Se donne au monde divin comme le Verbe de Tout et sur Tout, il sert la Divinité qui va se dévoilant elle-même, il se pose comme le contenu de cette auto-révélation. Il se sacrifie au l'ère et il sacrifie ce qui est sien au monde divin en s'épuisant par sacrifice en tout et jusqu'au bout. Le monde divin, dans son

'con-sofferenza' della 'sostradanie', sarà, nella 'Sofia', la consapevolezza della illimitata sofferenza dell'umanità per uscire dalla sua prigionia isolante e frazionante. Si tratta di 'volare via' ¹, nella ri-invenzione della libertà: la 'libertà nell'Amore e dall'Amore' ². Vi sarà come un dono complessivo e totale di 'profezia' che anticiperà l'accoglienza 'in Dio' di tutti gli aspetti e dimensioni dell'esperienza umana ³. In essa non ci saranno vincitori o vinti, giustizieri e giustiziati... Percorrendo alcuni aspetti della specificità orientale nella tradizione russa ortodossa, vediamo delinearsi un approccio evangelico proprio ma complementare con le opzioni o gli intuiti delle tradizioni di ponente. Dopo un millennio di allontanamento o estraneamento mutuo, gli autori della tradizione russa ortodossa, particolarmente nell'esperienza traumatica della rivoluzione del 1917, suggeriscono che le dimensioni della sensibilità ecclesiale più tipica dell'oriente non vanno ormai considerate come ristrettamente confinate alla configurazione giuridico-geografico-rituale delle Chiese orientali. Non si tratta di 'convertire' l'occidente all'oriente, né di escludere l'occidente dall'oriente (e vice versa). Si tratta, invece, di operare una 'sinergia' o cooperante compenetrazione nella totalità del mistero della Chiesa. Il nostro breve itinerario attraverso alcuni 'valori specifici' della sensibilità orientale cristiana ci indicano i punti di possibile approfondimento ecclesiale per una migliore espressione della pienezza di comunione nella 'insiemità' aperta a tutta l'umanità. Nel nostro mondo in rapida trasformazione, dove si saltano comunicativamente le distanze, i spazi ed i momenti dell'esperienza umana, avremo bisogno di tutti questi 'valori' non più confinati in un ambito particolare, ma offerti all'umanità in cerca di una risposta credibile sul disegno e destino dell'universo umano e dell'esistenza. L'ultimo passo della prospettiva orientale russa ci introduce al grande sogno di una riconciliazione divino-umana ben al di là dei contorni cristiani espliciti. Sarà questa via che la tappa attuale e futura della storia attende con maggiore intensità? Sarà questo il ruolo di apertura e di 'ponte' che la tradizione orientale russa potrà offrire per il cammino umano del III millennio? Il ruolo della Russia non sarebbe -allora- da intendersi nel senso di un 'dominio' universale, secondo l'interpretazione messianista sia cristiana, sia secolare (marxista). Inteso in questo senso, il rapporto tra oriente ed occidente si iscrive in una prospettiva ben più promettente, nella quale ognuno può ricevere tanto dal partner, senza dover rinnegare niente della legittima diversità di sensibilità e di mentalità. Nel momento in cui le Chiese sorelle non saranno più limitate al loro solo assetto locale o strutturale, ma dove tutto si diffonde nel mondo intero, questa compenetrazione nel 'sapere' gli uni a proposito degli altri offrirà auguriamoci- nuove vie di impegno comune a servizio di questa 'divinizzazione' dell'umanità grazie a una 'scuola di libertà nello spirito', ispirata alla 'insiemità' non esaurita da una forte articolazione ma sempre in cerca di maggiore ricettività verso il mistero della compassionevole misericordia di Dio offerta a tutti. Potrà -forse- allora l'umanità 'ri-inventare' la sua via 'con Dio' nell'"intenerimento evangelico" dei spiriti e dei cuori? Una via di Saggia potrebbe aprirsi dove l'umanità e Dio non si presentano più come concorrenzialmente distinti e confrontatamente specifici... Quanti nuovi orizzonti di comprensione e di consenso ciò potrà svelare per il dimesso cammino cristiano, seguendo sommessamente la via della presenza di umile annientamento che Dio scelse come testimonianza più credibile su se stesso.

premier état, et par conséquent le Verbe ("par qui tout a été fait"). L'empreinte de l'amour hypostatique qui se révèle lui-même, du Père engendrant et du Fils naissant, de la Prime Image et de l'Image, demeure aussi dans le monde divin, dans la Sophie divine. L'auto-révélation de Dieu est l'oeuvre de l'amour de sacrifice, dont le Père est le sacrificateur aimant et le Fils "la victime aimante, révélant en Lui le Père. Le monde divin, dans son contenu, porte le sceau de l'Agneau, du Verbe de Dieu. On peut y voir une nouvelle confirmation de ce qu'en un certain sens le Logos est la Sophie». Cfr etiam pp. 34, 23-24.

¹ Cfr D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij*, Bari 1947, pp. 6-7.

² Cfr C. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 125 / pp. 24-27.

³ Cfr C. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 253 / p. 284.

N. B.

SEGUONO I CAPITOLI SU OGNI CHIESA E TRADIZIONE D'ORIENTE NEL PRESENTE CONTESTO ECUMENICO

A: LE CHIESE NON-CALCEDONENSI

B: LE CHIESE DI TRADIZIONE ORTODOSSA BIZANTINA