

PARTE I
LA METODOLOGIA TEOLOGICA.
L'ORIENTE CRISTIANO: PARTIRE
'APOFATICAMENTE' DALLA PIENEZZA
DEL MISTERO DIVINO – L'OCCIDENTE
ROMANO: POGGIARE
'CATAFATICAMENTE' SULLE
POTENZIALITÀ RAZIONALI
PROGRESSIVAMENTE LIBERATE DAL
'MALE'

EASTERN THEOLOGY: THE FULNESS OF GOD'S MYSTERY APPROACHED THROUGH APOPHATIC
INSIGHT. WESTERN ROMAN THEOLOGY: THE 'CATAPHATIC' ANALYSIS OF REASON FACING
SINFULNESS

INTRODUZIONE:
LA PERSONA UMANA DI FRONTE AL 'MISTERO DEL DIO
INDICIBILE' NELLE TRADIZIONI D'ORIENTE - IL GRANDE
AFFANNO PER ACCEDERE FATICOSAMENTE ALLA
GRAZIA DIVINA COMBATTENDO IL PECCATO
NELL'INTENTO OCCIDENTALE



EAST-WEST – THE MYSTERY OF GOD AS ULTIMATE PERSON IN HIS UNFAILING GIFT OR THE
DEMANDING TENSION IN EARNING GRACE AND FIGHTING SIN

Varie sono le definizioni che si danno della specificità 'orientale' e di quella 'occidentale', in ambito teologico cristiano. Cerchiamo di cogliere, partendo dagli stessi autori attuali, le sfumature

di approccio e le diversità complementari che si possono manifestare e che spiegano –magari– vari aspetti del modo non uniforme di essere Chiesa nei due contesti. Il primo momento della nostra indagine si incentra sul passaggio concreto alla fede. Come viene presentato e prospettato dalle due sensibilità? In modo del tutto generico, si potrebbe dire che per l'occidente la conversione è un passo iniziale che dovrà essere poi gradualmente approfondito ed accuratamente articolato attraverso la formazione della volontà e della mente. L'occidente romano –a differenza della Riforma occidentale– parlerà di una 'trasformazione progressiva' nella fede accolta ¹. Per l'oriente, invece, si dirà che la teologia si riferisce soprattutto alla dimensione 'esperienziale' della fede ². Questa esperienza è un incontro misterioso con Dio: mistero ultimo che ci indirizza al Padre celeste.

la persona umana che esprimere Dio nell'immagine in oriente – un essere 'naturale' in occidente

All'interno dell'universo l'essere umano è un essere 'loghikòs', è il centro spirituale, lo riassume e lo trascende, lo contiene e lo qualifica. L'essere umano ricapitola in se tutto il creato ³. Nella persona umana è presente il *Logos* di Dio che struttura il mondo e il Suo soffio che lo anima, la fonte di tutto il creato ⁴. Tutto è racchiuso nel Logos, primo principio e fine ultimo di tutte le

¹ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 282 n° 25: «Justification by faith without the works of the law led Luther to a mode of thinking about Christian life and experience markedly different from traditional Augustinian and medieval transformationist models. Instead of a progressive transformation under the power of grace, the imputation of an alien righteousness received in faith implies a simultaneity; the justification is complete in the imputing of it so that the believer is "simultaneously a righteous person and a sinner" "simul iustus et peccator"). All notions of "change" and "growth" in the life of the Christian therefore receive a quite different cast. The very imputation of Christ's righteousness also reveals to the believer the depth and persistence of sin. Sin, however, is then not merely the failure to do "good works" or the despair over such failure, but is, above all, the human propensity to trust in one's own righteousness. The imputed alien righteousness of Christ creates a new situation in which sin is exposed as both presumption and despair and is attacked in its totality. Only when so exposed and confessed can sin no longer reign».

² J. Bonadio, *Quel renouvellement?*, in «Année Sainte», 1975 n° 16, pp. 89–90: «En cela nos frères orientaux sont devenus des maîtres pour nous, pour deux raisons essentielles: 1) Leur théologie est avant tout plus «expérientielle», comme on dit, c'est-à-dire qu'elle reporte, continuellement l'esprit du croyant, au-delà de toute formule et de tout concept, à une expérience de la foi, vers une connaissance immédiate de type existentiel, celle qui a été accordée aux «saints» ou aux «Pères». Cette théologie est, par conséquent, relativement indépendante de la philosophie et elle met plutôt en défiance vis-à-vis du raisonnement. 2) D'autre part, les orientaux savent mieux que nous que l'on ne fait pas l'unité par les seules discussions, mais en posant des actes indubitables de notre volonté d'unité, des signes de communion. La clarification logique n'est pas l'unique voie de communion, ni même toujours la meilleure, parce que l'union est essentiellement une question d'amour. Quand des difficultés surgissent entre personnes, nous avons toujours la tentation de les résoudre en les abordant de front, en nous efforçant, comme l'on dit, de les «clarifier», sans nous rendre compte que souvent nous nous lançons inconsciemment dans l'abstrait et que, d'une divergence qui touche la vie, nous faisons un «problème». Nous avons cette facilité, nous, les occidentaux, de situer les choses au niveau de la logique et de la problématique. Il faut absolument comprendre que l'on peut s'unir sans avoir jamais parlé de la difficulté qui nous sépare, mais seulement parce que des gestes ont été faits qui signifient, d'une manière indubitable, que le désaccord a été vitalement surmonté. On ne peut affirmer que cette dernière voie soit la seule, ni qu'elle soit toujours la meilleure, ni encore, qu'elle soit, comme telle, toujours possible. Mais c'est une façon de marcher de concert, souvent plus efficace et plus vraie que l'étude directe des difficultés et peut-être son préliminaire obligé. Nous n'avons certes pas l'intention de déprécier la raison humaine, ni de mettre les difficultés entre parenthèses, comme si tout pouvait se résoudre sans jamais discuter. Notre unité est une unité dans la vérité, elle suppose donc une communion sur les choses fondamentales. C'est le but, l'idéal auquel il faut chercher à parvenir. Mais il y a tant de divisions, d'incompréhensions de type vital, qu'il serait plus facile de surmonter par un geste d'affection, par un signe fraternel, par une attitude compréhensive que par une discussion! Les paroles, même oecuméniques, ne sont pas toujours indispensables. Dans cette perspective, le dialogue prend sa grandeur véritable et irremplaçable. C'est une manière de me situer face à l'autre qui fait que je l'écoute en me mettant comme à l'intérieur de lui-même pour le comprendre du dedans, que j'accepte ce qu'il me dit dans la mesure où cela correspond à ma fidélité dans l'essentiel de ma foi»; etiam in K. C. Relmy, *La teologia ortodossa contemporanea*, Roma 1999, pp. 16–17; A. G. Montes, *Las iglesias orientales*, Madrid 2000, p. 198.

³ S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alles miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen dass die ganze sechsstätige Schöpfung des Menschen darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist»; S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen aufgestattet ist».

⁴ O. Clément, *Occhio di fuoco*, Magnano (BI) 1997, p. 41.

cose create (cfr infra) ¹. Appare subito l'antinomia che unisce il "Dio al di là di Dio" e la persona umana dal profilo stesso dell'uomo Gesù: paradosso irrisolvibile per la 'ragione' nella Sua appartenenza piena al divino ed all'umano ². Nel Logos si raccolgono 'molteplicità' del creato ed 'unità' del mistero divino, così anche per l'umanità. Come Dio è unico, ma in tre Persone, così l'umanità, è un 'tutto umano unico' in una molteplicità di persone ³; sussiste un'unità ontologica di tutte le persone umane, che sono fra loro consustanziali ⁴. Il modello trinitario è necessariamente un modello di vita relazionale: come all'interno dell'unità le Persone divine sono in relazione tra loro ⁵, così c'è un rapporto di reciprocità tra le persone umane. L'umano è radicalmente relazionale o non è... La persona umana è -in ultima analisi- all'immagine del Padre celeste ⁶: l'"altro" è l'immagine di Dio Padre, il figlio del Padre, inconcettualizzabile e misterioso quanto Dio, eppure "Verbo" Suo ⁷. Per l'occidente il Padre scompare nel riferimento centrale a Cristo, al di là del quale non si può esprimere niente del Padre... Proprio perché la persona è immagine 'di Dio' essa viene proiettata 'al di qua' della stessa caduta ancestrale, nel Padre e nel Creatore, sorgente di ogni bontà al di là della caduta originaria umana ⁸. L'esperienza della conversione alla fede è una esperienza 'totale' nel senso che va oltre alla frattura originaria come lo evoca Dostoevskij- un capovolgimento al di là della volontà e della mente, nella quale 'tutto' viene dato, per diventare poi sorgente di divinizzazione nella stessa contraddizione della condizione umana (anche in quella più degradata dell'assassinio) ⁹. Sappiamo quanto

¹ L'esemplarità del Logos in cui è tutta la vita creata, nella libertà divina nel creare. Vedere il logos delle creature, la ragione del loro essere, cercando di cogliere il significato profondo della loro esistenza, fa percepire la presenza dell'eterno, le radici eterne per cui tutto il creato affonda in Dio (Cfr. П. Флоренский, *Стоп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, T. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 323-324 / pp. 384-385). V. Lossky paragona il Logos ad un sole da cui partono i logoi delle creature: «Tutto è stato creato per mezzo del Logos che appare come un centro divino, il fuoco da cui partono i raggi creature, i logoi particolari delle creature, centro verso cui tendono a loro volta gli esseri creati, come verso il loro fine ultimo» (V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 90).

² O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), p. 86.

³ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come vi è un Dio unico in tre persone - e tre, ricordiamolo, significa la diversità assoluta - così vi è, frantumato dalla caduta, ma restaurato nella sua unità come corpo di Cristo, un 'uomo unico' in una moltitudine di persone. Unità irriducibile della persona, unità ontologica dell'umanità di cui il cosmo visibile costituisce il corpo, tali sono, per analogia con la realtà trinitaria, i due poli dell'antropologia ortodossa». Cfr O. Clément, *I visionari*, Milano 1987, p. 59.

⁴ Cfr. O. Clément, *L'ecclesiologie orthodoxe comme ecclesiologie de communion*, in «Contacts», 1968 (XX) n° 61, pp. 10-36.

⁵ Cfr J. Zizioulas, *Vérité et communion*, in idem, *L'Être ecclésial*, Ginevra 1981, pp. 57ss.

⁶ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), 87-88: «Ho creduto per lungo tempo che l'uomo fosse solo a immagine di Cristo, cioè del Figlio. È a Bari, nella cripta in cui riposa il reliquiario di san Nicola, che ho capito che l'uomo è anche ad immagine del Padre: contemplando l'immensa icona del santo mandata nel XIV secolo da un re di Serbia. Quel vegliardo ha il vigore luminoso di un leone, ruggisce come gli animali dell'Apocalisse. Essere a immagine del Figlio significa essere anche a immagine del Padre dal momento che, dice Gesù, 'chi vede me vede il Padre'».

⁷ Cfr O. Clément - B. Standaert, *Pregare il Padre Nostro*, Bose 1988, pp. 80-81.

⁸ 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».

⁹ L. A. Zander, *Dostoevsky 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 !: 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

l'esperienzialità opposta al 'dogma' viene guardata con sospetto dall'occidente (anche a proposito della Riforma o di certe spiritualità praticate da certi nuovi movimenti religiosi ¹). Nella tradizione orientale, a differenza della impostazione di ponente, la conversione non è solo un punto di partenza per la progressiva trasformazione della vita allontanata da Dio nel malinteso degli inizi dell'esperienza umana, grazie a tutto ciò che viene predisposto dalla praxis ecclesiale nell'insegnare alla ragione e nel formare la volontà. La conversione è 'tutto': capovolgimento completo che va poi scoperto nelle sue svariate implicazioni (perciò non si parlerà di evangelizzazione se non per chi non avesse mai sentito l'annuncio evangelico). Questo 'tutto' è una sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta nel percorso di vita ². Tutto viene dato, non tutto è conoscibile; la totalità supera la coscienza che ne abbiamo. Ciò che la dottrina formula, la mistica lo intuisce e sperimenta oltre ogni espressione. La pienezza vissuta si chiama "divinizzazione" ³: scopo sostanziale della iniziativa compassionevole di Dio verso di noi. La vita

sa béatitude, caractérisent toute la mystique de Dostoievsky, si différente du «ravisement» où l'homme s'arrache à la terre pour ne vivre qu'au ciel et par le ciel ³».

(¹ 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 univers, sa terre. / ² «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).)

¹ Come, per esempio il "New Age", esperienzialità interiore (più che concettualità dogmatica), senza escludere una metodologia esperienziale convergente tra le varie famiglie religiose (cfr in senso polemico, G. Ferro, *Alla ricerca di Dio. Analisi antropologica e teologica delle religiosità alternative*, Padova 2001, p. 184. dai mistici, alle 'eresie', al suffismo, all'ebraismo cabalistico).

² Vl. 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 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, d'us le plus souvent à des historiens protestants».

³ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 54-56: «Le ton est donné par le grand Athanase, déjà précédé par Clément et Origène. Dans son traité classique, *De Incarnatione Verbi*, comme dans ses *Orationes*, 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 revêtu le Logos n'était pas notre chair humaine». Donc *l'homoïosis* 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 ¹. Nous en percevons les échos vibrants chez tous ses Pères. Saint Basile de Césarée insiste et précise: «C'est à cause de nous que le Logos s'est fait mortel, pour nous délivrer de la mortalité ².» -- Il a déifié le genre humain. Et saint Grégoire de Nazianze, surnommé par l'Église le Théologien: «Jésus représente en *figure* (au sens platonicien d'archétype) ce que nous sommes». Ainsi «par lui l'intégrité de notre nature est restituée». Et encore: «Nous devenons

cristiana non è una questione di allineamento della natura secondo la sovranatura (sulla base del 'libero arbitrio' ¹) ma di compenetrazione dell'umano col divino. "Padre" vuol dire che non si è mai orfani, qualunque cosa sia successo nell'itinerario umano ²: questa è la prima rivelatività data nella fede. Dall'immagine, si riceverà la 'somiglianza' di Dio: diventare figli di Dio assomigliando al Padre, per Cristo nello Spirito Santo ³.

Schemi antropologici soggiacenti alla precomprensione del rapporto tra l'umanità e Dio

Le differenze forse più significative tra oriente ed occidente hanno molto a che vedere con una visuale complessiva sull'esperienza umana 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 distinti 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

divins par lui» ³. Le saint Théologien développe avec complaisance cette haute pensée que l'homme étant le chef-d'oeuvre de la création, Dieu devait intervenir en personne pour lui rendre ce que, par sa misérable coulpe, il avait perdu: sa dignité de fils divin ⁴. Et saint Grégoire rapporte l'extraordinaire parole de son ami défunt, le grand saint Basile: «L'homme est une créature, mais elle a reçu l'ordre de devenir Dieu».

(¹ 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'Église 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 Bousset et Reinzenstein ont cherché sa source, et qui ne sont en réalité que les «imitations anticipées (Bergson) du christianisme. / ² *Epist.*, VIII, 5. / ³ *Orat.*, I, 7, XXXVII, 2. / ⁴ Pour saint Anselme et les théologiens de sa lignée, le Verbe n'intervient que parce que la créature est impuissante à réparer le désordre, -- l'offense faite à Dieu lui-même.)

¹ ROMAN CATHOLIC CHURCH, *The Catechism of the Catholic Church*, Nairobi 1994, p. 428: «Article 3 / MAN'S FREEDOM. 1730 God created man a rational being, conferring on him the dignity of a person who can initiate and control his own actions. "God willed that man should be 'left in the hand of his own counsel,' so that he might of his own accord seek his Creator and freely attain his full and blessed perfection by cleaving to him." ¹ Man is rational and therefore like God; he is created with free will and is master over his acts ²».

(¹ *GS* 17; *Sir* 15: 14. / ² St Irenaeus, *Adv. haeres.* 4, 4, 3: PG 7/1, 983.)

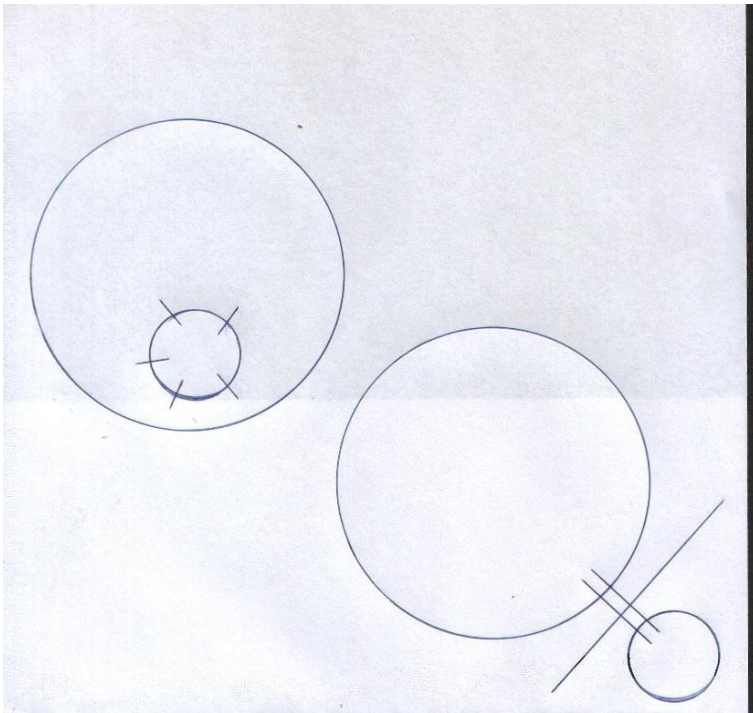
² O. Clément - B. Standaert, *Pregare il Padre Nostro*, Bose 1988, p. 16: «La parola 'padre' vuol dire che mai, mai noi siamo orfani, sperduti, in balia delle forze e dei condizionamenti di questo mondo. Abbiamo una risorsa, abbiamo un'origine al di fuori dello spazio-tempo. Questo universo apparentemente per la persona umana illimitato...questo universo ha la sua origine nella parola, nel soffio, nell'amore del Padre».

³ E. Uspenskij, *La théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*, Paris 1960, 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 "prépodobny" littéralement «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", suivant l'expression du kontakion de l'Orthodoxie; il devient dieu selon la grâce».

(1) Ce mot, créé l'époque des saints Cyrille et Méthode 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 (ὁμοιοσητος πόντον ου 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.)

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 potrebbe essere chiamato il 'diagramma orientale' presenta la pienezza di Dio come un cerchio (riprendiamo le figure geometriche dell'icona della Filoxenia di Rublèv) nella quale si situa anche il creato e l'universo umano. Le premesse antropologiche risalgono a 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 'OCCIDENTALE'



Si dirà 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.

CAPITOLO I

LA CHIAVE DI PARTENZA PER 'FARE TEOLOGIA': IN ORIENTE DALLA PIENEZZA DEL MISTERO, NELL'OCCIDENTE ROMANO DALL'ANALISI DELLA RAGIONE



LOOKING AT THE FULNESS OF GOD'S MYSTERY IN EASTERN THEOLOGY OR PROCEEDING STEPSWISE THROUGH RATIONAL ANALYSIS IN ROMAN WESTERN THEOLOGY

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» ὑπέρθεε (2), come del pari chiamò Dio «più che essente» ὑπερών, non volendo che ne pur *l'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'*essere 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 θεῶν, 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.)

Metodologia teologica – quale teologia?

Cfr http://www.orthodoxinfo.com/general/lossky_intro.aspx

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 che il divario di prospettiva si trova nelle premesse stesse che rendono una impostazione teologica possibile ¹. Due indirizzi-chiave si confrontano: 'esperienzialità del mistero' o 'razionalità della riflessione' ². Questo sommario 'faccia a faccia' potrebbe sembrare troppo rapido e troppo semplicistico per rendere conto delle sfumature assai complesse presenti in ogni ambito ecclesiale. Si tratta di evidenziare il punto di appoggio umano dal quale avviare una 'teologia'.

La comprensione tripartita della persona umana

Le differenze nella base di partenza racchiudono –però– una chiave per cogliere le 'incomprensioni' tra occidente e oriente cristiano. Si parlerà dell'"animal rationalis" come definizione della natura umana nella scolastica dell'occidente e di configurazione tripartita della persona umana per i Padri orientali: spirito, emotività, corporeità ³. La persona umana, 'carne animata, anima vivente', viene considerata nella totalità della sua esistenza, nella sua unitarietà, da cui emergono tre aspetti: corpo, anima, spirito (basar, nefes, ruah; sarx, psiche, pneuma; caro, anima, spiritus) reciprocamente integrati in un'unità psicosomatica "che Dio trascende

¹ Cfr in particolare, V. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, soprattutto la prima parte; P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Bologna 1965; id., *La conoscenza ai Dia secondo la tradizione orientale*, Roma 1983; N. Bosco, *La vita cristiana ne/la visione della Chiesa d'Oriente*, Torino 1975 (riproposto in *L'Europa e il suo Oriente. La spiritualità del Cristianesimo orientale*, Napoli 1993); D. Staniloae, *Il genio dell'ortodossia*, Milano 1986; A. Jevtiè, *L'infinito cammino. Umanizzazione di Dio e deificazione de l'uomo*, Servitium ed. Interlogos, Sapio 1996, in particolare capp. 8-10, pp.195-313.

² 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 till 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».

³ Cfr. B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 373-414.

radicalmente e che può interamente trasfigurare”¹. La concezione della persona umana come ‘unità pluridimensionale’ è ripresa dai Padri della Tradizione orientale². Dalla distinzione paolina ripresa dai Padri, l’anima corrisponde all’attività mentale, affettiva e intellettuale. Lo spirito, invece, indica più precisamente il rapporto con Dio. Lo spirito spiritualizza tutto l’essere umano, lo pneumatizza, è un principio di qualificazione che si esprime attraverso la psiche e il corpo e coincide con l’immagine di Dio presente in ogni essere umano³. Nella semplificazione occidentale, sono soprattutto ‘ragione’ (pensiero) e ‘volontà’ (operatività) che si impongono. La sensibilità emotiva sembra quasi sotto-umana. 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 tale⁴. Si potrebbero anche trovare delle formulazioni che focalizzano le differenze tra un oriente dove il

¹ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 27.

² Cfr G. Cinà, *Il corpo tra creazione e redenzione*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 566–567.

³ Cfr P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour, le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1972 (tr. it. *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Sotto il Monte (Bg) 1999, p. 66.

⁴ 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 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 Levi-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; Sergius 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.)

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, spirituale) dell'intento ecclesiale ¹. Razionalizzazione e formalizzazione avrebbero –così– qualcosa in comune, suggerendo già una anticipata spiegazione sulla differenza tra 'teologia formale' (teologia sistematica, da manuale...) in occidente e 'teologia spirituale' (o 'mistica', esperienziale) in oriente. L'occidente romano utilizzerebbe la 'razionalità' per meglio 'formalizzare' ciò che intende esprimere. La razionalità fa parte della 'natura' con le sue specificità umane di fronte alla quale Dio rimane in qualche modo 'al di là' o 'superiore' nella Sua supremazia. Nella meditazione orientale, la creazione dell'essere umano stabilisce una relazione misteriosa e profonda tra il creatore e la creatura, un rapporto radicale con la Vita donata che implica "la vocazione ... nel divenire liberamente, consapevolmente, il celebrante di questo grande mistero" ². Niente di ciò può essere ristrettamente 'naturale'. Tale legame indissolubile tra il Creatore e la creatura umana si esprime parlando della persona umana come "immagine di Dio".

Il mistero dell'"immagine di Dio" nella libera relazionalità interumana

La persona è l'essere umano che si costruisce attraverso le relazioni: non l'isolamento dell'individuo chiuso su se stesso, ma l'io' unico che cresce e si arricchisce nell'apertura verso un 'tu' altrettanto unico. La persona umana da lui creata, rimane avvolta di mistero: "la sua connivenza con il Dio vivente consiste nell'essere, come lui, segreta, enigmatica, inafferrabile" ³. Al mistero di Dio corrisponde il mistero dell'essere umano, alla teologia apofatica corrisponde l'antropologia apofatica che riconosce la persona come l'irriducibilità della persona umana alla sua natura ⁴: essa sfugge ad una comprensione puramente razionale. La conoscenza dell'altro richiede sempre l'accettazione del mistero che lo circonda ⁵: partecipando alla vita divina, la creatura umana ne condivide anche la dimensione d'inafferrabilità ⁶, non può essere racchiusa in concetti ¹.

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 O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 24

³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28.

⁴ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come il Dio vivente, la persona creata non può essere un 'oggetto' di conoscenza: tutto il pensiero di Berdjaev, questo grande testimone del mistero della persona, protesta contro l'oggettivazione. Al di là di ogni concetto, cioè di ogni descrizione, al termine di una vera 'antropologia negativa', la persona è avvertita non uguale mediante l'esperienza della comunione. Apofaticamente, si può designare la persona, con V. Lossky, come *l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura*».

⁵ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 29: «Al di là di tutte le conoscenze che si possono raccogliere su un essere umano, lo schiudersi alla rivelazione esige preghiera, attenzione e, al limite, morte: la conoscenza della persona è *non conoscenza*, notte luminosa al di là dell'amore...La vera conoscenza dell'altro, cioè la sua non conoscenza, esige allo stesso tempo il rischio ed il rispetto. Dio ha veramente conosciuto l'uomo solo sulla croce. *Una vulnerabilità infinita è la condizione di questa non conoscenza in cui, più il conosciuto è conosciuto, più si rivela sconosciuto*».

⁶ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28: «Per presentire il mistero della persona è necessario separare tutto il suo contesto naturale, tutto il contorno cosmico, collettivo, individuale, tutto ciò che può essere afferrato. Si afferra sempre la natura, ma non si afferra mai la persona. Si afferrano solo degli oggetti, anche quando sono oggetti di conoscenza. La persona non è un oggetto di conoscenza, più di quanto non lo sia Dio. Come Dio, essa è l'incomparabile, l'inesauribile, il 'senza fondo'». Cfr. П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 256 / p. 317:

1. La dimensione misterica della persona è strettamente legata alla sua libertà, elemento indispensabile per la formazione e realizzazione della personalità: libertà di essere il tramite tra visibilità ed invisibilità². La libertà è sempre una creazione³, la volontà è legata alla natura mentre la libertà è il fondamento metafisico della volontà⁴, mai disgiunta dal rapporto con Dio⁵ e essa si attua perché è immagine di Dio⁶. Unirsi a Dio e comunicare la vita all'intero universo⁷ è una libera scelta. La libertà umana è una libertà tragica e la possibilità di un fallimento o di un rifiuto significa che l'amore libero costituisce l'essenza della persona umana⁸. Tale è il rischio di Dio. Dio esprime la sua onnipotenza limitando se stesso, Dio si ritira per dare all'essere umano lo spazio della sua libertà⁹.

RAZIONALITÀ INDIVIDUALIZZANTE E PROCESSO ANALITICO

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 sintesi¹⁰. Questa analisi razionale si presenta come progressiva o come sviluppo

«Vivere e sentire insieme con ogni creatura, quella uscita dalle mani del Creatore, discernere in questa creatura un'essenza diversa, superiore, cogliere il nucleo puro della creazione divina, godere di una personalità restaurata, spirituale».

¹ O. Clément, *I volti dello Spirito*, Bose 2004, p. 46: «Di fronte alle interpretazioni riduttive delle ideologie e delle scienze umane, si può dire che non abbia altra definizione se non quella di essere indefinibile. Essa mostra il 'senza fondo' dell'uomo, quell'abisso del cuore' che è il luogo di Dio».

² O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 31: «Tutte le grandi tradizioni spirituali conoscono tali simboli. In Estremo-Oriente, ad esempio, l'ideogramma che designa l'uomo lo indica come intermediario tra la terra e il cielo. In Giappone, quando si compone un mazzo di fiori, si pone un ramo in senso orizzontale, che indica la terra; un altro in senso verticale, che indica il cielo, sta ad indicare l'uomo nella sua mediazione cosmica. I Padri hanno ripreso questi temi, sottolineando che l'uomo unisce il visibile e l'invisibile, riassumendo in sé l'universo».

³ P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989, p. 53: «Ogni mattino della vita umana sorge come il mattino della creazione del mondo – un puro progetto divino – e la fedeltà che ho nei suoi confronti, ad ogni istante mi porta verso un nuovo avvenire, verso l'assolutamente desiderabile e l'assolutamente vergine».

⁴ S. Massimo Confessore, *Opuscula teologica et polemica*, PG 91, 16 B.

⁵ Cf. O. Clément, *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Milano 2003, p. 39

⁶ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 32: «L'immagine non è dunque qualche cosa nell'uomo, ma è contemporaneamente l'aspirazione della sua natura e la libertà della sua persona».

⁷ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 31: «L'uomo è chiamato ad unirsi liberamente a Dio e per ciò stesso a comunicare la vita divina alla sua natura e all'universo di cui costituisce l'*hypóstasis* (cioè che egli supera e ingloba nella sua esistenza personale). La natura antro-po-cosmica è dunque creata come un dinamismo di assimilazione alla gloria divina, non esiste che dalla e per la grazia: grazia increata sinonimo della diffusione della *dóxa*, irradiazione della divina essenza».

⁸ P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989, p. 52: «La persona si realizza nella libertà. L'angoscia che ci può tormentare dipende dall'arbitrio che è sempre possibile e che ci aspetta al varco, dato che noi possiamo anche rifiutare la vita e dire di no all'esistenza. L'uomo, in ogni istante, è sospeso tra la propria realizzazione e il nulla da cui viene, tra il vuotarsi e il riempirsi: in questo consiste il grande e nobile rischio di ogni esistenza e la suprema tensione della speranza».

⁹ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 34: «L'apice dell'onnipotenza racchiude una paradossale impotenza perché l'apice dell'onnipotenza è l'amore e Dio può tutto tranne obbligare l'uomo ad amarlo... La creazione è all'ombra della croce. L'Agnello di Dio, dice l'*Apocalisse* è immolato fin dalle origini dei secoli. La volontà divina si sottomette sempre ai brancolamenti, alle deviazioni, alle ribellioni dell'uomo per condurlo – forse – a un libero consenso. Tale è la pedagogia del Signore».

¹⁰ 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 (1). 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».

(1) 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

graduale dell'intendimento e delle prese di coscienza. Lo sviluppo storico dei 'dogmi' fa parte, in occidente, di questo 'progresso' dell'intento dottrinale nella Chiesa ¹. L'indagine storica stessa 'analizza' volta per volta gli aspetti individuali degli eventi e ne esprime le sfaccettature. Ma questo non riguarda soltanto l'intento mentale. Abbiamo visto come la priorità della 'storicità' ha avuto la sua rilevanza nella maturazione cristologico-soteriologica del II millennio in occidente (cfr l'introduzione generale, supra). La stessa dinamica teologica presenta –però– una analoga differenziazione: per esempio nell'approccio riguardo alla 'salvezza', con l'interpretazione giuridico-razionalizzante di Anselmo di Canterbury sulla 'redenzione' (cfr etiam, l'introduzione generale) ². Anche a livello operativo o 'pratico', questa diversificazione ha una sua incidenza.

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.)

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: «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 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».

² V. Guroian, *SALVATION: Divine Therapy*, in «Theology Today» October 2004, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3664/is_200410/ai_n9453167: «The Russian theologian Vladimir Lossky's assessment of Anselm's theory of atonement represents the modern Orthodox view of the juridical image of salvation prevalent in western theology. “Anselm's mistake was not just that he developed the juridical view of redemption,” Lossky writes, “but rather that he wanted to see an adequate expression of the mystery of our redemption accomplished by Christ in the juridical relations implied by the word, 'redemption.' He [Anselm] believed that he had found in the juridical image—that of the redemption—the very body of the truth, its 'rational solidity,' veritatis rationabilis soliditas, the reason why it was necessary for God to die for our salvation.” (1) In other words, Anselm drove the limited truth that the juridical metaphor discloses too far, toward a literal statement about the very being of God and God's relationship to humankind. Anselm's theology is excessively cataphatic (affirmative or positive) (2) and rationalist. Ever since Anselm, western rationalist theology has rather habitually theorized about redemption as a necessity of justice and has seen it to be quite literally a juridical transaction that meets the demands of the law. Often it has favored (or leaned toward) a forensic interpretation of redemption as simply a change in God's fundamental attitude toward humankind—God's proffered forgiveness or imputed righteousness—with little or no interest in the deep, ontological repair actually needed for our weakened humanity to be transformed into a true state of holiness and righteousness».

((1) Vladimir Lossky, *In the Image of Likeness of God* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974), 101. / (2) Cataphatic theology is contrasted to theology that is apophatic, which literally means “negative.” By respecting the divine mystery and “unspeakableness” (unfathomable character) of divine life and grace, apophatic or negative theology checks the pretensions of theological literalism and rationalism to be able to affirm clear truths about God, insisting that, for every positive statement about God, there exists a negation that is equally true. For example, while cataphatic theology can assert that “God is good,” apophatic theology would insist that “God is not good.” Both are correct, but in different ways. As the very principle of goodness underlying all the created goods that we know and to which we usually refer in using the word “good,” God can be called good, or supreme good. But, as a divine Being wholly other than all the created

Analitici nel particolare (individualizzando al massimo i tantissimi aspetti di un'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 una ragione di fondo della configurazione ortodossa di Chiese autocefali o anche "Chiese sorelle" (cfr infra) 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, nella nostra introduzione, che l'orientamento cristiano non è più un fatto di pura geograficità, o meglio l'orientamento 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'"orientamento cristiano" di de-singularizzarsi nella sua configurazione o di superare la sua tendenza al particolarismo pratico nel ripiegamento su se stesso ³ ed incomberà all'"occidente cristiano" di superare la sua

beings we encounter in daily life, God's goodness is of a very different and (for us) unfathomable order from the created, temporal goods that we know and that provide us with our understanding of the concept "good," which we can apply only by analogy to describe God.)

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'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-sœur 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. 8-11; 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 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, transpara 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?».

³ Вл. Соловьев, VI. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьева*, Томъ четвертый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, 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

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 dette 'inferiori' da tenere a bada in una centralizzazione a tutto campo ¹. Questa massima formalizzazione, o strutturale, o ufficiale, o di sistema teologico occidentale 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 ².

DE-RAZIONALIZZARE TRAMITE L'“INTENERIMENTO EVANGELICO”?

L'intento orientale ha sviluppato un approccio specifico per superare le strettoie della razionalità, con riflessi particolari 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

tradition locale de l'Eglise russe et non celle de l'Eglise grecque. Or, tout comme aux IX–XI 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–XVII 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. Соловьёв, VI. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ чертвѣртый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, 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 ökonomischen 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 allerunbedeutendsten 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».

¹ Вл. Соловьёв, VI. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ чертвѣртый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, 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-même» / NB questo brano non è riportato nella versione russa: Вл. Соловьёв, VI. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ чертвѣртый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 37–86.

² 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.)

'scioglie', come si scioglie la sua razionalità. Questo sciogliersi interiormente corrisponde alla sorgente più originale ed originaria della inculturazione russa cristiana: l'intenerimento evangelico verso tutto ciò che esiste ¹! La penetrazione non traumatica del messaggio porterà a concepire la conversione non come una 'distruzione del vecchio' ('pagano') ed una 'ricostruzione del nuovo' (fuori di qualsiasi 'contaminazione' pagana), ma come una "de-aggressivizzazione" nella cultura accolta di tutto ciò che rimaneva impermeabile alla fede, cioè della 'durezza del cuore': essa viene chiamata "umilenie" o "intenerimento evangelico" ². È una 'conversione senza disperazione' ¹.

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 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 nasce 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 omoousia».

(¹ Kočevnikov 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 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, *Ve...nye sputniki*, Pietroburgo 1899, ed. 2, pp. 102-103, «Plinio il Minore».)

² L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 74-75: «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 ressentit 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. L'une des principales manifestations de l'élément religieux, on peut même dire sa manifestation centrale -- et l'une de ses forces créatrices qui ont joué et jouent encore un rôle important, voire décisif, dans la vie intérieure du peuple russe est un état spirituel qui est désigné en russe par le mot «oumilénie», 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

Questo intenerimento assume una dimensione 'cosmica', dato che esso è una riconciliazione con tutta la dinamica di vita universale ². Ogni risentimento scompare ³. Ognuno si sente colpevole verso tutti ⁴. Il 'crollo umano' (o lo svuotamento della coscienza umana) lascia esausti buoni o cattivi, assassini o virtuosi, affinché possa manifestarsi una trasfigurata consapevolezza ⁵. La

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 pour quoi dans les service 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».

¹ L. A. Zander, *Dostoïevsky 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? Dostoïevsky 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)».

² 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»».

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 354-355 (T. 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 soffiarsi 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, -mi 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 spezzartisi! -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, -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».

⁴ Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 355 (T. I) / pp. 384-385 (V. I): «Eppoi 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 abbiamo 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».

⁵ L. A. Zander, *Dostoïevsky 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 manifesta-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

'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 priorità di conquista 'cristiana'. La santità è un dono compassionevole per la comunità, non un efficace gioco di meriti individualissimi. Questo intenerimento 'apofatico' si estende a tutta la 'natura', cioè a tutto l'universo: esso è una particolare sensibilità spirituale cristiana che coinvolge nella conversione un amore verso 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' ¹. 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 supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ². Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione' ³, e la via dell'unità divino-umana nello 'stile'

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 Dostoïevsky, si différente du «ravisement» 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)]».

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 91-92 / p. 133: «La natura metafisica dell'amore sta nel superamento translogico dell'autoidentità lo 'lo 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 lo, diviene consustanziale all'altro (ὁμοούσιος, omoúsios) e non semplicemente simile all'altro (ὁμοιούσιος, 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 lo, o, come dicono gli inni liturgici, «svuota 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 interiore basate sulla norma ontologica dell'egoismo o identità; conformandosi sull'essere «altro», l'io esce dai propri confini, dalla norma del proprio essere e volontariamente si sottomette a una impostazione nuova per includere il proprio lo nell'lo dell'altro essere, il quale è per lui non lo. Così l'impersonale non lo diventa persona un altro lo, cioè Tu. Con questo svuotamento di sé, kenosis dell'lo, si ripristina l'lo 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. Tsekanovskij, *K ujasneniju učeniija o samouničizenii Gospoda našego Iisusa Christa (izloženie i kritičeskij razbor kenotičeskich teorij o lice Iisusa Christa)*, Kiev 1910, pp. IV «220.)

² 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 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».)

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 289-290 / 348-349: «Ciò che trasforma Dio in demone 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'autoumiliazione 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 autolimitarsi 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

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 'umilene' 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' (azzeramento dell'umano) 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', e 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' ¹. 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' ². Varie affermazioni slave orientali su Cristo

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 sffinita, 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).)

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 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 sistematiceskaja*, 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. anche R. H. LOTZE, *Syst. d. Philos.* Thl. II. Metaphysik 1879; *Grundzuge d. Metaphysik*, ed. 2, Lipsia 1887; G. TEICHMÜLLER, *Deystvitel'nyj i kazusciisia 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 vremia*, Per. I.V. Jasunskij, Pietroburgo 1911: «Physice».)

² 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

potrebbero essere fraintese riguardo alla rilevanza di Cristo per l'umanità: 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 sofianico sulle individualità eccezionali.

CAPITOLO II

DAL MISTERO NELLA PROSPETTIVA APOFATICA DELLA TEOLOGIA IN ORIENTE: L'ANTINOMIA AL DI LÀ DI UNA 'TEOLOGIA NEGATIVA' DELL'OCCIDENTE



THE EASTERN APOPHATIC THEOLOGY AND ANTINOMY ON GOD'S MYSTERY WHEREAS THE WEST LIMITS ITS VIEW TO 'NEGATIVE THEOLOGY'

"Apofemi" vorrebbe dire 'negare'... La teologia apofatica –in questo senso– partirà dall'approfondimento su ciò "che Dio non è" (non che si nega ogni parola su Dio) ¹, lasciando così da parte la metodologia dell'analogia (analogia entis). L'esperienza cristiana più radicale della fede è quella della diversità di Dio. Il metodo 'apofatico' dei Padri prospetta: "Dio... sempre al di là delle

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'abstraitisme», 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. Nemelov, *Nauka o čeloveke*, 3e éd., Kazan', 1905. / ⁶ L. Šestov, *Skovannyj Parmenid. Ob istocvnikach metafiziceskich istin*, Paris, s. d. (YMCA-Press). / ⁷ V. Soloviev, *Socvinenija*, Bruxelles, 1977 sv., vol. VII, pp. 117–134. / ⁸ P. Evdokimov, *Gogol et Dostoievski 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.)

¹ Y Spiteris, *Palamas Gregorio*, in AA. VV., *Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, pp. 962–965; Item: *Apophatic Theology*, in FARLEX ENCYCLOPEDIA, *The Free Dictionary.com*, in «Internet» 2004, <http://www.thefreedictionary.com/apopemptic> – item apophatism: «Apophatic theology is a system of by describing what God is *not*, rather than by describing what God *is*. It recognizes that because God by definition is utterly beyond this universe and outside the bounds of what humans can experience with their, other tools and categories are needed. Rather than producing straightforward, positive assertions about the nature of God, it speaks by way of negation. Making positive statements about the nature of God is sometimes called 'cataphatic theology'. Apophatic theology played an important role early in the history of Christianity. Three theologians who emphasized the importance of negative theology to an orthodox understanding of God, were, John Chrysostom, and Basil the Great. John of Damascus also employed it when he wrote that positive statements about God reveal 'not the nature, but the things around the nature.' It continues to be particularly prominent in Eastern Christianity (see Gregory Palamas), and is used to balance cataphatic theology. Apophatic statements are crucial to all orthodox Christian theology. God is described negatively as not a creation (uncreated), not definable in terms of space (infinite), invisible, beyond the reach of understanding (incomprehensible), whose being is not conceptually confinable to assumptions based on time (eternal), etc. In other words, God's essence cannot be spoken of (ineffable), and can only be compared to what it is not (incomparable). In sum, Christianity teaches by apophatic theology that, it is not necessary or even possible to know the essence of God; knowledge of God is true knowledge, when it is limited to what is revealed, and does not presume to venture beyond this. In contrast, some traditions in Christianity make prolific use of a concept called *analogia entis* (Analogy of being). By use of the analogy of being, known things and ideas are conceptually compared or projected toward a limiting concept which comprehends all possible, derivative or lesser versions of that ultimate idea. By finding relevant similarity and irrelevant dissimilarity, something of the being of God can be known. Apophatic theology is critical of this approach, presupposing that it is doomed to result in false, idolatrous conclusions, when applied to the discovery of the being of God».

figurazioni, dei concetti, del nome stesso di Dio... è l'incomprensibile, l'Abisso, la tenebra transluminosa" ¹, "Dio al di là di Dio" ². Si rifiuta, cioè di applicare a Dio gli attributi presi dal mondo umano, tra cui –sopra tutto– la razionalizzazione mentale. In una parola: Dio non può essere concettualizzato ³. O anche –secondo Giovanni Damasceno– l'unica cosa razionalmente comprensibile di Dio è che Egli è incomprendibile ⁴. Persino ed innanzi tutto i dogmi della fede sono delle formulazioni apofatiche, sotto una forma verbale negativa per esprimere l'impossibilità di razionalizzare la sua formulazione ⁵. Ci muoviamo, dunque, prioritariamente nel contesto antropologico della simbolica piuttosto che nell'ambito più razionalmente analitico del 'segno' ⁶. L'attenzione al linguaggio simbolico favorisce l'approccio alla via apofatica ⁷. Il mondo cristiano occidentale, anche nei suoi esponenti ufficiali romani, vede nella via apofatica la sola tipologia di 'religione mistica' dove la conoscenza non è più rilevante, come lo sarebbe il movimento religioso

¹ COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico*, Brescia 1995, p. 236.

² COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Atenagora. Chiesa ortodossa e futuro ecumenico*, 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».

³ R. C. Bondi, *Apophatic Theology*, in A. Richardson – J. Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London 1987, p. 32: «Apophatic theology is both a way of talking about God and a method of approaching God by looking beyond all categories of sensational and thought to the God who can in no way be conceptualized. Apophatic theology is characteristic of Eastern Christian thought, going back to Clement of Alexandria and Origen. Cataphatic theology involves contemplation of God as He is in relation to the world, beginning with the most universal names, such as «the Good», «Being», and «Life». Where cataphatic theology involves an ever increasing movement of the mind towards a positive understanding of God in relation to creation, it is only an introduction to apophatic theology. Apophatic theology moves towards God by asserting that He is not, in fact, any of the things He is called. This movement is from the physical creation through the intelligible to a union with God in the divine darkness which is beyond concept».

⁴ Cfr S. Harakas, *Eastern Orthodox Theology*, in A. Richardson – J. Bowden, *A New Dictionary of Christian Theology*, London 1983, p. 167.

⁵ A. Nichols, *Appendix: The Idea of Doctrinal Development in Eastern Orthodox Theology*, in «Internet» 2005, <http://www.christendom-awake.org/pages/anichols/fromnewman2.html>: «In Eastern Orthodox theology, the idea of dogma possesses specific characteristics of its own – owing to its special relationship with the doctrine of the Spirit, with the Orthodox teaching on Tradition, with the theology of the Councils, and with the notion of the infallibility of the Church as a whole. In this, Orthodox theology has, most notably, preserved one vital feature of the primitive Christian concept of dogma, namely, its inseparable relationship with the liturgical life of the Church. Negatively, this leads Orthodox spokesmen to draw attention to the apophatic character of dogma. Dogma's negative form (in ruling out certain avenues of thought as cul-de-sac) expresses a self-conscious inadequacy of the human mind before the Christian mystery. Dogma does not exhaust the fullness of revelation, nor that of Christian experience. Put positively: dogma is, in the words of Paul Evdokimov, the 'verbal icon of truth', a symbol of the indescribable mystery, [1] Dogma upholds the mystery; it leads into it; and it expresses it, but apophatically – as in the celebrated case of the dogmatic *horos* of Chalcedon, with its four negative qualifications of the Union. The making of dogma contributes to the keeping of the Church's unity, yet new definition has never been considered as an aim in itself. Rather is it an extraordinary measure directed against disruption of that unity by false teaching».

(I. W. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959).)

⁶ O. Clément, *Occhio di fuoco*, Bose, Magnano (BI), pp. 57–58: «Il simbolo è un segno di riconoscimento tra Dio e l'uomo, più precisamente è un segno dell'incarnazione. È una realtà sensibile che non soltanto rappresenta ma rende presente la realtà spirituale. Il simbolo unisce il sensibile e il suo 'interno', il suo 'luogo' spirituale. E questo anello è l'anello dell'alleanza al dito di Dio»; etiam in P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Milano 1990, p. 172: «Né il segno né l'allegoria sono in alcun modo 'epifanici'. Invece il simbolo, nello spirito dei Padri della Chiesa e secondo la tradizione liturgica, contiene la presenza di ciò che simbolizza. Esso compie una funzione rivelatrice del 'senso' e, nel tempo stesso, si erige in luogo espressivo della 'presenza'. La conoscenza simbolica, sempre indiretta, fa appello alla facoltà contemplativa dello spirito, all'immaginazione vera, evocatrice e invocatrice, affinché scopra il senso, il messaggio del simbolo e colga il suo carattere epifanico di *presenza*, figurata, simbolizzata, ma reale del trascendente»; etiam in A. W. Watts, *Il Dio visibile. Cristianesimo e misticismo*, Milano 2003, p. 35: «L'intero compito del simbolo e del Mythos, che è in effetti un sistema di simboli, è condurci a Dio stesso, proprio come il compito del linguaggio è comunicare significati, non semplici parole. Dio – il Significato sia dell'universo come del mythos – è vivo: come il vento, come le acque in perpetuo movimento, come il fuoco, Egli non può venir imprigionato in qualche forma rigida. In questo modo, la forma simbolica rimanda alla vita di Dio come la ghianda rimanda alla quercia. Con il tempo, se la ghianda è viva vedrà rompersi il guscio: l'albero vivo ne spunterà e rifiuterà di venir di nuovo rinchiuso nel guscio. Allo stesso modo, Dio dà la sua vita agli uomini attraverso i simboli e i sacramenti, ma se quella che dà è vera vita, essa non rimarrà confinata in quelle forme, né in altre».

⁷ V. Lossky *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, p. 34: «L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio». Cfr P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973; etiam in S. N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Roma 2002; etiam in E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978 (tr. it. di F. Camera, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1991).

“New Age”¹. La via apofatica sarebbe –chissà– un modo di ‘rinunciare’ alla razionalità e alla conoscenza in un atteggiamento di umiliazione delle facoltà mentali? O essa è una via diversa per accogliere pienamente il ‘diverso’ del mistero, ‘ritrovando’ pure la razionalità trasfigurata dal divino? Il pensiero greco classico aveva già recepito accenni della inadeguatezza dello spirito umano di fronte alla verità divina². 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’umano³. Per l’oriente, l’ultima parola del teologo non può essere che *l’apofasi*, come insegna la grande tradizione orientale. Non solo perché (seguendo quanto affermava Gregorio di Nissa) ‘ogni concetto forgiato dall’intelletto per tentare di raggiungere e penetrare la natura divina non giunge che a produrre un idolo di Dio, non a farlo conoscere’; ma anche perché occorre «crocifiggere» con Cristo il proprio pensare, perché esso sia afferrato dallo Spirito e da lui condotto a penetrare ‘le profondità del mistero di Dio’, come lui solo può e sa fare (cfr 1 Cor 2, 9–12). Sarà Gregorio Palamas (1296–1335) a sviluppare l’intento apofatico orientale, con il chiarimento sulla distinzione tra l’essenza divina e le energie increate (3° concilio di Costantinopoli, 1351)⁴.

L’apofasi diventa l’ambito in cui s’incontrano, e si vivificano reciprocamente, due movimenti entrambi necessari dell’intelligenza teologica: l’ascensione mistica, verso l’alto, e

¹ J. Ratzinger, *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*, in «Internet» 2005, <http://www.geocities.com/romcath1/DialogJudaism.html>: «By contrast, mystical religion, with its rigorously apophatic theology, makes no claim to know the divine; religion is no longer defined in terms of positive content, hence, in terms of sacred institutions. Religion is reduced entirely to mystical experience, a move which also rules out a priori any clash with scientific reason. New Age is the proclamation, as it were, of the age of mystical religion. The rationality of this kind of religion depends on its suspension of epistemological claims. In other words, such religion is essentially tolerant, even as it affords man the liberation from the limitations of his being that he needs in order to live and to endure his finitude».

² G. P. Stamatellos, *Review: Vayos Liapis, Agnōstos Theos. Horia tēs anthrōpinēs gnōsēs stous Prosōkratikus kai ston Oidipoda Turanno*, (Athens: Stigme, 2003 (Pp. 128)), in «Internet» 2004, Bryn Mawr Classical Review 2003.12.29, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2005/2005-07-06.html>: «In particular, L. focuses on the antithesis between the imperfection of human knowledge and the perfection of the divine mind. His main position is that ignorance of divinity is based on the nature of human and divine cognition in that the problem of divine knowledge in the Presocratics and Sophocles does not rest on a quantitative difference between humans and God (while humans have limited knowledge, God knows everything), but *qualitative* (God transcends reality as a different entity with unlimited capabilities and intelligence). The divine mind is manifest in another world, where human thought is not only incomparable but also different in ontological terms. God and humans should not be conceived as the two extreme points of the same ontological and epistemological line, where human thought tends to zero and divine intelligence to infinite, but as two parallel lines, which can never meet (p. 18). On this basis, L. interprets the gnosiological supremacy of God in terms of an early apophatism found in Presocratic and Sophoclean thought (pp. 18–19) and later in the apophatism and ineffability of the One in Plotinus (i.e. language cannot tell us what the One is, only what is not). Following the natural theology of the Presocratics, the Plotinian One is what it is, free of internal limitations and independent of external relations and complexities. Plotinus’ demonstration of the One’s ineffability influenced later Neoplatonic thought but more importantly the ‘negative theology’ developed in such early Christian authors as Dionysius Aeropagita and Johannes Chrysostomus. L. concludes that the transcendental otherness of the divine nature has two important results: (1) only divine knowledge is true and complete knowledge; human knowledge is delusive and imperfect; (2) human knowledge of the divine cannot be fully achieved but is necessarily limited and fragmentary. To justify his position, L. divides his book into two sections. In the first (pp. 17–72), he investigates the difference between divine and human knowledge in Presocratic theories of knowledge and Sophoclean apophatism, while in the second (pp. 81–109) he applies the results and conclusions of the first section to Sophocles’ tragedy *Oedipus Tyrannus*».

³ 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».

⁴ Y. Spiteris, *Palamas Gregorio*, in AA. VV., *Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, pp. 962–965.

l'umana capacità di rendere ragione –la speculazione dialettica– verso il basso. In questo senso l'intelligenza del cristiano, identificato con Cristo («non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me», Gal 12, 20), è quella stessa del Cristo: «noi abbiamo il pensiero (*nous*) di Cristo» (1 Cor 2, 16). L'occidente si preoccupava di un'altro confronto: non il rischio di razionalizzazione del mistero ma il 'pericolo misterico' dell'intuito religioso più profondo (notevolmente presente nell'oriente arcaico). L'oriente non si lascerà condizionare da questo tipo di riserva ma punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l'intento cristiano nel 'diverso' del mistero e dimostrerà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione. D'una parte, si sottolineerà la indissociabilità tra Dio ed umanità ¹. D'altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile ². Questa specificità si esprime come antinomia che include l'indissociabilità e l'inaccessibilità tra l'umanità e 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. Inoltre, il senso della 'differenza' assume un tutt'altro tenore se si considera la realtà umana come prioritariamente condizionata dal Male (nel 'peccato originale'), o se si percepisce l'umano ed il creato in se come costitutivamente espressivo dell'immagine di Dio. Teologi delle tradizioni d'oriente insistono su questa angolatura positiva ³. La Riforma d'occidente sarà generalmente

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. 29; 14). 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 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 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, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilus 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. Basilus 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'escasmo, quella di Psello e di Italos era destinata d'ora in poi ad essere guardata sempre con sospetto, quasi che in quest'ultima fiorissero le empietà pagane, la pretesa saggezza dei filosofi pagani, gli studi ellenistici, e quei saggi elleni "che furono i primi eresiarchi".

identificata con una posizione di totale negatività sulla natura umana. Si sa –però– che tale distorsione non corrisponde all'intento luterico, il quale si iscrive maggiormente nella linea 'paradossale' di approccio al mistero (traducendo l'antinomia con questo tipo di riformulazione) ¹. Più recentemente, la teologia occidentale do comunione romana ha trovato un suo portavoce – Antonio Rosmini– che ricorda in modo convergente con l'oriente il riferimento al superamento della esagerata razionalizzazione ² ed alla valorizzazione della 'antinomia' in senso e nella

Da quel momento la teologia bizantina imbrocca 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».

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, pp. 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 razionalizzante 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 sconsiderata 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 rosminiano 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' (o cioè 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... datosi 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 Orthodox 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); Sergius 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., *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. /

prospettiva teologica orientale ¹. Essa si distingue sia dall'uso scientifico del termine sia da quello ristrettamente 'negativo' nella linearità del linguaggio umano nella sua impostazione di logica razionale sempre prevalente ². Il mistero non è un 'no' di fronte a tutte le formulazioni umane

(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 polemi 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. Čiževskij, *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, pp. 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 rosminico 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'"incircoscivibile" 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».

((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, *Стоп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 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. 5. / (12) Idem, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 116. / (13) P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–1.)

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. 5: « Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale (1). 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..." (2). La non linearità si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale esauriente sarebbe come un idolo sostituendo la rivelazione divina (3). La divinizzazione dell'umano (4) – compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile – si attua non di meno in Cristo: "impossibile possibilità" per la mente umana o 'antinomia' (5), 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) (6) sfocia dalla 'notte oscura' o dalla 'tragedia' dell'"uscire da se stessi": i due poli del dono d'amore (7). 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 (8). 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" (9). Anche l'intento luterico si iscrive nella linea 'paradosale' di approccio al mistero (10). 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" (11). "Ora l'atto del 'negare' appartiene alla facoltà che abbiam denominato 'del giudizio' e 'dell'affermazione...' (12). "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" (13). La razionalità può essere 'e' totalmente inadatta 'e' confermatamente integra (14), 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..." (15). 'Giusto e peccatore', questo abbinamento 'impossibile' è la chiave emblematica di ciò che Lutero cerca di non dissociare (16). La dimensione 'estrinseca' della giustificazione dalla 'sola grazia' e dalla 'sola fede' esplicita ulteriormente questo paradosale '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 (17). 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 (18). 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) A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 50, cfr vol. II, op. cit., pp. 262–263. / (2) Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134–140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31–32. / (3) P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, op. cit., p.

(approccio di teologia strettamente negativa), ma si afferma paradossalmente che la razionalità può essere 'e' totalmente inadatta (per trattare del mistero divino) 'e' confermatamente integra (per gestire le vicende umane). 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.

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 –

26. / (4) S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211–212 / (5) П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 159–160 / p. 207. / (6) 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), in «Dieu Vivant», 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116. / (7) С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, , стр. 123 / p. 74. / (8) 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; Sergius 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. / (9) A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, op. cit., p. 52, cfr etiam pp. 148–149. / (10) A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148. / (11) 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. / (12) 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. / (13) *Ibidem*, p. 169, n° 1615. / (14) A differenza di ciò che fu detto perentoriamente dal relatore Staglianò sul rifiuto della ragione da parte di K. Barth. / (15) A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 305. / (16) A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148. / (17) 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). / (18) П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 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. (*) Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. (**) 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».

((*) 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). / (**) 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. 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 (e non solo perché l'umano sia 'cattivo' ed il divino 'buono' (!)) ². Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ³. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

L'ANTINOMIA DELLA NON CONFLITUALITÀ TRA DIO ED UNIVERSO CREATO

Mettendo avanti la chiave 'razionale' o quella del 'mistero', l'intento di fondo sembra comunque 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 sulla 'divinizzazione' nel mistero dato in pienezza, non si sottrae la differenza tra Dio e l'umanità? Togliendo, poi, la differenza tra Dio e la persona umana, si abolirebbe –finalmente– l'"umanamente umano" stesso! Inoltre, 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,

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^o*, 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. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezziamo 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».

³ 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 (*), 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 coeur (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 coeur", 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 (**)).

(*) St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à αἰθεῖν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / (**) Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

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. 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 ². 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 -infatti- direttamente l'offerta della divinizzazione dell'umano in Dio ³. 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' ⁴: una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nella antinomia di questo mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due 'ambiti' che si presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale. 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: non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscrivibile" divino. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale (cfr supra). Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato (razionalmente articolato). La non linearità del passaggio

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'. (*) 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 icons is also often attributed to a Western tendency to depreciate matter. (***)».

(*) Zernov, *op. cit.*, pp. 35, 62-64. / (***) Cf. Ware, *op. cit.*, pp. 38-41. The criticism of the use of icons 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 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.

³ 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».

⁴ 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». / П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 159-160 / p. 207 (citato qui sopra).

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*, Neuchatel 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 Grégoire 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 NYSSE, *C. Eunom.*, X, P. G., t. 45, Col. 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 Cantorum*, 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 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]».

EXCURSUS

1° ANTINOMIA ORIENTALE E PARADOSSO DELLA RIFORMA

Nel paradosso riformato d'occidente la inconciliabilità si trova al di là della configurazione umana in quanto tale: tutto si gioca sulla estraneità dal peccato nell'esperienza della fede. Per noi la conoscenza di Dio rimane paradossale, perché è la conoscenza dell'unico esistente come persona d'amore nella sua grazia di fronte alla nostra perdizione, senza possibilità di paragone o di riferimento per stabilire il nostro approccio a lui. Non esiste nessuna alternativa, anche dialettica, che possa indicare o circoscrivere Dio in un dato modo o in un dato contesto del quale diventerebbe tributario ¹. Si considera paradossalmente la persona umana 'e' peccatrice 'e' giustificata («simul...et»).

L'esperienzialità riformata nel paradosso e la ragione di fronte alla fede oggi

L'intento ecumenico, partendo dalla comune priorità del mistero, riscopre anche il contributo della Riforma d'occidente riguardo alla fede. Essa parlerà di 'paradosso' della giustificazione ove tutto si gioca sull'uscita dalla estraneità del peccato nell'esperienza della fede. Dalla caduta originale sorge il rapporto paradossale tra 'libertà' e 'finitzza' ². Come per

(1. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; Sergius 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 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, Zürich 1975, S. 322-323: «Es ist das Paradoxon des Zusammenseins seiner Gnade mit unserer Verlorenheit, nicht das Paradoxon des Zusammenseins von zwei für uns logisch unvereinbaren Begriffen. Gerade in Anerkennung des wirklichen, des göttlichen Paradoxons werden wir Gottes Personsein und Gottes Absolutheit nicht nebeneinander stehen und nicht nebeneinander stellen in der Weise, wie wir es zur Beschreibung geschöpflicher Wirklichkeiten mit und ohne logische Widersprüche allerdings oft genug tun müssen, sondern werden wir uns daran halten, dass Gott sich uns als der, der er ist, nämlich als der Liebende und also als der Eine, als die Person offenbart hat und dass wir daneben nichts Anderes (sei es nun mit jenem logisch vereinbar oder unvereinbar), sondern in aller Aufmerksamkeit auf dessen einzigartige Eigenart Dieses und nur Dieses, mit allen Konsequenzen dieses Eine zu sagen haben: dieses Eine (dass er der Eine ist!) so, dass es dem entspricht, was er selber uns in seinem Wort darüber vorgesagt hat, wobei dann gewiss auch das, was mit 'dem Absoluten' gemeint sein könnte, zu Ehren kommen wird, aber gerade nicht so, als ob dies, dass er der Eine ist, da durch, dass er 'absolut' ist, als dialektisch begrenzt und ergänst erscheinen würde, als müssten wir nun doch, um Gott zu bezeichnen, über seine Personalität und über seine Absolutheit hinaus in irgend einen leeren Raum weisen, als ob Gott erst dort, in der dialektischen Überwindung dieses Gegensatzes, wahrhaft und wirklich Gott wäre».

² P. Foreman, *The Neo-Orthodox Theology of Reinhold Niebuhr*, in «Internet» 2004, <http://www.leaderu.com/isot/docs/nieubr3.html>: «Niebuhr's theology was not something thought up in the quiet of an academic environment. Rather, it grew out of his efforts to apply Christianity to the social, economic, and political spheres (Hordern, 151). For example, the cross of Christ was a particularly important theme for Niebuhr since it revealed the great paradox of powerlessness turned into power, of a love in justice that overcame the sinful world. (Elwell, 777)... The Fall conveys the fact that persons stand in the paradoxical relation of freedom and finitude. As spirit, persons transcend nature and so are free. But as creatures, they are part of nature's order and so are bound. For this Niebuhr depended heavily on Soren Kierkegaard's Concept of Dread (Erickson, 587). As those both free and bound, persons inevitably experience anxiety- the internal precondition for sin. In this state of anxiety Satan tempts persons to deny their limitations through pride or to violate their freedom through sensuality (Lewis, 189)... Niebuhr, like Barth and Brunner, denied that original sin transmits to the race by generation. He said, "Original sin is not an inherited corruption, but it is an inevitable fact of human existence. It is there in every moment of existence, but it has no history"»

l'antinomia dell'oriente cristiano ma con una focalizzazione propria dall'esperienza occidentale riguardo alla priorità del peccato nella sventura umana, il 'paradosso' rappresenta una via metodologica per esprimere il mistero di Dio ¹. Si tratta di 'pensare ciò che non può essere pensato' ². È proprio dal paradosso che la via verso la verità non si percorre come una riflessione astratta (concettuale...) ma dalla stessa dinamica del 'dialogo' tra soggetti in cammino ³. Per noi la conoscenza di Dio rimane paradossale, perché essa è la conoscenza dell'unico esistente come persona d'amore nella sua grazia di fronte alla nostra perdizione, senza possibilità di paragone o di riferimento tra Lui e noi per stabilire il nostro approccio di fede. Non esiste nessuna alternativa mentale, neanche dialettica, che possa indicare o circoscrivere Dio in un dato modo o in un dato contesto nel quale si potesse concettualmente inquadrarlo. Il mistero di Dio è "il paradosso assoluto" ⁴. L'incarnazione di Cristo è 'l'irrisolvibile paradosso' ¹.

(Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 86). This is the paradox of the Christian faith, the fact that each person inevitably sins and yet bears personal responsibility for his sins (Lewis, 190). Sin does not result from the imperfections of society; it causes them (Hordern, 165)».

¹ R. V. Schnucker, *Neo-Orthodoxy - History*, in AA. VV., *Elwell Evangelical Dictionary*, in «Internet» 2004, <http://mb-soft.com/believe/txc/neoortho.htm>: «The methodological approach of the movement involved dialectical theology, theology of paradox, and crisis theology. The use of dialectical thinking goes back to the Greek world and Socrates' use of questions and answers to derive insight and truth. It was used by Abelard in *Sic et Non*, and is the technique of posing opposites against each other in the search for truth. Barth and the early leaders were probably attracted to the dialectic as the result of their study of Soren Kierkegaard's writing. For Kierkegaard, propositional truths are not sufficient; assent to a series of religious formulations or creeds is not enough. Kierkegaard believed theological assertions of the faith to be paradoxical. This requires the believer to hold opposite "truths" in tension. Their reconciliation comes in an existential act generated after anxiety, tension, and crisis, and which the mind takes to be a leap of faith. The neo-orthodox took the position that traditional and liberal Protestantism had lost the insight and truth of the faith. The nineteenth century theologians had taken the paradoxes of faith, dissolved their tension, used rational, logical, coherent explanations as a substitute, creating propositions, and thus had destroyed the living dynamic of the faith. For the neo-orthodox, paradoxes of the faith must remain precisely that, and the dialectic method which seeks to find the truth in the opposites of the paradoxes leads to a true dynamic faith. As an example of this consider the statement: "In the No found in God's righteous anger one finds the Yes of his compassion and mercy." Some of the paradoxes identified by the neo-orthodox movement are the absolute transcendence of God in contrast with the self - disclosure of God; Christ as the God - man; faith as a gift and yet an act; humans as sinful yet free; eternity entering time. How is it possible to have a wholly other God who reveals himself? How is it possible for the man Jesus of history to be the Son of God, the second person of the Trinity? How can one speak of faith as God's gift and yet involve human action? How is it possible for humans to be simultaneously sinful and saved? How is it possible for eternity, which is apart from time, to break in on time? In struggling with these, the temptation is to rationalize answers and avoid the crisis of faith; but the neo - orthodox eschewed such a solution. It is only in crisis / struggling that one can rise above the paradox and be grasped by the truth in such a way as to defy rational explanation. Crisis is that point where yes and no meet. It is that theological point where the human recognizes God's condemnation of all human endeavours in morals, religion, thought processes, scientific discoveries, and so on, and the only release is from God's word. The neo - orthodox, in summarizing their methodology, used dialectics in relation to the paradoxes of the faith which precipitated crises which in turn became the situation for the revelation of truth».

² J. Marsden, *Review of the Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century. By Robert Benne*, in «Internet» 2004, <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9506/reviews/marsden.html>: «Tinder, while less well known outside academic circles than Niebuhr or Neuhaus, may be the purest representative of the paradoxical vision. His much celebrated textbook, *Political Thinking*, is prefaced with this statement from Soren Kierkegaard: "The paradox is the source of the thinker's passion, and the thinker without a paradox is like a lover without feeling: a paltry mediocrity. The supreme paradox of all thought is the attempt to discover something that thought cannot think"».

³ J. Art, *Eva Kushner. The Living Prism: Itineraries in Comparative Literature*, in «University of Toronto Quarterly», Volume 72, Number 1, Winter 2002/3; etiam in «Internet» 2004, http://www.utpjournals.com/product/utq/721/721_review_art.html: «Dialogue and paradox are significant in the emergence of self and selves in this period. Part of these apt 'meanderings of the search for truth,' the world of Renaissance dialogue, may be a paradox of subjectivity - for which Kushner holds up Erasmus as a model».

⁴ J. A. Fowler *Making the irrational rational*, in «Internet» 2004, <http://www.christinyou.net/pages/irrational.html>: «Christians have long pondered how to explain the gospel in a logical way. The nineteenth century Danish philosopher, Soren Kierkegaard, simply admitted that all religion, including the Christian religion, was illogical. In his *Journals* (1848), he wrote, "The problem is not to understand Christianity, but to understand that it cannot be understood." To assert that Eternal Being could and would take physical shape in time, and allow itself to die a terrible death, was the (absolute paradox) (according to Kierkegaard. That one could be infinite and finite, eternal and temporal, God and man at the same time, could only be impossible, illogical and absurd - an "offense" to human understanding. What Kierkegaard called the (absolute paradox) results when reason collides with itself in logical contradictions. But according to Kierkegaard, this did not necessarily result in non-sense. Human reason must accept its limitations, the objective and empirical parameters of its capability, and allow the illogic of paradox to remain. When reason collides with something foreign, something outside of its realm of understanding, it must, to remain true to the scientific objective of seeking to know and perceive, admit and accept consideration of that which transcends its comprehension. The supernatural "other" which reason collides with is revelation - the Self-revelation of a transcendent God who created human reasoning, transcends human reasoning, and surprises human logic with the revealing of Himself within the natural context. Reasoned Christian faith must, therefore, embrace the paradox of logical contradiction and the tension of dialectic, recognizing that Christianity will always be illogical and absurd when considered only at the level of natural, human logic. Human reasoning will always be insufficient for becoming or being a Christian, for it cannot comprehend what faith perceives and receives».

La via della Riforma è stata genialmente riaffermata dai suoi più significativi portavoci, tra cui di recente K. Barth assiduo osservatore del concilio Vaticano II e legato d'amicizia al Papa Paolo VI. Per buona parte del XX secolo, egli rappresentò l'autorità dottrinale più affidabile della riscoperta della Riforma. Per l'ispiratore della svolta teologica del XX secolo, si parla del suo intento apofatico e dell'uso dell'antinomia, dall'inizio stesso del suo cammino teologico ². Per il giovane Barth, seguendo Lutero, la 'ragione' aristotelica ormai fuori del contesto della fede e limitata da Kant alle faccende umane appare come 'fabbrica di falsi dei' ³. Si può davvero mettere pari a pari la 'ragione' e 'l'esperienza' come due elementi prettamente umani (con un occidente cattolico basato sulla 'ragione' ed una Riforma basata sulla 'esperienzialità')? Taluni sembrano mettere Barth da denunciatore di fronte a queste due 'deviazioni' ⁴. Altri hanno doverosamente sottolineato l'impossibilità di entrare nel prospetto barthiano senza il presupposto dell'"incontro con Dio" nell'esperienzialità della fede ⁵. Ovviamente, l'esperienzialità della fede, priorità dell'intento orientale come di quello della Riforma d'occidente, non ha niente a che vedere con questa equiparazione (vedere le opere sulla Riforma e sull'oriente cristiano). 'L'incomprensibilità di

¹ J. A. Fowler *Making the irrational rational*, in «Internet» 2004, <http://www.christinyou.net/pages/irrational.html>: «The union of deity and humanity in the person of Jesus Christ, the God-man, is unlike any other union. The singularity of the Christic union is such that all attempts to make analogous comparisons will always result in inadequate conceptions and explanations, as is also true with the distinction and union dialectic of the Trinity. Christians must accept the irresolvable logical paradox, while simultaneously affirming the Theo-logic of the hypostatic union of the God-man, Jesus Christ. The singular historic person of Jesus was "truly God" and "truly man"».

² P. Brazier, *Barth's First Commentary on Romans (1919): An Exercise in Apophatic Theology?* in «International Journal of Systematic Theology», Volume 6, Issue 4, Page 387, October 2004, etiam in «Internet» 2004, <http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/j.1468-2400.2004.00143>: «Abstract: Barth's first commentary on Paul's Epistle to the Romans is paradigmatic of his use of apophatic language and theology in the development away from the liberal neo-Protestant theology of his teachers. This negation is for a purpose: the assertion of the truths of the human condition and God's solution in Christ that were posited by the apostle Paul. Methodologically this is a supplementary apophatic – cataphatic dialectic (within which is a further dialectic: *Diesseits – Jenseits*), comparable with the way eternity reaches into and transforms the fallen and broken human world. The evidence for negation in *Römerbrief* is examined, showing how Barth seeks to refute the domestication of God in the self-satisfaction of our language, allowing for biblical-Christian truth to stand».

³ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 21: «Hier kreuzen sich alle Straßen der Neuzeit. Zuerst liegt hier der Übergang von Luther zu Karl Barth, insofern Luther die (aristotelische) Vernunft abgesetzt hatte, um dem Glauben Platz zu machen: diese Vernunft hat unterdessen kartesische Gestalt angenommen, sie ist zur wissenschaftlich-weltkonstruktiven Vernunft geworden: diese prometheische Funktion wird bei Kant kritisch beschränkt zu einer verfügbaren Funktion des Menschen, die insofern nichts mit Religion zu tun hat, und deshalb beim jungen Karl Barth zur "Götzenfabrik" und insofern zum Gegenspiel echten Glaubens werden wird».

⁴ A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Urbino 1988, p. 14: «Una dottrina che non si comprende più viene ridotta a massime razionali e sentimentali. Ma ragione e sentimento sono del tutto estranee alla rivelazione. Alla fine Schleiermacher e la teologia liberale, che a lui si richiama, concludono, secondo Barth, il malefico stravolgimento della teologia in antropologia, in quanto pervertono la (rivelazione) in (religione), la (fede) in (esperienza religiosa). Ecco allora perché Barth, compiendo una virata di 180 gradi, una vera e propria "rivoluzione copernicana", si impegna, per così dire, a ri-teologizzare la teologia proprio elaborando un nuovo concetto di "rivelazione" contrapposto a quello di "religione", e di "fede" contrapposto a quello di "esperienza religiosa"».

⁵ L. Malcolm, *Theological Freedom and the Therapy of Faith: Thinking with and beyond Karl Barth and Karl Rahner*, in «Internet» 1999, http://home.apu.edu/~CTRF/papers/1996_papers/malcolm.html: «Thus, Barth's concept of 'divine command' cannot be divorced from the believer's actual encounter with God as that encounter is experienced in the paradigmatic practice of piety of the Reformed tradition—the practice of hearing and doing the preached Word. In his doctrine of the knowledge of God, Barth establishes this connection between piety and theological reflection, appropriating classical Calvinist and Lutheran understandings of the hidden and revealed God. In his view, the concept of divine hiddenness does not refer to a limit in the human capacity to know God but rather is primarily a statement about God: that God is the one who first apprehends and possesses us in our knowledge of God. Given both our creatureliness and sinfulness, we cannot "know" God as an "object" of knowledge as "knowing subjects" would "master" in our "apprehension" of it, or "become one with" it in our "possession" of it. Rather, what Barth wants to stress is that our capacity to view and conceive God is contingent on divine will. Indeed, God "permits" and "commands" us to adopt pictures, thoughts, and words to view, think, and speak about God, but there is an inner limit to our apprehension and possession of God in these forms. God always remains "hidden" precisely in the revelation of Jesus Christ, and it is only because God wills to reveal the divine self in this way that we are authorized and commanded to view and conceive God. Hence, our knowledge of God is always a knowledge by "faith" not "sight"; it is always "indirect," not "direct." The certainty of this knowledge resides only in God's being known by God. Human beings only participate in God's own self-knowledge secondarily, by analogy. Thus, in ourselves, our certainty about the knowledge of God is always "indirect," "relative," and "uncertain," even though God's own self-knowledge, which occurs outside of us, is always "direct," "absolute," and "certain." In sum, this understanding of the hidden and revealed God is pivotal in Barth's concept of theological method and it cannot be divorced from the actual paradigmatic faith experience of hearing and doing the preached Word in the Reformed tradition».

Dio' significa la sua libertà ¹, non il fatto che Egli non possa essere oggetto della nostra comprensione concettuale ². Non serve sostituire la incomprendibilità di Dio con qualche specie di 'sublimità' di tipo moralistico o umanistico ³, o di 'eternità' come linearità infinita del tempo ⁴. L'infinito indica, nella sua espressività negativa, l'antinomia implicata nelle stesse potenzialità del finito, ma non costituisce una affermazione di trascendenza ⁵. L'approccio metafisico (oppure matematico) sulla distinzione tra 'finito' ed 'infinito' non aiutano ad entrare nella prospettiva esistenziale dell'«essere» stesso di Dio ⁶. Con questo richiamo alla consistenza 'esistenziale' ci ritroviamo ulteriormente indirizzati a cogliere il taglio tipico della continua ricerca di una relazionalità concreta formulata come 'criterio di realismo' ⁷. La trascendenza dell'incondizionato potrebbe essere un inganno senza questa priorità 'realistica'. Questa concretezza è antecedente a qualsiasi 'intuito'. Si parlerà di 'consapevolezza immediata' ⁸. Occorre trovare il termine allo stesso

¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, B. I, 1. Zürich 1975, S. 39f: «In dieser seiner Freiheit gründet die Unterscheidung des Wesens Gottes als solches von seinem Wesen als des Wirkenden, als des Sichoffenbarenden. In dieser Freiheit gründet die Unbegreiflichkeit Gottes, die Unangemessenheit aller Erkenntnis des offenbaren Gottes. Auch die Dreieinigkeit Gottes ist uns nur in Gottes Wirken offenbar. Darum ist uns auch die Dreieinigkeit Gottes unbergreiflich. Daher auch die Unangemessenheit aller unserer Erkenntnis der Dreieinigkeit. Die Begreiflichkeit, in der sie sich uns primär in der Schrift, sekundär in der kirchlichen Trinitätslehre dargestellt hat, ist eine kreatürliche Begreiflichkeit. Sie ist von der Begreiflichkeit, in der Gott für sich selber existiert, nicht nur relativ, sondern absolut geschieden. Nur auf der freien Gnade der Offenbarung beruht es, daß jene Begreiflichkeit in dieser absoluten Geschiedenheit von ihrem Gegenstand dennoch nicht ohne Wahrheit ist».

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, B. II, 1, Zürich 1975, S. 208: «Versuchen wir es zunächst, uns über den Inhalt des Satzes von Gottes Verborgenheit näher zu verständigen. Wir haben zunächst sprachlich festzustellen: es geht nicht nur um seine "Unbegreiflichkeit" nicht nur darum, daß Gott nicht begriffen d. h. nicht Inhalt eines von uns gebildeten Begreifens als solches gedacht ist. Es geht allerdings auch darum. Wir können Gott nicht begreifen, weil und indem wir ihn schon nicht anschauen können, weil er nicht Gegenstand eines unserer Wahrnehmungsbilder werden kann, auf die sich dann unsere Begriffe, unsere Denkbilder und zuletzt unsere Worte und Sätze beziehen».

³ P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Harmondworth 1964, p. 95: «Humanism has transformed the inaccessibility of God into the sublimity of His moral commands. Humanism has forgotten that God's majesty, as experienced by the prophet, implies the shaking of the foundations wherever He appears, and the veil of smoke whenever He shows Himself. When God is identified with an element in human nature, as in humanism, the terrifying and annihilating encounter with majesty becomes an impossibility».

⁴ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 59: «Von Ewigkeit reden, heißt von Gott reden. Ewigkeit hat allein Gott, der Herr der Zeit, der Herr der Welt. Ewigkeit ist darum nicht wie in der indisch-griechischen Ontologie oder in der platonischen Ideenlehre Zeitlosigkeit, Negation der Zeit. Der biblische Ewigkeitsgedanke ist streng dem biblischen Allmachtsgedanken parallel: Gottes Herrschaft über die Zeit. Die biblische Sprache kann leicht irreführen. Die Ewigkeit Gottes wird biblisch auf zwei verschiedene Weisen, von denen jede für sich genommen die andere aufhebt, ausgedrückt, nämlich Ewigkeit ' unendlich lange Zeit und Ewigkeit ' Negation der Zeit. Wäre die Ewigkeit bloß unendlich lange Zeit, so wäre Gott nicht Herr der Zeit. so hätte auch er Teil an der Vergänglichkeit, die zum Wesen der Zeitfolge, der "linearen" Zeit gehört».

⁵ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, London 1968, pp. 211–212: «According to this analysis, infinity is related to finitude in a different way from that in which the other polar elements are related to one another. As the negative character of the word indicates, it is defined by the dynamic and free self-transcendence of finite being. Infinity is a directing concept, not a constituting concept. It directs the mind to experience its own unlimited potentialities, but it does not establish the existence of an infinite being. On this basis it is possible to understand the classical antinomies regarding the finite and the infinite character of the world. Even a physical doctrine of the finitude of space cannot keep the mind from asking what lies behind finite space».

⁶ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 188: «These remarks about immensity indicate how we must understand the most typical word in this group of attributes –"infinite". To take some abstract notion of infinity from metaphysics or mathematics and to apply it to God seems to me a thoroughly mistaken procedure; though to say this is not to deny that such notions might have some illustrative or interpretative value as analogues. But their defect is that they miss the existential dimension of the word "infinite" as applied to God, and it is this dimension that is basic. The word "infinite" when spoken of God, points to the contrast between our particular beings as "beings–there" (Dasein) and Being itself as that which makes any being–there possible. Arguments as to whether God is finite or infinite in a metaphysical sense, and whether one can find a clear metaphysical sense for the word "infinite" are matters which the theologian can leave aside».

⁷ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1962, S. 87: «Das Unbedingte könnte eine Täuschung sein, wenn es nicht erschiene durch die unbedingte Forderung des anderen, ihn als Person anzuerkennen. Und umgekehrt, der andere, wenn er nicht eine unbedingte Anerkennung seiner persönlichen Würde forderte, könnte als Mittel für meine Zwecke getauscht werden. Als Folge davon würde er seine Macht des Widerstandes und seine letzte Wirklichkeit verlieren. Die Einheit des Persönlichen und des Unbedingten oder des Ethischen und des Religiösen ist die Manifestation des wahrhaft Wirklichen denn sie widersteht ganz und gar jedem Versuch, in Subjektivität aufgelöst zu werden. Daraus ergibt sich ein viertes Prinzip der protestantischen Gestaltung: In jeder protestantischen Gestalt muß die Haltung des gläubigen Realismus zum Ausdruck kommen».

⁸ P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1968, pp. 22–23: «The ontological principle in the philosophy of religion may be stated in the following way: Man is immediately aware of something unconditional which is the prius of the separation and interaction of subject and object, theoretically as well as practically. Awareness in this proposition, is used as the most neutral term, avoiding the connotations of the terms intuition, experience, knowledge. Awareness of the Unconditioned has not the character of "intuition", for the Unconditioned does

stesso tempo più 'neutrale' e più diretto nella esperienza interiore. Si tratta di radicare il riferimento al mistero di Dio in una ontologia, l'unica capace di non risultare autodistruttiva per la impostazione cosmologica della sorgente religiosa nella riflessione umana ¹. La trascendenza dovrà essere situata dentro della dinamica umana: un 'beyond' che anima la persona umana stessa ². Dio è –dunque– incondizionato, ma l'incondizionato non è tutto Dio, il trascendente ed incondizionato significa 'essere presi' da ciò in cui tutti partecipano ³. In ciò vi è una 'rottura assoluta' tra l'incondizionato e l'insieme del mondo degli esseri, frattura tra l'infinito di Dio e la nostra propria limitatezza ⁴. L'apertura verso la trascendenza si attuerà come relazionalità con il 'Voi', essere 'per' l'altro e per gli altri, dono di se per gli altri nel profilo di Colui che è stato crocifisso, frattura di e nella vita vissuta ⁵. Questa concretezza fa sì che non si può parlare di Dio in termini generici: la sua trascendenza è assoluta libertà Sua di fronte alla quale non c'è altro modo che di 'fare spazio' per Lui ⁶. La Riforma converge –qui– con l'intuito orientale nell'intento stesso della 'preghiera del cuore' o cioè 'svuotarsi per fare spazio alla presenza divinizzante di Dio (cfr gli accenni su questo tema negli studi sulla teologia orientale). La concretezza del riferimento a Dio si evocherà come 'storia' in quanto essa non è la sfera del 'finito' nella sua autosufficienza ma l'ambito del tracollo del 'finito' ripiegato su se stesso, in una espressione che si manifesta a prima vista negativamente ma ulteriormente positivamente nella riconciliazione dalla trascendenza stessa ⁷. La storia non si limita, dunque, alla sola 'immanenza'. Ma sarà la trascendenza stessa a

not appear in this awareness as a "Gestalt" to be intuited, but as an element, a power, a demand. Thomas was right in denying that the vision of God is a human possibility, in so far as men in time and space are concerned».

¹ P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1968, p. 26: «History and analysis have shown that the cosmological approach to religion leads to the self-destruction of religion, excepts as it is based on the ontological approach. If this basis is given, the cosmological principle can be stated in the following way: The Unconditioned of which we have an immediate awareness, without inference, can be recognized in the cultural and natural universe».

² A. Ramsey, *God, Christ and the World*, London 1969, p. 28: «Transcendence, however, is not only a characteristic of God in his relation to the world as One other than the world as well as in the world and through the world. Transcendence is also a characteristic of man in his inherent being as man. It is through the recognition of transcendence in man that divine transcendence is more meaningfully presented. This theme has been impressively drawn out by Dr. Vogel in his book *The Next Christian Epoch*. Vogel draws out the nature of the transcendence which belongs to man as man. It is an ability to be 'beyond' which is the most distinguishing feature of man's existence in the world. and it is because of our power to be 'beyond' our immediate situation that we are able to know things objectively. Thus it is true to say that transcendence is the essence of our existence as persons in the world: "Personal power is transcending power – the constant going beyond the formal, the immediate, the past and the present. Our very presence in the world gives a type of meaning to the world, but that meaning is the beginning and not the end of our lives"».

³ P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1968, pp. 24–25: «God is unconditioned. that makes him God, but the "unconditional" is not God. The word "God" is filled with the concrete symbols in which mankind has expressed its ultimate concern ·its being grasped by something unconditional. And this "something" is not just a thing, but the power of being in which every being participates».

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, London 1968, p. 263: «As the power of being, God transcends every being and also the totality of being ·the world. Being–itself is beyond finitude and infinity; otherwise it would be conditioned by something other than itself, and the real power of being would lie beyond both it and that which conditioned it. Being–itself infinitely transcends every finite being. There is no proportion or gradation between the finite and the infinite. There is an absolute break, an infinite "jump". On the other hand, everything finite participates in being–itself and in its infinity. Otherwise it would not have the power of being. It would be swallowed by non–being, or it never would have emerged out of non–being. This double relation of all beings to being itself gives being–itself a double characteristic».

⁵ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, p. 76: «Our relation to God not a religious relationship to a supreme Being, absolute in power and goodness which is a spurious conception of transcendence, but a new life for others, through participation in the Being of God. The transcendence consists not in tasks beyond our scope and power, but in the nearest Thou at hand. God in human form, not, as in other religions, in animal form –the monstrous, chaotic, remote and terrifying· nor yet in abstract form ·the absolute, metaphysical, infinite, etc.· nor yet in the Greek divine–human of autonomous man, but man existing for others, and hence the Crucified, a life based on the transcendent».

⁶ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1966, S. 103–104: «God as the absolutely free personality is therefore absolutely transcendent. Consequently I can not talk about him in general terms; he is always free and beyond these terms. The only task of my theological thinking must be to make room for the transcendent personality of God in every sentence. Only when he himself vouchsafes a human word, whenever and wherever he pleases, is my word 'about' God to be accepted as truth ·that means, only then is my word God's own word».

⁷ W. Pannenberg, *Response to the Discussion*, in J. M. Robinson – J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, vol. III, London 1967, pp. 251–252 «History is not the field of a finitude which is enclosed within itself, an "immanence" to which one could and indeed would have to oppose a "transcendence". History is far rather the ongoing collapse of the existing reality which is enclosed in its own "immanence" (because centered on itself). The power of the infinite is active and present in this collapse of the finite. Thus the infinite expresses itself in the first place

realizzare l'unione paradossale del 'tutto diverso' con il processo derivato e limitato del mondo cosmico, e ciò nella persona in quanto tale: Gesù Cristo (come lo prospetta la nota definizione di Calcedonia) ¹. L'antinomia del «e-e» (e Dio e uomo) appare nella sua pienezza in Cristo e verrà ulteriormente sottolineata nella dimensione paradossale dell'intento teologico stesso della Riforma d'occidente. La 'Parola' ci viene dall'alto, la filosofia si articola dal basso: sarebbe tale la visione complessiva di K. Barth ²? In tal caso tutto davvero sarebbe da rivedere. Ma, non potrebbe essere che Barth esce da questa problematica a due poli come base e terreno della sua prospettiva? La sua 'Parola' nasce dalla stessa impostazione filosofica 'liberale' –esistenzialismo e dialettica– che egli poi travolge così decisamente ³. Barth ha compiuto un suo elaborato cammino di maturazione e di superamento della teologia liberale, partendo dalla sua stessa esperienza pastorale ⁴.

negatively. But because the finite lives not by clinging to itself, but only in transformation of itself insofar the power of the infinite expresses itself also positively, as reconciliation and preservation of the finite in the midst of its collapse».

¹ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 55: «But the Chalcedonian Definition is a symbol of the discovery and assertion that in the purposes of the transcendent and independent God, and by the power of this God, a union has been achieved between that evolutionary product of cosmic dust which is a human being and that transcendent and wholly other purposeful personalness who is God. Transcendent and independent personalness is at one with derived, dependent and evolved personality whose whole basis can be reduced to that impersonal materiality out of which it has developed and on which it depends. And the result is the personal union of God and man who is himself the person, Jesus Christ. In this there is discovered the personal fulfilment both of God and of man. We have the fulfillment of the personalness of God because God has achieved the expression of his purpose of love».

² G. Ferretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in «Firma. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, p. 18: «L'acquisizione della natura ermeneutica, e quindi recettiva, della ragione filosofica, ha portato infine ad una quanto mai significativa variazione nella stessa tradizionale contrapposizione tra filosofia e teologia. Secondo tale contrapposizione, la filosofia doveva intendersi come una "costruzione che nasce dal basso", ovvero dalla sola ragione umana, e la teologia come "l'accoglienza di una rivelazione che viene dall'alto", e quindi come indissolubilmente legata alla fede. Una contrapposizione ripresa come ovvia da Karl Barth, e ancora ampiamente diffusa in campo teologico e filosofico. A nostro avviso, questa contrapposizione va abbandonata – o comunque profondamente rivista – dato che, in seguito alla svolta ermeneutica, sia la filosofia sia la teologia debbono essere pensate come impegnate nella recezione/interpretazione di un'origine inesauribile, che in esse si rivela facendosi parola determinata».

³ R. A. Muller, *The Place and Importance of Karl Barth in the Twentieth Century: A Review Essay*, (Fuller Theological Seminary, Pasadena, California 91182) in «Internet» 1997, <http://members.aol.com/KatharenaE/private/Philo/Barth/barth.html>: «As David Tracy has argued, the place of Karl Barth in a theological paradigm of twentieth-century thought is within the liberal tradition. (1) To be sure, Barth and the theologians typically characterized as "neoorthodox" rejected much of the teaching of their liberal forebears, but this neoorthodoxy also held firmly to the existential and dialectical view of humanity that had arisen in the liberal context and to the liberal view that if the doctrines of traditional Christianity were to be made relevant to the modern world, they had to be reinterpreted in terms of the existential problems of modern man. In the light of these concerns, theology becomes a hermeneutical task designed, in Tracy's words, "to disclose the profoundly transformative meanings of the central Christian symbols." (2) The question of whether these "symbols" could remain functional in the context of historical and critical analysis tended to be overlooked or somewhat peremptorily set aside by recourse to language of "paradox," "mystery," and "scandal." (3) If this is a correct assessment of the place of Karl Barth in twentieth-century theology, it provides, together with our line of thought in the preceding paragraphs, a basis for assessing Barth's importance. Barth cannot be said to have the world-encompassing importance attributed to him by contemporary Barthians like T. F. Torrance—nor can Barth rightly be viewed as having set forth the basis for all future theology (another claim of contemporary Barthians). Barth and his fellow neoorthodox did provide an important corrective to idealistic liberalism by pointing forcefully toward the "negative elements of tragedy, of terror, indeed, of sin in human existence," and by redirecting the attention of liberalism to Scripture and to many traditional dogmas, particularly those concerned with the person and work of Christ. (4) This critique readied liberalism for the postmodern and "postliberal" world of the twentieth century and, in addition, gave many conservatives a new incentive to wrestle with the problems of modernity. But by not following through either with the critical and analytical insights of liberalism nor with the traditional and doctrinal rejoinder of the conservative and orthodox model, Barth and neoorthodoxy in general, have failed to become more than an eloquent, often existentially gripping, critique of extant theological models. The importance of such a theology must be limited to the historical moment in which and to which it spoke, and to the immediate results of its critique in the reshaping of the liberal and the orthodox theological models. Barth's own theology will remain a monument to the genius and ingenuity of its author, but it finally fails to become the normative "church dogmatics" that it intended to be».

((1) David Tracy, *Blessed Rage for Order*, 27. / (2) *Ibid.*, 29. / (3) *Ibid.* / (4) *Ibid.*, 28–29.)

⁴ R. Curtis, *Hans Küng on Karl Barth. A noted Catholic theologian believes that Barth has abandoned the Reformation position*, (most recently modified Monday, 23-Sep-96). It was published by «Jubilee: A Magazine of the Church and Her People», July 1965, pp. 39 et seq., in «Internet» 1997, <http://village.ios.com/~rkc1/kung.shtml>: «Seeing that the theology which he had been taught gave him little to say to his congregation, and had not provided his teachers with the vision to see their own un-Christian vacillations, Barth, a Calvinist pastor in the small Swiss town of Safenwil, reviewed his philosophy and theology along with a neighboring pastor and student-friend, Eduard Thurneysen. In 1919, this study issued in the historic *Der Römerbrief*, Barth's commentary on Paul's Epistle to the Romans, in which he contradicted the liberal theologians who considered Scripture no more than an account of human religious experience and whose historicism was concerned only with the historic personality of Christ. Barth asserted that in Scripture we find "divine thoughts about men, not human thoughts about God." The work fell like a bombshell on the theologians' playground and Neo-Orthodoxy was born, leading Protestant thought along a new road. (Later Barth gave to contemporary Protestantism a summa: the more than 10,000 pages of his *Church Dogmatics*.) In his studies as

2° DALLE TRADIZIONI ORIENTALI CRISTIANE ALL'ECO INTERRELIGIOSO. L'ANTINOMIA E LA PROSPETTIVA DELLA TEOLOGIA PLURALISTA NEL DIALOGO INTER-RELIGIOSO

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. 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.

pastor at Safenwil, Barth was strongly influenced by the writings of Søren Kierkegaard and by modern philosophy. During the twenties, in partnership with Emil Brunner, Barth's thought took the form of a dialectical theology; Barth now reflects that during that period his theology was too much under the influence of dialectical philosophy. But it was during his "first conversion"--the rejection documented in *Der Römerbrief*--and this period of dialecticism that Barth became committed to modern existentialist thought. Finally in 1930, while conducting a seminar on Anselm of Canterbury, Barth discovered the analogy of faith, "a vital key, if not the key to an understanding of that whole process of thought that has impressed me more and more in my Church Dogmatics as the only one proper to theology." Barth calls this his "second conversion," and since that time his thought has developed consistently, save perhaps for aspects of his sacramental theology. Küng shows that Barth's theology since 1930, like Roman Catholic theology, is a theology which has an "open system." Thus the "activist categories" of Barth are not basically different from the "dynamic categories" of Roman Catholic thought. And if the latter spring from a synthesis of Christian and Greek thought, we may say that the former spring from a synthesis of Barth's initial vision which led him to reject the theology of his school days and the existentialist thought which provided an alternative to Neo-Protestantism».

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 J. 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'Abbé Monchanin*, op. cit., 116.)

² S. Bulgakov, *Le Paraclét*, Paris 1944, 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 de 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».

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. Il dialogo inter-religioso con le tradizioni dell'antico oriente si ricollegano con l'approccio antinomico della teologia apofatica riguardo all'esclusivismo cristomonista dei cristiani occidentali, partendo dalla stessa questione storica su Gesù, dalla stessa prospettiva pneumatologica. Così, non si identificano semplicemente il Gesù storico con il Cristo della fede ¹. Il Cristo storico è il nome simbolico del mistero riconosciuto tale dai cristiani che altre religioni riconoscono con altri simboli e che non va identificato soltanto con il 'Cristo' ². Singolarizzare nel simbolo sarebbe 'monismo', separare in simboli segregati sarebbe dualismo, queste due posizioni si superano nell'"advaita": né lo stesso né diverso ³. Questo paradosso o questa antinomia ci porta alla Trinità ⁴. L'antinomia è che si tratta e di nomi diversi e dello stesso mistero ⁵. Questa antinomia implica che nessuna religione può pretendere di 'possedere esclusivamente' o di avere l'esclusiva del mistero, ma deve depossedersi del deposito rivelato in essa in una 'kenosis' di cui il Gesù storico ci ha dato l'esempio.

L'ANTINOMIA KENOTIZZANTE DEL 'LOGOS' NEL MISTERO DIVINO

L'antinomia sarà anche il modo di rivisitare gli intenti teologici sul 'Logos', dall'antinomicità del mistero stesso di Dio. Si dirà che il Verbo è 'tutto' nella indisociabilità del divino e dell'umano, nella loro originaria non conflittualità ⁶. Sappiamo quanto questa 'sinergia' di insiemizzazione tra

¹ R. Panikkar, *A Christophany for our times*, London 1979, p. 9.

² R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, p. 22: «the ever transcending but equally ever humanly immanent mystery»; R. Panikkar, *Faith and Belief: On the Multireligious Experience*, p. 15: «(The mystery) also momentarily unveils itself in Christ in the last days — that is, with special historical amplitude»; R. Panikkar, *A Christophany for our times*, London 1979, p. 7: «(The historic Christ) is human and divine without confusion of spheres of being and yet without any rupture whatsoever»; R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, p. 20: «Mystery —whom Christians recognize in Christ and other religions in other symbols— present and at work in every religion, usually in a dark and enigmatic way»; cfr etiam R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 338.

³ Cfr R. Panikkar, *Indian Christian Theology*, in «Jeevadhara», 1997 n° 161, p. 320; R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 338: «To affirm that there may be many Christs is not convincing for me nor, I would submit, for any orthodox Christian. To affirm that there is only one Christ (about whom we, at least, know his true name) would amount to an equally unacceptable christomonism. Here is the christian theological locus for 'advaita'— and for the indic contribution to a more adequate wisdom for our times»; R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964, pp. 23–24.

⁴ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964, p. 24.

⁵ R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 337: «"The Unknown Christ of Hinduism" is not 'another' Christ, and yet it is not the 'same' Christ Christians know. It is unknown to them – and known to the Hindus under other names, aspects and dimensions of that mystery for which the Christian has no other name than Christ. So I am not saying that the "Hindu Christ" is the 'same' as the Christian Christ." I am defending that, that Mystery, which the Christian cannot but call Christ, has aspects, manifestations, attributes, and what not, unknown to the Christian, that other people, believe are' "revealed" to them and for which they give different names».

⁶ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовная основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 39: «Das Erstgeburtsrecht des Seins kommt nicht den einzelnen Teilen, sondern dem Ganzen zu. Der absolute Uranfang und die Quelle jeglichen Seins ist die absolute Ganzheit alles Seienden, das heißt: Gott. Diese Ganzheit, des All, die in ihrem Ansichte in [sama po sebe] in der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit verweilt, enthüllt und offenbart sich in dem allvereinigenden Sinn der Welt, so daß dieser Sinn der direkte Ausdruck oder das Wort (der λόγος) der Gottheit, offenbarer und wirkender Gott ist. Durch ihn wird jedes wirkliche Sein bestimmt; von dem kleinsten Stoffteilchen, das zu anderen Teilchen gravitiert, bis hinzu den komplizierten Tiergattungen, die in der Ernährung andere Organismen verschlingen oder sich im geschlechtlichen Akt mit ihres gleichen vereinigen, überall offenbart sich und wirkt der ewige Sinn des Seins, das uranfängliche Wort des anfanglosen Gottes. Dieses Wort verbietet jedes getrennte, zusammenhanglose existieren, mit unzerreißbaren Banden vereinigt es das eine mit dem anderen und ein jedes mit allen, und aus der chaotischen Vielheit bildet es die eine Welt. "Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch Dasselbe geworden, und ohne Dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist" ¹».

(¹ Joh 1, 1–3. Die Bibelworte sind hier, wie auch in der Folge meistens, von Solowjew kirchenslawisch zitiert (Der Übersetzer).)

Dio ed l'umanità ha dato fastidio alla mentalità occidentale ¹. La radicale separazione tra il divino e l'umano non potrà essere 'conciliata' –in occidente– senza il 'concentramento cristologico' ². Tutto dipende, ovviamente, in questi accenni fin dove la 'radicale distinzione' possa diventare 'conflittualità' e fin dove l'antinomia valorizza la 'diversità senza aggressiva contrapposizione'. Vi sarà chi riconoscerà, addirittura, nella Saggezza l'anticipazione del Logos stesso –dall'Antico Testamento alla meditazione cristiana ³. L'«essere con» antinomico dà il taglio inderogabile della visuale di Saggezza ⁴. Nella impostazione sofianica, il 'Logos' prende tutta la sua statura di 'Verbo' 'Verbo' ormai riprospettato nelle problematiche più attuali. La totalità non razionalizzabile, ma simbolicamente evocabile, è il Verbo ⁵. La 'fonte' di ciò che ci rende pienamente umani, il 'verbo', si fa radice di divinizzazione ⁶. Così si disegna la personificazione paradossale della Sofia ⁷,

¹ L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, pp. 200–201: «Karl Barth, partant de la transcendance absolue de Dieu et de l'efficacité souveraine de sa Parole éprouve une véritable hantise – et en cela, il est un fidèle héritier de Calvin – à l'égard de tout ce qui a un relent de "synergisme", c'est-à-dire de toute théologie du 'et' où s'affirme une collusion, un mélange entre l'action de Dieu et celle de l'homme. S'il y a bien dans le baptême un rapport entre l'action de Dieu – ce qu'il appelle 'le baptême d'Esprit' – et celle de l'Église, et par conséquent de l'homme – le 'baptême d'eau' –, rapport nécessaire sous peine de réduire le rite à une pieuse comédie, il faut surtout se garder d'amalgamer les deux».

² Vedere l'impostazione di questa prospettiva –per quanto ha potuto darne l'autore di queste pagine– nello studio *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, Parte I, cap. 1 (vedere anche il sito: <http://www.webalice.it/joos.a/> la pagina interna sulle teologie a confronto – Theologies in dialogue).

³ P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, pp. 121–122: «And this relates also to science. What science can do is to give us insights into handling realities, including some levels of our psychological makeup. That is quite possible, but science (and here I think I would contradict our guest professor) cannot give us wisdom, because wisdom is, if we consider the wisdom literature of Greece and the Old Testament, not a technical achievement, but a divine power which tries to show us the ultimate problems of our existence. Later it was termed the Logos. The Logos is, so to speak, the successor of Old Testament wisdom».

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272: «Wisdom can be distinguished from objectifying knowledge (sapientia from scientia) by its ability to manifest itself beyond the cleavage of subject and object. The biblical imagery describing Wisdom and Logos as being "with" God an "with" men makes this point quite obvious. Theonomous knowledge is Spirit-determined Wisdom. But as the Spirit-determined language of theonomy does not dispense with the language which is determined by the cleavage between subject and object, so Spirit determined cognition does not contradict the knowledge which is gained within the subject-object structure of encountering reality».

W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224: «Wenn Jesus Christus die persongewordene Weisheit und die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Wirklichkeit als ganze wie jedes einzelne Wirkliche von ihm her und auf ihn hin seinen endgültigen Platz und seinen endgültigen Sinn. Dann muß aber auch, was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, seine Sohnschaft, sein Sein für Gott und für die Menschen, in verborgener und doch wirksamer Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen. Eine solche universale Christologie besagt zunächst, daß man Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christentum und Welt nicht dualistisch gegen- oder nebeneinander stellen darf».

⁵ В. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 39.

⁶ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 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 Nisseno, dell'essere 'uno del creato è spiegata da Antonij (Chrapovickij), arciv di Volynija, in *Nravstv. idei dogmata cerksi, Opera omnia*, vol. 2, ed. 2, Pietroburgo 1911. V. (A.) ТРОИЦКІЙ, *Triedinstso božestva i edinstso čelovečestva*, 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'ëv, 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.

⁷ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447: «Nella Sofia (di Novgorod) essi vedono la personificazione dell'attributo divino astratto della sapienza, non l'ipostasi personale della Sapienza di Dio. Questo è vero perché la Sofia non è ipostasi nel senso stretto del termine e non è identica al Verbo. L'iconografia conosce una quantità di personificazioni del mare, dei monti, del vento, della neve, del deserto, del cielo e della terra, del cosmos, del Giordano, del sole e della luna, della notte e del mattino, della materia celeste, della colomba, dell'inferno, del Mar Rosso, dell'Egitto, di Nazaret, di Betlemme, di Gerusalemme, della melodia, della forza, dell'orgoglio, del pentimento, della giovinezza, Δακρῶσύνη καὶ ἡ Ελεμῶσύνη, le virtù, Προφήτεια, Σοφία, della sinagoga, della Chiesa, ecc.; in una moltitudine di icone, miniature, affreschi e simili ¹».

personificazione del messaggio (verbo-parola-saggezza), tessuto nervoso dell'umanità nella sua auto-gestione radicalmente maturata... Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il mistero divino non assoluto ¹. La cristologia sofianica prospetterà il suo intuito nel confronto tra Cristo e Anticristo: o cioè intorno alla 'falsificazione' intrinseca del Cristo. La differenza tra Cristo e l'Anticristo è -nel superuomo- il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L'Imperatore universale vuol essere "l'ultima parola". Cristo -invece- è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, organica: una rete in prospettiva ². Nel diventare linguaggio, il Verbo si de-assolutizza. Nel farsi "parola definitiva" nella conformità al divino, l'Imperatore universale si assolutizza illusoriamente ³. 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 un tipo di riduzionismo

(¹ N. POKROVSKIJ, *Evangelie v pamiatnikach ikonografi i iskusstva*, cit., F. (I.) BUSLAEV, *Istor. očerki*, Pietroburgo 1861, vol. II, sulle miniature del Salterio di Uglii; E.(K.) REDIN, *Anti-nye bogi (planety) v licevych rukopisiach so-inenija Koz-my Indikoplova*, in 'Zap. klas. otd. Imp. Rus. Arch. Obščestva', vol. I, Pietroburgo 1904, pp. 33-43. Vi sono ricordate altre personificazioni (Galgala, Gerico, Gaj, Hevol, la Fonte, il monte Hemschacor, Εἰρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοφυκία, ecc.) e poi vi sono studiate le personificazioni dei pianeti: della luna, del sole, del Crono, di Afrodite, di Zeus, di Ares e di Ermes.)

¹ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 368-369 / S. 91.

² В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114-116 / p. 154: «In the divine organism of Christ, the acting, unifying beginning, the beginning which expresses the unity of the unconditionally-extant one, obviously is the Word of Logos. The unity of the second kind, the produced unity, in Christian theosophy bears the name of Sophia. If in the absolute we differentiate in general the absolute as such, i.e., as the unconditionally-extant One, from its content, essence or idea, then we find the direct expression of the first in the Logos, and of the second in Sophia, which is thus the expressed, realized idea. And as the extant One, differing from its own idea is at the same time one with it, so Logos, too, differing from Sophia, is eternally connected with her. Sophia is God's body, the matter of Divinity, ¹ permeated with the beginning of divine unity. Christ, who realized that unity in Himself or is the bearer of it, as the integral divine organism "universal and at the same time individual" is both Logos and Sophia».

(¹ Such expressions as "body" and "matter" we use here in the most general sense, as relative categories, not connecting with them those particular conceptions which can have place only in application to our material world but are absolutely unthinkable in relation to Divinity.)

³ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190-191: «In questo stadio "l'uomo del futuro" si presenta ancora in modo non ben definito e originale. Considerava il suo rapporto con Cristo alla stessa guisa per esempio di Maometto, un uomo retto che non si può accusare di nessuna cattiva intenzione. La preferenza piena di amor proprio, che egli fa di se stesso nei confronti del Cristo, verrà giustificata da quest'uomo con un ragionamento di questo genere: «Il Cristo è stato il riformatore dell'umanità, predicando e manifestando il bene morale nella sua vita, io invece sono chiamato ad essere il benefattore di questa umanità, in parte emendata e in parte incorreggibile. Darò a tutti gli uomini ciò che è loro necessario. Il Cristo, come moralista ha diviso gli uomini secondo il bene e il male, mentre io li unirò coi benefici che sono ugualmente necessari ai buoni e ai cattivi. Sarò il vero rappresentante di quel Dio che fa sorgere il suo sole e per i buoni e per i cattivi e distribuisce la pioggia sui giusti e sugli ingiusti. Il Cristo ha portato la spada, io porterò la pace. Egli ha minacciato alla terra il terribile ultimo giudizio. Però l'ultimo giudice sarò io e il mio giudizio non sarà solo un giudizio di giustizia, ma anche un giudizio di clemenza. Ci sarà anche la giustizia nel mio giudizio, ma non una giustizia compensatrice, bensì una giustizia distributiva. Opererò una distinzione fra tutti e a ciascuno darò ciò che gli è necessario»».

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 a 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. Kenosis "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

del divino alla limitatezza umana, come l'intento occidentale romano lo propone ¹. Siamo diametralmente agli antipodi delle polemiche 'occidentali' sulla kenosis, come la troviamo tuttora illustrata negli anni '90 ². Emblematico appare il riferimento appena menzionato –nella nota

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».

¹ A. J. Maas, *Kenosis*, (Transcribed by Richard R. Pettys, Jr.), in AA. VV., *The Catholic Encyclopedia*, Volume VIII (online edition) in «Internet» 2004, <http://www.newadvent.org/cathen/08617a.htm>: «Catholic teaching. According to Catholic theology, the abasement of the Word consists in the assumption of humanity and the simultaneous occultation of the Divinity. Christ's abasement is seen first in His subjecting Himself to the laws of human birth and growth and to the lowliness of fallen human nature. His likeness, in His abasement, to the fallen nature does not compromise the actual loss of justice and sanctity, but only the pains and penalties attached to the loss. These fall partly on the body, partly on the soul, and consist in liability to suffering from internal and external causes. As to the body, Christ's dignity excludes some bodily pains and states. God's all-preserving power inhabiting the body of Jesus did not allow any corruption; it also prevented disease or the beginning of corruption. Christ's holiness was not compatible with decomposition after death, which is the image of the destroying power of sin. In fact, Christ had the right to be free from all bodily pain, and His human will had the power to remove or suspend the action of the causes of pain. But He freely subjected Himself to most of the pains resulting from bodily exertion and adverse external influences, e.g. fatigue, hunger, wounds, etc. As these pains had their sufficient reason in the nature of Christ's body, they were natural to Him. Christ retained in Him also the weaknesses of the soul, the passions of His rational and sensitive appetites, but with the following restrictions: (a) Inordinate and sinful motions are incompatible with Christ's holiness. Only morally blameless passions and affections, e.g. fear, sadness, the share of the soul in the sufferings of the body, were compatible with His Divinity and His spiritual perfection. (b) The origin, intensity, and duration of even these emotions were subject to Christ's free choice. Besides, He could prevent their disturbing the actions of His soul and His peace of mind. To complete His abasement, Christ was subject to His Mother and St. Joseph, to the laws of the State and the positive laws of God; He shared the hardships and privations of the poor and the lowly».

² Ch. Buntin, *THE EMPTY GOD. A Biblical and Theological Answer to the False Doctrine of Kenosis*, in «Internet» 1996, <http://www.bible.org/docs/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,

citata– dell'appartenenza divina come 'armi' nelle mani di Cristo per sconfiggere da 'poliziotto' i disordini umani. Per la voce ufficiale romana, la kenosis rimane una 'umiliazione umana' di Dio in Cristo ¹. L'abbassamento umano si compie a causa della situazione umana di frattura con Dio. Siamo nel pieno della conflittualità tra il divino e l'umano nella impostazione di ponente. Intanto, per certi autori russi recenti, la 'kenosis' appartient intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione ². Vi sono autori occidentali che hanno intuito il punto debole di una 'kenosis

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.)

¹ J. Ratzinger, *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*, in «Internet» 2005, <http://www.geocities.com/romcath1/DialogJudaism.html>: «But this very God who has become tangible is wholly mysterious. His self–chosen humiliation, his "kenosis," is a new form, as it were, of the cloud of mystery in which he hides and at the same time shows himself. (*) For what paradox could be greater than the very fact that God is vulnerable and can be killed? The Word that the incarnate and crucified Christ *is* always immeasurably transcends all human words. Consequently, God's kenosis is itself the place where the religions can come into contact without arrogant claims to domination. The Platonic Socrates underscores the connection between truth and defenselessness, truth and poverty, especially in the *Apology* and the *Crito*. Socrates is credible because in taking the part of "the god" he gets neither rank nor possession, but, on the contrary, is thrust into poverty and, finally, into the role of the accused. (**) Poverty is the truly divine form in which truth appears: in its poverty it can demand obedience without alienation».

(*) Cf. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma: Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (Freiburg, 1995), especially 84–96. / (**) Cf., for example, *Apologia* 31 c: "And indeed I believe that I can produce a sufficient witness to the fact that I speak the truth, and that is my poverty"; *Crito* 48 c–d.)

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 kénose ¹. "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 elle ². 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 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 suréternel, 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 coercion, 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 Bensusan: *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; Ehart: *Die chr. Dogmatik*, 1852; *Die Chr. Glaubenslehre*, 1861 Godet: *Comm. sur l'Evangile de saint Jean*, 11, 1877, Bonifas: *Hist. des dogmes*, II, 1886, Grétilat: *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

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 talvolta 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 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' ³. 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 ⁴. Occorrerà chiarire quale sarà stata la dimensione propria della

"modernisme" (voir, par exemple, la brochure polémique de S. H. Scott: *Anglocatholicism and Reunion*, 1923). La théologie kénotique mériterait indubitablement qu'on lui consacrer 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 supernaturalist 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 «Firmana. 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 "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?».

³ Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie*, 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"».

⁴ 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 handle -- 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 verzweifelnder, sterbender Mensch. Aber von diesem sa gen 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

'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.

L'APOFATISMO DELLA 'VERITÀ' NEI PARAMETRI CULTURALI UMANI E NELL'INCOGNITA DIVINA

Dal mistero alla rivelazione, da una impostazione della teologia come 'deduzione' che defluiscono dal dato rivelato si passa ad una esperienzialità vissuta o visione partecipativa al mistero ¹. Si modifica fundamentalmente l'angolatura sulla 'verità', al di là di ogni 'razionale' verità così cara all'occidente. Nelle tradizioni d'oriente, il dogma stesso ha un suo carattere prettamente apofatico ². L'antinomia è la metodologia per salvaguardare la verità del mistero ¹. La

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».

¹ 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 theology likewise tends toward a different conception of the nature of God's self-revelation. John Meyendorff acknowledges that Byzantine theology proposes a view of revelation that is substantially different from that in the West. In the West, theology is typically viewed as rational deductions from revealed premises or intellectual abstractions from cognitive propositions, while in the East theology and revelation are viewed much more experientially, as contemplation or vision. In this view, theologia and theoria (contemplation) are inseparable. In the Philokalia, for example, theology is a level of spiritual experience reached by only a precious few ascetics, not intellectual discourse. Rational deduction is not unimportant for the East, Meyendorff suggests, but it is clearly an inferior level of theology. Rather than separating reason and experience, theology and spirituality, cognition and mystery, Eastern theology joins the two realms together. The really important implication of this attitude concerns the very important notion of Truth, which is conceived, by the Byzantines, not as a concept which can be expressed adequately in words or developed rationally, but as God Himself --personally present and met in the Church in His very personal identity. Not Scripture, not conciliar definition, not theology can express Him fully; each can only point to some aspects of His existence, or exclude wrong interpretations of His beings or acts. No human language, however, is fully adequate to Truth itself, nor can it exhaust it ... This is the authentic message maintained most explicitly by the Byzantine "mystical" tradition of Maximus the Confessor, Symeon the New Theologian, and Gregory Palamas. [1] John Climacus (579 - 649) contrasts the experiential emphasis with a mere conceptual or linguistic view of God's revelation: "Do you imagine plain words can precisely or truly or appropriately describe the love of the Lord... and assurance of the heart? Do you imagine that talk of such matters will mean anything to someone who has never experienced them? If you think so, then you will be like a man who with words and examples tries to convey the sweetness of honey to people who have never tasted it. He talks uselessly. Indeed I would say he is simply prattling." [2] Similarly, Simeon the New Theologian (949-1022) objected strongly to theology that was little more than rational discourse. He urged a conscious awareness of the primacy of experience as confirmation of the power of the Holy Spirit. So too Gregory Palamas (1296-1359), who insisted that true theology is wedded to actual experience and not relegated solely to the intellect. Thus, in the Eastern conception of revelation, theological rationalism does not dissect truth, much less attempt to explain its every concept; instead, in Eastern thought theology and mystery walk hand in hand as the closest of friends. In the history of theology Byzantine Christianity is heir to the apophatic tradition, in which contemplation and vision, not intellection and analysis, characterize the theological task. In this apophatic orientation the mystery of God leads to mystical union with him».

((1) J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, 11; see also 9-13, 139-40; Calian, *Theology without Boundaries*, 51. / (2) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* (New York: Paulist, 1982), step 25, p. 218. see also Kallistos Ware's introduction to the text, 7-8.)

² A. Nichols, *Appendix: The Idea of Doctrinal Development in Eastern Orthodox Theology*, (from idem, *From Newman to Congar*), in «Internet» 2004, <http://www.christendom-awake.org/pages/anichols/fromnewman2.html>: « Dogma is seen in contemporary Orthodox thought as, first, doxology, and then, secondly, homology - the profession of the faith. Because of their doxological character, the dogmas are quite naturally affirmed in the course of the baptismal and eucharistic liturgies, as also in iconography. The Orthodox Church celebrates special feasts to commemorate the chief ecumenical councils, which she considers as a continuation of the event of Pentecost, when the Spirit came upon the apostles gathered together in prayer. As the Greek lay theologian Christos Yannaras has written: The latent, non-expressed, aim which animates the dogmas and theology of the ancient Church is spiritual. It is theological doxology. There are no dogmatic statements by the Church which could not become doxological hymns in praise of God; there are no Christian hymns which could not be accepted in some measure as a dogmatic comment on the Church's faith. These two aspects - cultus and dogma - are inseparably joined in the Orthodox tradition. . . [2] For his French counterpart Olivier Clement, a convert to Orthodoxy, dogma is the 'adoration of the human mind', an act of precise thinking, yet not about the mystery, but rather in it. [3] The formulation of dogmatic statements is seen by Orthodox writers as a theandric process, in which both God and man are involved. The Holy Spirit co-operates with human actors, as in the words of the 'apostolic council' in Acts 15, 'It has seemed good to the Holy Spirit and to us'. From an historical standpoint, the dogmas of the

ricerca slava orientale più originale si incentra sul riesame della presentazione della verità come 'entità superiore' che si impone alla presa di coscienza umana. Se Cristo è 'la Verità', senz'altro il modo di prospettare 'la verità' non sarà indifferente per l'approccio del mistero di Cristo: "Verità in persona". In occidente la 'verità' ricorda la venerazione del 'vereor'²: venerazione per una semi-divinità intoccabile dalla quale occorre non suscitare l'ira! Così la 'verità' giudica gli eventi quotidiani come 'verdictum' che la colloca fuori-al-di-sopra delle cose e degli esseri. Nata come 'timore religioso' essa diventerebbe 'verdictum' sulla religione, sostituendosi -nella sua sacrale inaccessibilità- alla divinità che si prevaleva del 'vereor' per offrire alle persone umane un accesso culturale verso il 'mondo divino'. Acquistando per se stessa un culto onnipotente, diventò un 'principio' al quale la divinità medesima doveva concettualmente sottomettersi. Questa verità è ben compatta, sagomata, configurata: in una parola 'catafatica'. Se, per una mente occidentale la 'verità' ha qualcosa in se di 'intoccabile' (irreformabile), cioè ci costringe alla massima attenzione di conformità, anzi al più profondo rispetto e persino alla indiscutibile venerazione. Tutto e tutti si devono piegare ed inchinare di fronte alla 'verità', sacralmente segregata (tabuizzata)... Suprema elevazione e supremo isolamento in un 'al di fuori' della esperienza di vita la 'verità' potrebbe persino ripetere lo splendido isolamento delle divinità lontane, segregate 'in alto' e vivendo della

ecumenical councils were shaped in a human attempt to overcome *aporiai* and dialectical contradictions. [4] But at the same time, the patristic Church affirmed that she was guided by the Holy Spirit, and, thanks to this guidance, would preserve her identity, and the continuity of her nature and belief, intact. The consensus of bishops, united during a council as bearers of the supreme authority of the Church, is a sign of the presence and operation of the Holy Spirit, while the consensus of the entire People of God, expressed in the reception of the dogmatic definitions by believing Christians as a whole certifies the theandric character of these dogmata».

(1. W. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959). / 2. C. Yannaras, 'Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis', *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), pp. 132-140; cf. N. A. Nissiotis, 'Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique', in «La Pensée orthodoxe» 12 (1966), pp. 125-134. / 3. O. Clément, 'Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion', in *One in Christ* 6 (1970), p. 102. / 4. S. Bulgakov, 'Na putiach dogmy (posle semi v selenskich soborov)' in *Put'* 9 (1933), pp. 3-35.)

¹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York 1978, p. 88: «These distinctions in God which are made by the theology of the Eastern Church do not in any way contradict its apophatic attitude in regard to revealed truth. On the contrary, these antinomial distinctions are dictated by a concern for safeguarding the mystery, while yet expressing the data of revelation in dogma. Thus, as we have seen in the doctrine of the Trinity, the distinction between the persons and the nature revealed a tendency to represent God as a 'monad and triad in one', with the consequence that the domination of the unity of the nature over the trinity of the hypostases was avoided, as was the elimination or minimizing of the primordial mystery of the identity-diversity. In the same way, the distinction between the essence and the energies is due to the antinomy between the unknowable and the knowable, the incommunicable and the communicable, with which both religious thought and the experience of divine things are ultimately faced. These real distinctions introduce no 'composition' into the divine being; they signify the mystery of God, who is absolutely one according to His nature, absolutely three according to His persons, sovereign and inaccessible Trinity, dwelling in the profusion of glory which is His uncreated light, His eternal Kingdom which all must enter who inherit the deified state of the age to come».

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 20-21 / 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, (*) 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 βορτή (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».

(*) 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 raspoložennyj 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.)

propria gloria. Non siamo lontani dal dubbio orientale sull'“idolo” concettuale di Dio come ‘verità’ razionalmente e perfettamente articolata nelle idee positivamente formulate come esaurientemente corrispondenti a ‘chi è Dio’ nel Suo mistero (cfr infra). In latino o nelle parole derivate, sembra che si esca dalla dinamica del tempo in una affermazione assoluta. La ‘verità’ distrugge il percorso della ‘storia’ (come lo suggerisce Ricoeur, nella sua analisi di questo aspetto del pensiero d’occidente) ¹. La ‘veritas’ del ‘vereor’, fino al ‘var’ arcaico suggerisce questa ‘venerazione’ rituale per una divinità minacciosa ed intangibile, eventualmente capricciosa (Wahrheit, vérité o verdad, prolungano questo contesto mentale), sempre in agguato per denunciare e punire ogni ‘errore’ ². 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 ³. La verità è una questione di ‘percorso’. Il termine ebraico (emet)

¹ P. Ricoeur *History and Truth*, New York 1998, in «Internet» 2004, <http://nupress.northwestern.edu/title.cfm?ISBN=0-8101-0598-5>: «In this volume, Paul Ricoeur investigates the antinomy between history and truth, or between historicity and meaning. He argues that history has meaning insofar as it approaches universality and system, but has no meaning insofar as this universality violates the singularity of individuals' lives. Imposing unity upon truth, or unifying the diversity of knowledge and opinion, creates a singular and universal history but destroys historicity and subjectivity. Allowing for singularities in history promotes a multiplicity of truths over a single, unique truth, and thereby annihilates system».)

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 17-18 / pp. 51-52: «Il termine russo istina viene fatto risalire dai linguisti al verbo “essere” (*est*) e quindi racchiuderebbe il significato di realtà assoluta: istina è “l’ente”, “l’essente”, ciò che veramente esiste, τὸ ὄντως ὄν, ovvero τὸ ὄντως ὄν, a differenza di ciò che pare, che non è reale, che soltanto succede. Con il termine istina il russo designa il momento ontologico di questa idea perciò esso significa l’identità assoluta e quindi l’uguaglianza a se stesso, la precisione, la genuinità. *Istyj, istinnyi, istovyi* sono tutti derivati da un solo ceppo etimologico. Anche la filosofia scolastica non era aliena da questa comprensione ontologica della “verità” (istina). Per esempio il semitista Giovanni Gratidei (+ 1341) sottolinea spesso che non bisogna intendere la “verità” come un’adeguazione o un assenso che l’atto conoscitivo attribuisce alla cosa, ma come un’adeguazione della cosa stessa alla propria esistenza esterna: “Formalmente la verità (istina) è l’adeguazione o concordanza della cosa stessa, in quanto pensata, a se stessa nella sua natura “esteriore”” ¹. Volgiamoci ora all’etimologia. *Ist-in-a, ist-in-yj*, = istovina (cfr. il lettone *ist-s, ist-en-s*) è connessa con *est*’ (infinito del verbo “essere”), *est-e-stv-o* (l’essere, la cosa che è). Si può confrontarla con il polacco *istot-a* (una cosa esistente), *istot-nie* (realmente), *istniec* (esistere realmente) ². Anche altri vedono così l’etimologia di istina. Secondo V. I. Dal’ ³, per esempio, *istina* “è tutto ciò che è vero, genuino, esatto, giusto, ciò che è. Tutto ciò che è istina”. E si domanda: “Non è forse lo stesso *est*’, *estina*, *istina*?”. Di pari avviso sono Miklosich ⁴, Mikuckij ⁵ e il nostro vecchio linguista T. Simkevic ⁶. Quindi è comprensibile che tra gli altri significati della parola *istyj* si trovi anche quello di “molto simile”. Secondo la vecchia spiegazione di un certo A. Fomin, mercante, *istyj* significa “simile, esatto”, talché l’antico detto: “*istyj so otca*” (è tutto suo padre) viene spiegato da lui come “esattamente simile a suo padre” ⁷».

(¹ “Ego autem dico, quod... potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad seipsum in sua reali existentia extra..., sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra” (*Commentaria Gratidei Esculiani ordims praedicatorum in totam artem Peterem Aristotilem* [sic], Venezia 1493, 1, dist. 19, q. 1, f. CXXVII r. B., cit. in C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, Lipsia 1867, pp. 318, 691). / ² N.V. Gorskav, *Sravnitel’ny; etimologičeski; slovar’ russkago jazyka*, Tiflis 1896, p. 124. / ³ V.I. Dal’, *Tolkovyj slovar’ živogo velikorusskago jazyka*, ed. 3, a cura di I.A. Bodouin de-Courtenet, vol. II, Pietroburgo-Mosca 1904, col. 140. / ⁴ F. Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Vienna 1886, p. 105. / ⁵ S.P. Mikuckij, *Materialy dlja kornevojo i ob’jasnitel’nago slovarja Russkago jazyka i vsech slavjanskich narečij*, quad. 1, Varsavia 1880, p. 47/13. / ⁶ Simkevič, *Korneslov russkago jazyka, srarnennago so vsemi glasneisimi slavjanskimi narečijami i s dvadcat’ju cetyr-mja inostrannymi jazykami*, parte 1, Pietroburgo 1842, p. 91. / ⁷ A. Fomin (mercante di Archangelogorod), *Rospis’ slov i recenij, iz ostatiov drernjago rossiiskago jazyka v Dvinskoi strane sobrannyh i po nynesnemu ohrzovaniju iz’jasnennyh*, in “Novyja Ezemesiacnyja Socinenija”, XI, maggio 1787, pp. 83-84; ristampato in “Živaja Starina”, vol. III, 1900, p. 448. Cfr. anche Miklosich cit., p. 105 (*jes, ist, istov, istorn. qui verus est, verus*).)

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 18-19 / pp. 56-57: « Il termine ¹ *’emèt*, nella pronuncia dialettale *emes* (verità), proviene dalla radice √’MN. Il verbo *’aman* che ne deriva significa propriamente “puntellò, sostenne”. Questo significato è illustrato ancor più chiaramente dai termini architettonici della medesima radice, come *’omnäh* (colonna), *’imôn* (costruttore, maestro), e in parte dal termine *’omën*, (pedagogo, cioè il costruttore dell’anima del fanciullo). Inoltre il significato medio intransitivo del verbo *’aman* (fu sostenuto, fu puntellato) serve da punto di partenza per tutta una serie di derivati più lontani come “fu solido, fermo” (in quanto puntellato, sostenuto) e quindi “fu incrollabile”, cioè persona su cui ci si poteva appoggiare senza pericolo, e infine “fedele”. Da qui proviene anche (che la parola *’amën*, che significa “la mia parola è salda”, “in verità”, “certamente”, “così deve essere”, “fiat”, “così sia” e serve come formula per rafforzare un’alleanza o un giuramento o come conclusione di una dossologia o di una preghiera. Il senso della parola amen appare chiaro dalla frase: “Ecco quello che dice l’Amen, il testimone fedele e verace” (Apoc. 3, 14), oppure dallo *’elohè ’amen* (Is. 65,16), che è il Dio al quale bisogna fare affidamento. Allora si capisce tutto il complesso di significati del termine *’emèt* (invece di *’emënet*). I suoi significati più immediati sono “saldezza, solidità, durata e quindi sicurezza”. Inoltre, fede-fedeltà, grazie alla quale chi è costante mantiene e assolve la promessa (in tedesco Treue e Glaube). Quest’ultimo significato poi si collega a quello di “onestà, integrità dell’anima”. *’Emèt*, quale caratteristica del giudice o della sentenza, significa perciò “giustizia, verità”; quale qualità della vita interiore, viene contrapposta alla finzione e significa

ricorda questa prevalente 'fedeltà' dell'assistenza viva in un processo al quale si dà pieno sostegno¹. In greco, pure, siamo immersi nel contesto del 'tempo' in quanto alla verità. Alètèia evoca l'uscita dall'oblio, ciò che si fa indimenticabile attraverso il tempo². La parola russa (istina) include l'antico 'es' indoeuropeo che esprime il soffio creatore proiettato verso la sua pienezza di compimento³. E quale sarebbe questa 'pienezza' che sorge dall' 'est'? Sembra proprio che sia

"sincerità", soprattutto nel venerare Dio. Infine 'emèt corrisponde al nostro termine istina (verità) in quanto si oppone alla menzogna, come vediamo nei passi biblici Gen. 42, 16. Deut. 26, 20 2 Sam. 7, 28- 1 Re 10, 6- Sal. 15 2- ecc.».

¹ G. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, ed. 2, vol. I, 1, Lipsia 1829, pp. 113-114, 114-118; W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in collaborazione con A. Socin e H. Zimmern, rielaborato da F. Buhl., ed. 12, Lipsia 1895, Per i dettagli sull'uso della parola amen nelle iscrizioni e nei papiri e sulla sigla misteriosa צΘ cfr. l'articolo *Amen* di F. CABROL in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié par le R.P. dom F. Cabrol*, vol. I, 1, Parigi 1907 coll. 1554-1573. Alla colonna 1573 si trovano anche le indicazioni bibliografiche. Secondo L. Ginsberg, la parola amen è forse la più diffusa nell'umanità, perché appartiene agli ebrei, ai cristiani e ai musulmani (ivi, col. 1554). La sigla צΘ non è altro che il numero 99, cioè il numero della parola "אמן", o *amen*. Infatti (ivi, coll. 1571-1572): 1+40+8+50=99 La parola amen adoperata come affermazione di un contenuto noto e appena enunciato indica fede nella forza della parola, nella creatività per mezzo della parola, nella realtà della parola. Un significato analogo mostrano le formule conclusive degli incantesimi, con la sola differenza che qui l'indicibilità della creatività verbale viene caratterizzata con figure e numerose parole. Ecco alcuni esempi di questo amen degli incantesimi "La mia parola è forte! - La mia parola durerà nei secoli! - Che le mie parole siano forti e aderenti, più dure della pietra, più agglutinanti della colla e del mastice, più salate del sale, più affilate di una spada, più forti di un pugnale; ciò che ho inteso avvenga! - Questa parola è affermazione e conferma; essa afferma e conferma e conclude... e nulla, né l'aria, né il temporale, né l'acqua potranno disfarla. - Per queste mie parole le labbra e i denti saranno una serratura, la mia lingua la chiave, e butterò la chiave nel mare e la serratura resterà in bocca. - Di queste mie parole la chiave vada nelle altezze del cielo e la serratura nella profondità del mare, nel pesce-balena, e nessuno catturerà questo pe sce né aprirà la serratura- ma se qualcuno catturerà il pesce e aprirà la serratura, sia come un albero incenerito dal fulmine", ecc. (A. Afanasev, *Poeti eskija vozzrenija slavjan na prirodu*, vol. I, Mosca 1865, pp. 420-423). Ricerche più dettagliate e che si completano a vicenda sugli incantesimi, in L.N. Majkov, *Velikorusskija zaklinanija* (Sbornik), in *Zapiski I per. russ. geograf. obščestva po opredeleniju etnografii*, vol. II, Pietroburgo 1869; A.V. Vetuchov, *Zagovory, zaklinanija, óbregi i drugie vidynarodnago vračevanija osnovannye ha vere v silu slova (Iz istorii mysli)*, I-II, Varsavia 1907, pp. 522 + VII; contiene un ampio indice bibliografico, da completare, sugli incantesimi.

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 22 / p. 57: «Concludendo: per gli Ebrei la verità (istina) è effettivamente (la parola fedele, fedeltà, promessa fidata, siccome poi è vano fidarsi (dei principi, dei figli degli uomini), soltanto la Parola di Dio è la vera parola fidata: la verità è la promessa sicura di Dio, assicurata dalla fedeltà e dalla immutabilità del Signore. La verità, quindi, per gli Ebrei non è un concetto ontologico, come per gli Slavi, né un concetto gnoseologico, come per i Greci, né un concetto giuridico, come per i Romani; è piuttosto un concetto storico, o storico-sacrale, teocratico. Le quattro sfumature nel concetto di verità si possono accoppiare così: il russo *istina* e l'ebraico *'emèt* si riferiscono in prevalenza al contenuto divino della verità, mentre il greco *ἀλήθεια* e il latino *veritas* alla forma umana della stessa. D'altronde i termini russo e greco hanno un carattere filosofico, quelli latino ed ebraico un carattere sociologico: per i Greci e i Russi la verità ha un rapporto immediato con il singolo, per i Romani e gli Ebrei è mediata dalla società».

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 17-18 / p. 53: «Gli antichi Greci sottolineavano nel concetto di verità un aspetto completamente diverso. Per essi la verità era *ἀλήθεια*. Il termine *ἀλήθεια* (nella forma ionica *ἀληθειή*) alla pari dei derivati *ἀληθής* (vero), *ἀληθεύω* (mi conformo a verità), ecc., è costituito dall'alfa privativa *ἀ* e da *λήθος* (nella forma dorica *λάθος*). Questa seconda parte proviene da *√ladho*, corradicale di *λάθω* (ionico *λήθω*) e *λανθάνω* (passo oltre, sfuggo, resto non notato, rimango ignoto); nel medio-passivo questo verbo equivale al latino *memoria labor* (vado perdendo dalla memoria, dimentico). Sono connessi a quest'ultima sfumatura della radice *λαθ*: *λήθη* (dorico *λάθα*), *λαθοσύνα*, *λημοσύνα*, *λήσις* (dimenticanza, tendenza a dimenticare), *ληθεδόνος* (che costringe a dimenti care), *λήθαργος* (che dimentica); donde *λήθαργος* (letargo, *Schlafsucht*), come volontà di immergersi nello stato di dimenticanza e incoscienza, e poi letargia, che è un sonno liturgico¹. L'antica concezione della morte come passaggio a un'esistenza umbratile, quasi a un oblio di se e all'incoscienza, e in ogni modo alla dimenticanza di ogni cosa terrena, trova la sua versione simbolica nelle ombre che bevono l'acqua del fiume sotterraneo dell'oblio, il Lete. Le immagini plastiche dell'acqua del Lete (τό Λήθης ὕδωρ), come le espressioni: *λήθην ἔχειν* (nella dimenticanza), *μετά λήθης* (essere dimentico), *ἐν λήθῃ τινός εἶναι* (dimenticare qualcosa), *λήθην τινός ποιείσθαι* (cedere qualcosa all'oblio), *λημοσύνακ θέσθαι* (far dimenticare), *λήσις ἴσκειν τι* (dimenticare qualcosa), ecc., chiaramente dimostrano che per la concezione greca la dimenticanza non era semplicemente un'assenza di memoria, ma un particolare atto di eliminazione di parte della coscienza, uno spegnere nella coscienza quella parte di realtà che si dimentica; in altre parole, non era un non avere memoria ma piuttosto un dimenticare a forza».

¹ W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, pp. 181 e 14; Boisacq cit., fasc. 1, p. 43; H. Cremer, *Biblich-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, ed. 8, Gotha 1895, pp. 109 ss.; R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24. Juni 1905*, Jena 1905. Il suo tema è: (Was die Wahrheit war für die Griechen?)(, p. 24; cfr. soprattutto i paragrafi 8 e 15.)

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 16 / 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 'es, in sanscrito *as* (*asmi*, sono; *asti*, è); la prima persona *esm'* (nel paleoslavo *esm*) si ritrova nel greco *εἰμι* (*εἶμι*), nel latino (*esum*, *est*, nel tedesco *ist*, nel sanscrito *asmi*, *asti*, ecc. Ma secondo accenni conservati nel sanscrito, questo 'es 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

quell"es" – "as", che non evoca soltanto l'essere delle cose e degli esseri 'che ci sono', ma –anzi– il 'respiro' che li muove ¹. Questo respiro attraversa tutte le lingue e tutti i linguaggi derivati (fino a quelli così specializzati e perfino nel proprio settore artificiale da aver perso ogni ricordo di quel respiro!). Il 'respiro' collega tutte le 'parole' eventualmente isolabili. Il 'respiro' anima le possibilità vocali (le 26/28/32 possibilità alfabetiche) che sono i dati uguali e basilari di ogni lingua e linguaggio, anche più diversificato l'uno dall'altro e tra di loro –veri 'strumenti di massa in quanto tutti vi sono sottoposti e tutte le lingue li adoperano obbligatoriamente). La verità proietta 'l'insiemizzazione' della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione). La verità è una "sobornost" (togetherness, insiemità...) dalle sorgenti più profonde della nostra esperienze. In tal senso essa costituisce un simbolo d'eternità ². La verità è una spirale di convergenze degli estremi

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 *-es* 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*, Gottingen 1892, p. 85, E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Parigi 1909, pp. 225–227; Gorjaev, cit., p. 104.)

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 16–17 / pp. 52–53: «La radice *as* (respiro) significa un'esistenza regolare continua, mentre la radice *bhu* forma il russo *byt'* (essere), *fui* (latino), *bin* (tedesco), *φύω*, ecc., e significa (un divenire (ein Werden) ¹). E. Renan, rilevando il nesso dei concetti *respirare* ed esistere, fornisce un parallelo tratto dalle lingue semitiche: il verbo ebraico *h·j·h* (succedere, spuntare, essere), e *h·w·h* (respirare, vivere, essere), e vi scorge due onomatopee della respirazione ². Le due radici *es* e *bhu*, si completano a vicenda: la prima è usata esclusivamente nelle forme durative, derivata dal tempo presente, mentre la seconda è usata soprattutto nelle forme verbali che, come l'aoristo e il perfetto, significano un divenire iniziato o completato ³. Torniamo al concetto di *istina* nell'accezione russa. Possiamo dire che *istina* (è l'esistenza perdurante, l'essere vivente, vivo, respirante, cioè dotato della condizione essenziale di vita e di esistenza). Il popolo russo intende *istina* come un essere soprattutto vivo, e non è difficile naturalmente rilevare che questa accezione della verità (*istina*) costituisce proprio la caratteristica speciale e autonoma della filosofia russa ⁴».

(¹ Curtius cit., pp. 378–379, n. 564; cfr. anche D.N. Ovsjannikov Kulikovskij, *Očerki nauki o jazyke*, in «Russkaja mysl'», 1896, t. XII, sez. 2, p. 21. / ² E. Renan, *L'origine du langage*, ed. 4, p. 129. Già a suo tempo G. Gesenius (*Thesaurus philologicus litiguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, 2 voll., Lipsia 1835, pp. 370, 372–375, 362–363) aveva fornito la stessa spiegazione. Egli suppone che i suoni iniziali dei verbi *h·w·w·l·e* e *h·b·l*, cioè *hab*, *haw*, 'aw, *hab*, 'ab conreggano un'onomatopea del respiro e perciò sia possibile stabilire un parallelismo tra le radici semitiche e certe radici indoeuropee (per i particolari cfr. ivi, p. 303). Da notare che questa radice del respiro (dychanie) riceve anche il significato di sospiro (vozdychanie), desiderio e amore. / ³ Curtius cit., p. 379. / ⁴ Riguardo a questo carattere comune della filosofia russa cfr.: I.V. Kireevskij, *Opera omnia*, a cura di M. Gersenson, Put', Mosca 1911, A. Vvedenskij, *O zadacach sovremennoj filosofii, v sviazi s voprosom o vozmozhnosti i napravlenii filosofii samobytno-russkoj*, in "Vopr. filos. i psich.", XX, pp. 125–157; V.F. Ern, *Ne-to o Logose, russkoj filosofii i nau·nosti*, in «Bor'ba za Logos», Mosca 1911 pp. 72–119. Il primo a parlare della possibilità e necessità di una filosofia originaria in Russia fu probabilmente V.N. Karpov in *Vvedenie v filosofiju* (1840, pp. 117–120). Per convincersi dell'ontologismo radicale e, in maggioranza, teistico della filosofia russa basti ricordare i nomi di G.S. Skorovoda, M.M. Speranskij, N. I. Feodorv, V. Solov'ev, archimandrita Serapion Maškin, S.N. Trubeckoj, A. A. Kozlov, I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, J.F. Samarin, protoiereo F. A. Golubinskij, V.D. Kudravec, arcivescovo Innokentij Borisov, S. S. Gogockij, O.M. Novickij, V.N. Karpov, L.N. Tolstoj, P. D. Jurkevi· arcivescovo Nikanor, N.N. Strachov, ecc. Sulla base di questo conto logismo nasce nei pensatori russi l'inclinazione a realizzare le proprie idee, la sete di realizzare la suprema giustizia-verità (pravda). Hanno rilevato questo tratto caratteristico anche persone estremamente insensibili all'ispirazione religiosa della nostra filosofia; così, secondo I. Me·nikov, il trapianto delle idee occidentali sul suolo russo avviene con un'inevitabile sfumatura soggettiva e "si esprime principalmente nella tendenza a portare nella pratica i principi teorici", in "Vestnik Evropy", settembre 1891, p. 928). Tra le opere di carattere generale sulla filosofia russa ricorderemo: archimandrita Gavriil, *Istoria filosofii*, Kazan 1839, t. 6; Überweg-Heinze, *Istoria novoj filosofii* (trad. di J. Kolubovskij) Pietroburgo 1890; A.I. Vvedenskij, *Filosofskie o·erki*, Pietroburgo 1901, *Sud'ba russkoj filosofii*, in «Vopr. filos. i psich.», XLII E. Bobrov, *Filosofija v Rossii. Materialy, izsledovanija i zametki*, Kazan' 1900, J.N. Kolubovskij, *Materialy dlia istorii filosofii v Rossii*, in «Vopr. filos. i psich.», II, IV, V, VI, V11, VIII, XLIV M.(M.) Filippov, *Sud'ba russkoj filosofii*, in «Russkoe Bogatstvo» gennaio 1894; V.V. Rozanov, *Zametki o vazneisich tecenijach russkoj filosofskoj mysli v sviazi c našej perevodnoj literaturoj po filosofii*, in «Vopr. filos. i psich.», III, pp. 1–36; *Priroda i istorija*, ed. 2, Pietroburgo 1902; Ossip-Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, ed. 2, Bibl. de phil. cont., Parigi 1905, A.V. Danilovskij, *Istoriya prepodavanija filosofskich nauk v duchovno-u·ebnyh zavedenijach Rossii*, 1912 (manoscritto che si conserva nell'archivio dell'Accademia teologica di Mosca); E.I. Radlov, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. II, 1890, *Očerk istorii russkoj filosofii*, in «Obscaja istorija filosofii», vol. II, Pietroburgo 1912.)

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 145 / pp. 192–193: «Per rispondere alla questione della struttura logica della verità, bisogna ricordare che la verità è verità intorno alla Verità e basta, cioè che è in una qualche corrispondenza con la Verità. La forma della verità è in grado di contenere il proprio contenuto (che è la verità) soltanto quando in qualche modo, almeno simbolicamente, ha in sé qualcosa che

opposti ¹. La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ². Come potrà essere –allora– la verità una 'condanna'? Il 'fuoco' della verità è l'amore ³... Il tempo 'puntualizza' i momenti della verità, lo spazio 'socializza' la verità in particelle ⁴... Se la verità è una via verso la pienezza, la collaborazione (o sinergia) tra Dio e l'umanità è ben concepibile. Pertanto, si dirà che la verità non sarà isolante e segregante, ma totalizzante e 'insiemicante' ⁵. Un 'errore' non è prevalentemente una mancanza formale o 'offesa' alla correttezza della 'venerazione' o del rispetto del 'vero', o 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. Dalla 'verità'

proviene dalla Verità. In altre parole, la verità deve necessariamente essere l'emblema di una qualche proprietà fondamentale della Verità, e, infine, esistendo hic et nunc deve essere simbolo dell'eternità».

¹ Cfr P. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78–79.

² Cfr P. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 146–147 / p. 194.

³ Cfr P. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 395 / pp. 460–461.

⁴ Cfr P. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 143 / p. 191.

⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 15 / p. 51: «Che cosa intendo con il termine "verità"? In ogni caso qualcosa di completo, che comprende in sé tutto e che perciò il termine esprime solo condizionalmente, parzialmente, simbolicamente. La verità, dice un filosofo ¹, è "l'essere unitario totale". Ma allora il termine "verità" (истина) non è adeguato al suo contenuto e per scoprirne il significato, tanto da poter orientare in partenza le nostre ricerche, bisogna esaminare i vari aspetti di questo concetto nelle varie lingue e osservare i molteplici lati che nei diversi popoli sono stati messi in rilievo e fissati in involucri etimologici».

¹ V.S. Solov'ëv, *Kritika otvlečënych načal*, 1878–1880, *Opera omnia*, vol. II, Pietroburgo, p. 282. «Alla questione: che cos'è la verità?, rispondiamo: 1) la verità è essere, ossia ciò che è, ma noi diciamo "è" di molte cose e molte cose non possono per sé essere la verità... L'essere 2) come verità è uno... L'uno come verità non può avere il molto fuori di sé, cioè non può essere un'unità puramente negativa ma deve essere un'unità positiva, cioè deve avere il molto non fuori di sé ma in sé, ossia essere l'unità dei molti siccome il molto contenuto nell'unità, o il molto nell'uno, è il tutto, ne consegue che l'uno positivo, o vero, è l'uno che contiene in sé il tutto, ossia l'esistente come unità di tutto. Così 3) ciò che veramente è, poiché allo stesso tempo è uno, è tutto, o più esattamente, contiene in sé tutto, ossia ciò che veramente è, è l'unitotale. In tal modo la definizione completa della verità è espressa in tre predicati: essente, uno, tutto... La verità è l'essere unitotale. Non possiamo pensare altrimenti la verità, se le sottraiamo uno di questi predicati, distmggiamo il concetto stesso di verità... Noi possiamo pensare la verità soltanto come essere unitotale e quando parliamo della verità parliamo proprio di questo... " (Ivi, pp. 281–282). "L'idea unitotale deve essere la definizione propria dell'essere uno centrale" (V. Solov'ëv, *Čtenie o Bogočelovečestve*, 1877–1881, lez. V, *Opera omnia*, vol. IIT, p. 64). "La verità sta evidentemente nel fatto che il principio divino... non è soltanto uno ma tutto, non è soltanto l'essere individuale ma l'essere tuttoabbracciante, non solo l'essente ma l'essenza" (Ivi, p. 67). "L'essere come tale, o principio primo assoluto, è ciò che ha in sé la forza positiva dell'essere, e siccome chi possiede è prima o sopra il posseduto, il principio primo assoluto deve essere chiamato più precisamente superesistente, o addirittura superpotente. È evidente che questo principio primo è per sé assolutamente unico; esso non può costituire né una moltitudine particolare, né una universalità individuale..." (V. Solov'ëv, *Filosofskija načala cel'nago znanija*, 1877, III, *Opera omnia*, vol. I, p. 307). "Etimologicamente l'assoluto (da ahsolvere) significa: a) il distaccato da qualcosa, il liberato, b) il compiuto, il completo, il pieno, l'integro... Nel primo significato esso viene definito... come libero da tutto, come assolutamente uno, nel secondo significato viene definito... come possedente il tutto... Ambedue i significati definiscono insieme l'assoluto come èν και πᾶν" (Ivi IV, p. 318). "C'è unità e unità. C'è un'unità negativa, isolata e steriie, che si limita a escludere ogni molteplicità; essa è semplice negazione... te] può essere designata come unità cattiva. Ma esiste un'unità vera, che non si contrappone alla molteplicità, non la esclude, ma viceversa, nel pacifico possesso della superiorità che le è insita, domina sul suo contrario e lo sottomette alle sue leggi. L'unità cattiva è vuotezza e non essere; l'unità vera è l'essere uno che racchiude in sé il tutto. Quest'unità positiva e feconda si innalza al di sopra di ogni realtà limitata e molteplice, rimane costantemente ciò che è, e contiene in sé, definisce e manifesta le energie vive, le cause univoche e le qualità molteplici di tutto ciò che esiste. Il simbolo della fede cristiana si inizia con la professione di questa perfetta unità che produce e abbraccia tutto: in un solo (uno) Dio Padre onnipotente (πατοκράτορα)... La verità è unica e una nel senso che non ci possono essere due verità assolutamente indipendenti l'una dall'altra e tanto meno in contraddizione l'una con l'altra. Proprio in forza di questa unità, l'unica verità esistente, non ammettendo in se stessa alcuna limitazione, arbitrio ed esclusività, non può essere parziale e unilaterale, e quindi deve includere in un sistema logico i fondamenti di tutto ciò che esiste, deve bastare a spiegare tutto" (V. Solov'ëv, *Rossija i Vselenskaja Cerkov'*, Put', Mosca 1911, I, III, c. I, pp. 303–305). Questi passi, presi quasi a caso dalle varie opere di V. Solov'ëv, mostrano quanto fosse in lui saldo il concetto di verità come "essere unitotale" è indubbio che la maggior parte delle sue opere è dedicata proprio a dischiudere onnilateralmente il concetto dell'unitotalità. Ma noi, adoperando nel testo anche la definizione di Solov'ëv, dobbiamo precisare che la prendiamo formalmente, senza annettervi affatto l'interpretazione di Solov'ëv, lo dimostra nlta la nostra opera che, ispirandosi all'antinomicità, si oppone alla filosofia irenica di V. Solov'ëv. Il lettore può trovare una parziale indicazione bibliografica su V. Solov'ëv nella miscellanea Su V. Solov'ëv, Put', Mosca 1911. Per completamento e correzioni, cfr. la nota bibliografica in G.V. Florovskij, *Novyja knigi o Vladimire Solov'ëve*, in «Izvestija Odesskago Bibliograficeskago Obscestva», quad. 7, Odessa 1912. Ma queste aggiunte hanno a loro volta bisogno di completamento; vi manca per esempio l'opera: M. D'Herbigny, *Un Newman Russe, Vladimir Soloviev*, Parigi 1911, nella Bibliothèque Slave de Bruxelles, serie A. Alle pagine XIV–XVI c'è una bibliografia interessante per i Russi ma riguardante soprattutto le opere non russe su V. Solov'ëv.

così delineata, il profilo cristico può sorgere come la 'veritas' o come l' 'istina': un essere che incute venerando tremore o un soffio creativo di vita che si apre al compimento attraverso le incertezze del cammino umano. Il 'verdictum' di chi non si conforma alle esigenze di questo essere sarà senz'altro l'esclusione e l'espulsione lontano dal cerchio di coloro che non hanno 'sbagliato'. Dall' 'istina', invece, Cristo è Colui che non esclude niente e nessuno. Egli 'attraversa' le varie contraddittorietà per arrivare all'esito del percorso di pienezza. Il suo 'contrario' non è il 'nemico' da eliminare. Si tratta piuttosto di incidenti di percorso, grazie ai quali l'itinerario si traccia. Cristo non è 'in concorrenza' con la svariata diversità e pluralità degli intuiti religiosi. Inutile dire quanto questa prospettiva si avvicini della chiave proposta sull' 'assoluto relazionale' (cfr supra) e quanto permetta di non chiudersi nella così detta 'universalità esclusiva o inclusiva'... L'approccio pseudo-etimologico e flessibilmente antropologico sulla parola 'verità' permettono delle sfumature che il dialogo inter-religioso potrà prendere in conto, tra oriente ed occidente, offrendo un terreno originale per un approfondimento dell'evocazione del mistero di Cristo.

L'ANTINOMIA TRA CIÒ CHE È INIZIALE E FINALE NEI TEMPI, TRA CIÒ CHE È PIÙ IMPORTANTE O SUPERIORE E L'ESSERE L'ULTIMO FRA GLI ESSERI ESISTENTI

Dal suo intuito apofatico, la teologia orientale prospetta i suoi intenti nella massima fedeltà alla priorità escatologica della rivelazione cristiana. Ciò che importa oggi va considerato nella luce dell'ultimo compimento. Occorrerà perciò tenere in debito conto la dimensione apofatica dell'escatologia. L'antinomia riguarda massimamente l'esito terminale del creato, però anche la sua sorgente d'inizio. L'escatologia orientale s'interessa molto al momento 'ultimo', ma anche al 'primo' momento: in assoluto esso sarebbe il 'nulla', o cioè l'appello divino al divenire nel tempo ¹. Nel 'primo' momento tutto è possibile ma esso non è 'superiore' a nessun altro momento consecutivo: unicità e serie nascente, ecco il paradosso ². Il riferimento antropologico appare subito. La persona umana è pure 'prima' nella creazione ³. Ma la 'pienezza' di personalizzazione ha due indirizzi maggiori nell'esperienza umana: quella 'maschile' e quella 'femminile' (aldilà di ogni stretta 'sessuale') ⁴: quella maschile nell'iniziativa che prospetta, quella femminile come umile fruttificazione del dono vitale. L'aldilà del 'primo', dell' "1" ci introduce nel mistero: nel numero iniziale si costituisce il 'simbolo' che lega la storicità radicale alla profondità non verificabile della vita ecclesiale ⁵. Come comprendere –in questo senso– l'intento cristologico sul «primo» (Cristo) in in seno all'umanità stessa, nell'ambito della prospettiva orientale? Parlare del 'primo' significa – forse– mettere avanti la priorità della 'persona', invece della 'natura', nella meditazione cristologica ⁶? Cosa significa "primo" nel senso pieno della simbolica della cifra "1" ⁷? L' "1" non è

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 142 / p. 45.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *“Kirche, Staat und Mensch”*, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente, zweiter Band, Genf 1937, S. 219 (citato cfr supra); S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schöpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen ausgestattet ist».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294

⁶ T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, p. 29: «De même dans la christologie, affirme V. Lossky, il faut prendre la personne pour point de départ, et non pas les deux natures, pour comprendre qui est le Christ. Parce que le Christ est le premier homme la même affirmation peut s'appliquer à toute personne. “La personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature”. Il n'existe pas en dehors de sa nature, qu'il “enhypostasie” mais qu'il dépasse sans cesse, “il l'ek-stasie en quelque sorte” ¹».

¹ O. Clément, *Aperçus sur la théologie de la personne*, Paris 1986, p. 307.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 126–127 / pp. 78–79: «“Le nombre est une catégorie rationnelle, réalisée dans le domaine de l'expérience pour distinguer les différents objets de celle-ci et leur relation. La numération est

tanto un 'numero' ma un 'iper-numero': un 'sovrappiù' o una specie di 'strana eccedenza'!... L'antinomia della cifra "uno" è contemporaneamente un simbolo della unicità al di là di una 'numerazione' e un simbolo che rende possibile la nascita di una "serie" (di un seguito, di una continuità). Anzi, "1" sembra diventare –in mezzo alla numerazione progressiva e sempre più complessa– il numero più piccolo, il quasi niente dell'inizio appena registrato. Con l'"1" tutto appare possibile nel protrarsi della numerazione ed esso non è superiore a nessun altro numero consecutivo. Tutto è possibile, niente è acquisito o posseduto... Si capisce già quanto sarà poco convincente presentare il 'primo' come 'superiorità' formale e definitiva nell'oggi... L'unicità e la serie nascente, ecco il paradosso del numero "1". L'aldilà dell'"1" ci introduce nel mistero stesso dove la numeralità perde la sua specificità di frammentazione: "1" in "3" e "3" in "1". Il numero "1" non è solo un segno di numerazione, ma ricapitola anticipativamente tutto ciò che potrà essere numerato, o addizionato, o moltiplicato, o sottratto partendo da esso. L'indissolubilità tra la numerazione storica e ciò che sfugge alla numerazione si annoda nel numero iniziale: si costituisce il 'simbolo' che lega la storicità radicale alla profondità non circoscritta. La 'durata' del tempo è frazionamento di momenti che si 'espellano' a vicenda nel susseguirsi, ma è anche continuità di insiemizzazione (del crearsi di un insieme al di là dei luoghi e dei momenti) ¹. Il susseguirsi degli eventi nella spazio-temporalità è 'legge' storica ². Ovviamente, tutto ciò va considerato dall'esperienza stessa della fede nella vita cristiana ecclesiale. Da questa antinomia si evocerà il vulnerabile 'primato' della Chiesa: allo stesso tempo riferimento all'indicibile (l'innumerabile) ed il concreto inserimento nella storia (nel databile-numerabile), nella inseparabilità 'organica' della Chiesa che 'prende corpo'. Esso rinvia all'innumerabile,

fondée sur une abstraction, ou sur une sorte de stylisation logique. Les objets de notre perception ou de notre connaissance, indépendamment de leur être concret et qualificatif, sont reçus en tant que semblables, en tant qu'unités, et c'est comme tel qu'ils sont reliés entre eux"... "Le nombre est simultanément division et union, c'est-à-dire corrélation; il est relatif par nature. On peut l'exprimer d'une autre façon: l'unité est déjà le fondement et le principe de tout nombre, c'est d'elle que procède la numération "... "Tout d'abord, l'unicité abstraite y est déjà établie, comme une similitude abstraite, illusoire et conventionnelle, similitude de ce qui est déjà concret et même unique par soi; ensuite, une unité, quand elle est posée, postule déjà d'autres unités, avec lesquelles elle est "connumérée". C'est pourquoi le nombre porte en lui la complexité et la relativité, sa nature relève du monde empirique des choses et n'atteint pas le domaine surempirique et divin"... "C'est avec une grande profondeur analytique (à la suite de Plotin d'ailleurs), que Saint Basile le Grand découvre cette nature relative de l'un en tant qu'unité, en indiquant à juste titre que l'un en tant que Divinité, en tant qu'être simple et non le complexe, n'est déjà plus un nombre. Il est un surnombre, ou plutôt ar il n'est plus du tout un nombre, car il n'est précédé et il n'est suivi de l'aucun autre nombre, corrélatif; il n'est soumis à aucune numération ni "connumération". Nous aurions pu dire que l'«un» est ici une définition non pas quantitative, mais qualitative, et qu'il est essentiellement synonyme d'Absolu. Il convient de remarquer en général que la notion de nombre, en tant que catégorie de l'entendement, que fonction de numération d'unités indifférentes, dans leur égalité abstraite ou leur similitude, n'épuise pas encore la nature du nombre, qui peut avoir une signification non seulement quantitative, mais encore qualitative. Dans ce cas, il exprime un type spécial ou une structure, une corrélation interne propre à l'objet considéré en tant qu'ensemble; il exprime sa qualification spécifique. Un tel nombre-idée concret, une telle couleur spéciale du monde étaient connus des Pythagoriciens, qui pourtant passaient nécessairement du monde empirique au domaine méta-empirique, à celui de la métaphysique. Par là, ils marquaient déjà la possibilité (que, cependant, la théologie orthodoxe n'a pas utilisée alors) d'une autre conception du nombre, plus propre à la Divinité que le nombre empirique; toutefois saint Basile postule déjà cette notion dans sa théorie de l'unité qui n'est pas un nombre. Si l'on entend le nombre en ce sens concret et qualitatif, il faut dire que la tri-unité divine est un nombre sui generis, absent de notre numération. Cette dernière ne connaît que trois et l'unité, elle ignore la tri-unité qui serait simultanément et trois et unité. Généralement, les théologiens rationalistes ne remarquent pas cette originalité du surnombre divin et ils adaptent discursivement à l'entendement humain le trinôme sacré, en le décomposant en trois et un: trois par rapport à l'hypostase, un par rapport à la nature. Cela est certes incorrect, car cela fausse le dogme même de la Sainte-Trinité. En réalité, la tri-unité pénètre également et la nature (tri-unité) et l'hypostase (tri-unité). Cependant, la raison humaine anthropomorphise inévitablement ce trinôme divin et le décompose intellectuellement, car elle n'est pas capable de le comprendre par son intuition. La pensée humaine est contrainte de s'arrêter successivement à l'unité puis à la trinité, ou inversement, tout en reconnaissant que cet et, cette succession, ne sont dus qu'à la limitation de notre conscience empirique qui compte des objets séparés. La catégorie de nombre, dans la pensée rationnelle, est également liée à la spatialité de notre perception (selon l'esthétique transcendantale de Kant), laquelle est déterminée par l'extra-position et l'impénétrabilité réciproque des objets, qui occupent une place donnée et sont, par conséquent, comptés comme la quantité des différentes unités dans l'espace plein et continu. Cependant, dans la Sainte Trinité, nous avons justement l'exemple de l'absence d'extra-position et d'impénétrabilité».

¹ Cfr. С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 151 / p. 52.

² Cfr. С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 350 / p. 318.

inadeguatezza di congiunzione dei due 'mondi' nella contraddittorietà: antinomia della Chiesa insiemabile tra innumerabile e databile-numerabile ¹. Si potrà così contestualizzare la questione del 'degrado' nel susseguirsi attraverso i 'tempi' della storia ecclesiale al di qua dell'evento ecclesiale nelle sue sorgenti ². Ritrovare la genuinità ecclesiale vorrà dire ritrovare la sua trasparenza iniziale oltre le contingenze storiche ³. Il dono complessivo dello Spirito è stato visto troppo spesso come una entità a se, al di sopra del cammino storico ⁴. La storia –però– è 'profezia' ⁵: la storia del passato è 'profezia all'indietro' ⁶. Questa 'profezia verso il passato' mette in moto l'intuito profetico verso il venturo ⁷. La profezia è creatività, con qualche parentela con la creatività poetica ⁸. I grandi profeti erano anche personalità notevoli: compenetrazione di previsione umana e di illuminazione divina ⁹. La figura di Giovanni evoca quell'enigmatico accenno evangelico, simbolo della universale profezia nell'organismo ecclesiale multipersonale di fronte al 'primato' di Pietro ¹⁰, nell'antinomia tra 'sacerdozio' e 'profezia' ¹¹. La pedagogia divina ci porta attraverso la

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger orthodoxe», 1969 n° 46–47, [traduzione di un estratto di *Невеста Агнца*, Париж 1945], p. 29.

² Cfr. N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messenger orthodoxe», 1964 n° 27–28, p. 33.

³ N. Afanas'ev, *Les canons et la conscience canonique*, in «Contacts», 1969 n° 66, pp. 116, 126; idem, *Le pouvoir de l'amour*, in «Le Messenger orthodoxe», 1967 n° 39, p. 3; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь святого Духа (La Chiesa dello Spirito Santo)*, Париж 1971, стр. 8, 185, 283.

⁴ N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, Paris 1969, p. 32; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь святого Духа (La Chiesa dello Spirito Santo)*, Париж 1971, стр. 90, 139–142, 283.

⁵ S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 45–46: «Geschichte ist wesensmäßig "Apokalypse" – die Offenbarung Gottes durch das Getöse der Ereignisse. Für jeden Menschen ist sein eigenes Leben solch eine Apokalypse, und gleicherweise birgt jede Epoche ihre eigene Enthüllung. Die Geschichte ruft uns zu einem prophetischen Verständnis, und wir müssen auf ihren Ruf durch prophetische Einsichten und Kühnheit antworten. Es gibt eine ungeschriebene, unautorisierte Offenbarung, die eben gerade in unseren Seelen aufsteigt, obwohl sie erst durch eine gewisse Prüfung muß, ehe sie von der Kirche anerkannt werden kann. Die Hauptfragen unserer Epoche betreffen Dinge des praktischen Christentums und der schöpferischen christlichen Bemühungen auf den Gebieten des sozialen und kulturellen Lebens. Die soziale Hauptfrage betrachtet uns wie eine Sphinx mit toten Augen und sagt: Enträtsel mich oder ich verschlinge dich! Die menschliche Gesellschaft, wie sie zur Zeit besteht, ist nicht nur eine Anhäufung von vereinzelt Individuen, sondern auch ein sozialer Körper, der ein tierisches Leben für sich selbst führt und von inneren Konflikten zerfleischt wird. Aber sie soll der Leib Christi und damit mit der Kirche identifiziert werden».

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 45 / p. 40.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 46 / p. 41.

⁸ N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 204.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Святые Пётр и Иоанн, два первоапостола*, Париж 1926, стр. 8–9, 13–14, 19, 20, 23, 26–27, 52–57, 60–61, 64–71, 74–81, 83–84, 86–87, 88–90; cfr. p. 90: «En outre une autre différence apparaît aussi entre les deux expressions du "premier apostolat". Le sacerdoce du type de succession existe tant dans l'Eglise de l'ancien que du nouveau testament. Au contraire, le ministère prophétique est unique et ne connaît pas une transmission par succession»; pp. 83–84: «ceci correspond aussi à la personnalité le Pierre, en effet, à lui appartient le primat presbyteral, l'autorité externe, tanis qu'à Jean, la Force de l'ascendant, l'autorité intérieure»; p. 79: «Dans le primat de Jean il y a une limite au primat de Pierre: il n'y a pas un primat, mais deux, deux "premiers-apôtres", ou, plus exactement, ce n'est qu'un seul primat, mais dans la bi-unité, complexe» (t.d.a.).

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / p. 423: «A questo aspetto eterno della vita della Chiesa corrisponde non uno sviluppo nel tempo e una creazione propria alla profezia, ma al contrario il sacerdozio che custodisce i decreti immutabili della Chiesa. È indispensabile distinguere ambedue questi aspetti, che sono propri dell'unica vita della Chiesa, nell'«eone degli "ultimi tempi"»; *ibidem*, p. 423: «Il dono della Profezia è altresì rivolto verso la contemporaneità. Ma questo è soltanto uno degli aspetti della pentecoste, corrispondente al dinamismo della vita della Chiesa che ha anche una sua statica. E per questa statica, nonostante il tempo o la storia, regnano l'eternità e la vita eterna in Dio, in Cristo e nello Spirito Santo. La via della Chiesa, vita sacramentale e di grazia, porta su di sé l'impronta dell'eternità immobile, del dato divino che deve essere custodito e non può essere aumentato; dato il suo carattere esaustivo. La Chiesa, quale incarnazione e discesa dello Spirito Santo, ha quindi due aspetti: vita eterna, e vita temporale e storica. Questa bi-unità corrisponde all'unione delle due nature: della divina e dell'umana, dell'increata e della creata, dell'eterna e di quella sottomessa al tempo, in Cristo; come corrisponde altresì alla bi-unità delle nature divina e umana nel ministero della pentecoste, nella divinizzazione dell'uomo, attraverso la discesa dello Spirito Santo»; *ibidem*, p. 437: «Al contrario, tendere unilateralmente all'audacia personale e alla profezia è distruggere l'ecclesialità, è provocare una frammentazione settaria (ciò avvenne nell'antica Chiesa e sussiste ancor oggi nel protestantesimo, che abusa, almeno nella sua auto-definizione in parole, della nozione di "profetismo" anti-gerarchico); *ibidem*, p. 420: «Il dono della profezia, quale dono generale della pentecoste comporta che, da quel momento, il cristiano faccia la storia in modo ispirato e profetico, ch'egli ne sia responsabile. La Pentecoste secondo questa interpretazione autentica, è consacrazione universale alla profezia, in vista della quale ciascuno riceve un dono particolare (nel Sacramento della confermazione: "sigillo dello Spirito Santo"); in questo senso, non vi sono nella Chiesa persone non dotate o provviste di un loro dono proprio. Questi doni possono essere differenti, ma lo spirito profetico resta inalterato in essi; poiché la profezia non è un dono o professione speciale, ma una particolare qualificazione di tutti i doni possibili»;

triplice dinamica mediativa: profezia, sacerdozio, gestione ¹. Il sacerdozio congiunge, la gestione amministra, la profezia corregge ². La profezia –in Mosè– è fonte di sacerdozio e –in Samuele– di regalità: in essa sorge il prioritario criterio della 'libertà d'iniziativa' ³. Esso è la «libertà di complementarità degli aspetti particolari nell'unità d'insieme» ⁴. La profezia si relaziona con le due altre dinamiche di vita, ispirandoli 'liberamente' ⁵. Poggiare solo sulla profezia come 'diritto di tutti' ci fa ricadere in un 'rapporto di forze' ⁶. La nascita ecclesiale è una nascita dalla Pentecoste: penetrazione profetica di Saggezza in tutta l'esperienza umana ⁷. L'universale profezia spinge la Chiesa verso il suo compimento oltre ogni ostacolo 'intra' ed 'extra' ⁸. L'unibilità di santità avrà due scogli 'dal di dentro' maggiormente insidiosi: il massimalismo gerarchico ed il massimalismo dogmatico–dottrinale ⁹. La scommessa profetica sorge dalla stessa Tradizione viva ¹⁰. La via ecumenica verso l'Unità è una via profetica –giovannea– che comincia dai limiti stessi delle esigenze gerarchiche ¹¹: essa è la via della divino–umanità nel suo compimento riconciliativo ¹². L'itinerario di questa scommessa è tragica nel suo svolgimento dalla dialettica tra ricerca teologica ed errore verso la pienezza inesauribile ¹³.

L'ANTINOMIA DEI 'TEMPI' NELLA VISIONE STORICA DELL'ESPERIENZA UMANA COME PASSAGGIO DALL'EPOPEA EROICA ALLA TRAGEDIA. IL PASSAGGIO DALL'APOCALITTICA ALL'ESCATOLOGIA

La via apofatica si rintraccia persino nella dinamica storica dei 'tempi' e dei 'spazi'. Il paradosso riguardo agli eventi e alle personalità 'più importanti' o 'più grandi', o più 'celebri', appare sommamente nella storia umana. Le prospettive dell'antinomia si possono cogliere anche ai vari livelli dell'espressività umana, persino nelle forme letterarie. Tra lo stile 'epico–eroico' e lo

ibidem, p. 421: «La diversità dei doni indica la multiformità delle ispirazioni profetiche; da essi si distingue nettamente, certo il ministero profetico nel senso stretto della parola, lo slancio creatore verso il futuro, la ricerca delle vie»; *ibidem*, p. 422: «Non esiste un sacramento speciale di ispirazione divina (che i cattolici vorrebbero vedere nel *charisma infallibilitatis* del papa quando parla *ex cathedra*). La profezia, o l'ispirazione che viene dato in risposta allo slancio dell'uomo, è un dono libero, accordato immediatamente dallo Spirito Santo; è il mistero diretto della pentecoste, che non è certo interrotto, né eliminato nella Chiesa dalla presenza di determinati sacramenti»; idem, *Una Sancta (Обоснование екуменизма)*, in «Путь», 1938–1939 n° 58, стр. p. 12: «la prophétie est la dynamique de la vie de l'Eglise, comme la hiérarchie en est la statique. Seulement l'union de l'un et de l'autre forme l'Una Sancta» (t.d.a).

¹ Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Еврейство и християнский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 155–156 / S. 587–588.

² Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Еврейство и християнский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 156 / S.588.

³ Cfr Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Еврейство и християнский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 156 / S.588.

⁴ Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Красота в природе*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Schönheit in der Natur*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, В. VII, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 44–45 / S. 132.

⁵ Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Еврейство и християнский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 163 / S. 597.

⁶ Cfr V. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Еврейство и християнский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 164 / S. 598.

⁷ Cfr С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 137, 139–141, 280, 282, 285–286, 316–317; cfr p. 282: «Dans l'idée d'unité comme Corps du Christ, «et également comme Temple de l'Esprit Saint», est impliqué une claire antinomie de l'un et du multiple, de l'identique et du différent, du christianisme et du non–christimisme, où la thèse et l'antithèse doivent avoir la même force. Entre les deux, il n'existe pas de synthèse logique ou statique, l'antinomie ne peut être dépassée que de manière dynamique par la réalisation même de la vie» (t.d.a).

⁹ S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 43: «Das bedeutet, dass, insofern Christus der neue Adam ist der in sich selbst das Ganze der Menschheit enthält, so auch der Papst als solcher den neuen Adam repräsentiert, als Repräsentant der ganze Menschheit innerhalb der Kirche. Aber es ist schwierig so eine Interpretation mit der Idee des Leibes der Kirche in Einklang zu bringen, der aus verschiedene Gliedern in ihrer Viel–Einheit besteht».

¹⁰ S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 26.

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Святые Пётр и Иоанн, два первоапостола*, Париж 1926, стр. 3–7.

¹² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 317.

¹³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви*, II, in «Путь», 1926 n° 1, стр. 51.

stile della 'tragedia', due modi di vivere la storia appaiono: la storia razionalmente costruita sulla celebrità epica e l'antinomia dal messaggio della sventura tragica. Nella tragedia, la persona diventa 'grande' attraverso la prova della crisi. La celebrità si scioglie nella illusorietà di paesaggi illusori dall'epopea. L'epopea rende l'individuo esternamente "celebre" tra gli altri nella numerazione dei momenti e dei luoghi, la tragedia apre la persona dal di dentro all'"illimitato"... Si è detto che Dostoevskij fu maestro di questa dimensione tragica nel profondo del 'sottosuolo umano'. Certuni affermano che ci porta 'agostinianamente' a Cristo, o, cioè, "per hominem Jesum ad Deum", o che egli sia stato –addirittura– istintivamente 'nestoriano' !!! Invece, egli ci fa vedere in modo diretto ed intuitivo –diciamo 'crisostomicamente'– Cristo, liberando Gesù da tutto ciò che il mito di una gloria o una superiorità umana potrebbe distogliere dall'attenzione per l'apertura verso Dio. Egli pone, chissà, la questione su ciò che va considerato umano in senso alquanto 'miope'. Non è l'aspetto umano, ripiegato su se stesso, che attira la sua attenzione come trampolino antitetico per l'apertura della fede, come si verificherebbe nello spirito agostiniano, ma la l'umano paradossale in quanto via verso Dio. Vi è qualcosa di 'apofatico' nelle incognite divine che Dostoevskij ci propone. Anzi, "Cristo–l'anti–eroe" sarà una via di purificazione degli 'attributi umani' che si potessero ascrivere a Gesù, per meglio farsi penetrare dalla sua 'diversità' divina. Se Tolstoj vuole un 'Regno di Dio sulla terra', che consiste nel 'non fare stupidaggini' (in senso sommamente 'catafatico'), Dostoevskij ci propone quel paradossale e 'trascendentale' Cristo della "leggenda del Grande Inquisitore" ²: messaggio riassuntivo della sua presa di coscienza cristiana ³.

³. Dostoevskij concentra non solo il pensiero di Kierkegaard e Nietzsche, ma va indietro fino a Isaaco il Siro e coglie i 'germi' della inculturazione russa ⁴. Egli è riuscito a capovolgere l'attenzione rivolta dagli slavi verso gli occidentali per suscitare l'interesse degli occidentali verso gli slavi orientali ⁵. Con questa sua 'diversità di Dio', il nostro autore ci propone una unibilità

¹ G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1980, p. 291: «Whereas Tolstoy cited with approval Coleridge's warning against those who love "Christianity better than truth," Dostoevskij asserted in his own name and through the mouths of his characters that, in the event of contradiction, Christ was infinitely more precious to him than either truth or reason. His imagination dwelt on the figure of the Son of God with such passionate scrutiny that it is possible to read a major portion of Dostoevskian fiction as a gloss on the New Testament. Dostoevsky's conception of Christ originates in the Augustinian injunction: "per hominem Christum tendis ad Deum Christum." But, like most artists, he was by instinct a Nestorian. He inclined to that powerful fifth-century heresy which distinguished the human from the divine Saviour. It was Christ the man whom he sought to envision and glorify. Unlike Tolstoy, Dostoevsky was ardently persuaded of Christ's divinity, but that divinity moved his soul and solicited his intelligence most forcefully through its human aspect».

² G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevsky*, London 1980, p. 341: «Much turns on our understanding of the Tolstoyan Christ. A Christ the "whole" of whose teaching consisted in "giving the Kingdom of God, that is peace, to man, and who enjoined human beings "not to commit stupidities," would in no manner have been intolerable to the Grand Inquisitor. The Dostoevskian Christ, whom the aged priest first threatens to burn and then banishes for ever, was precisely that enigmatic, paradoxical, and transcendent personage whom Tolstoy sought to remove from the new Christianity».

³ H. Troyat, *Dostoevsky*, Paris 1947, p. 557: «"La légende du grand inquisiteur", telle qu'Ivan la raconte à Aliocha, est le point culminant des *Frères Karamazov*, et, probablement, de toute l'oeuvre de Dostoevsky. Elle résume tout. Elle éclaire tout. Elle est bien le dernier mot de Dostoevsky».

⁴ G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevsky*, London 1980, p. 290: «Too often Dostoevsky has been seen as one of a small group of isolated visionaries such as Blake, Kierkegaard, and Nietzsche. But this is only one perspective. The Dostoevskian setting is richly historical. Significant elements in his world view derive from St. Isaac the Syrian, whose works lie at Smerdvakov's bedside during the latter's final meeting with Ivan Karamazov. Tiutchev's conception of Christ and of the Christ-bearing mission of the Russian people passed nearly unchanged through the Dostoevskian crucible. Without Nekrasov's poem *Vlas*, Dostoevsky might not have hit with such fine directness on his image of the "meek ones," the wandering beggars of blighted intelligence and sanctified spirit who whisper God's secrets across the land. Had Bakunin not declared: "God exists -- and man is a slave; if man is free -- God does not exist," the dialectic of Kirillov in *The Possessed* might well have been less trenchant. Wherever we inquire into the principal themes of Dostoevskian metaphysics, the variety and explicitness of their origins become manifest; the indictment against God pronounced by Ivan Karamazov deepens and ennobles a page in Belinsky; Danilevsky's *Russia and Europe* inspired the novelist's beliefs in the messianic and theocratic role of the czar and suggested to him the spiritual meaning of the reconquered Byzantium; an essay by Strakhov gave him the terrifying notion that experience may be cyclical and ever-recurrent. This is not to question the originality of Dostoevsky's genius; it is to affirm that some awareness of the Orthodox and national background is indispensable for any serious reading of his novels».

⁵ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 38: «Dostoevski was the first to reverse the traditional West-East flow of thought (which in its turn had succeeded the ancient *ex Oriente lux*), and it appears as if Sophiology is continuing what Dostoevski began. When and where, after centuries of schism, the two lines of thought will finally meet, we cannot know. But whatever the result may

possibile solo dal capovolgimento delle prospettive, o, come dirà un commentatore russo, una "unità esorcizzata" ¹, pensando particolarmente all'unibilità di tutto il genere umano 'in Dio'... Questo profilo cristico che egli propone acquista tutta la sua statura nella silenziosa non resistenza.

Vedere il capitolo sull'apocalittica nello studio sull'introduzione alla teologia orientale, sottopagina: ESCHATOLOGY IN EASTERN CHRISTIAN THOUGHT TODAY. PART IX. APOCALYPTICS in <http://www.webalice.it/joos.a>.

L'ANTINOMIA STORICA DELLA CHIESA

L'antinomia riguarda più direttamente l'intento ecclesiale nel mondo: il riferimento al mistero divino e l'appartenenza alla storia. In oriente, il paradosso più esplicito appare nella mutua accettazione tra l'impero cristiano d'oriente ed il mondo monastico bizantino ². Questo reciproco riconoscimento è possibile sulla base stessa dell'intento monastico orientale: il suo salto escatologico nell'antinomia storica di essere 'in' questo mondo ma non 'di' questo mondo ³. Sarà merito dell'"Idea russa" di voler pienamente far sorgere l'intento antinomico del confronto tra 'storia' ed 'escatologia' ⁴. La Chiesa sarà il nodo della rete di sinergia tra il mistero di Dio e l'umanità ⁵. L'antinomia escatologica sorge però anche dal confronto-convergenza bipolare della

be, we believe that Solovyev's life-work will play an ever-increasing part in this great struggle of the spirit, of which it is difficult to see anything but its general contours».

¹ J. Meyendorff, *Unità della Chiesa e unità del genere umano*, in FEDE E COSTITUZIONE, *Unità della Chiesa, unità del genere umano: Lovanio 1971*, Bologna 1972, p. 83: «Gli scrittori e gli artisti, in particolare dopo Dostojevsky, hanno visto molto meglio il tragico, cosmico combattimento nel quale l'uomo è impegnato. In concreto, il significato per noi di questo combattimento sta in ciò: l'unità, per essere autentica, deve essere *esorcizzata* e l'esorcismo è la condizione previa -- come avviene nel rituale tradizionale del battesimo -- di ogni autentica vita nel Cristo».

² A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 44.

³ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, pp. 44-45; A. J. Raboteau, *Orthodox Christianity and American Culture: Conflict or Transformation?*, in «The Father Alexander Schmemmann Lecture», January 30, 2003, in «Internet» 2004, <http://www.bostonreview.net/BR30.2/raboteau.html>: «"In the World, but not of the world." These words capture the antinomial relationship of the Church to human society and culture. On the one hand, the incarnational character of the Church establishes her in history, in this particular time and place and culture. On the other, the sacramental character of the Church transcends time and space making present another world, the Kingdom of God, which is both here and now and yet still to come. Throughout the history of Christianity, the temptation to relax this antinomy has led Christians to represent the Church as an ethereal transcendent mystery unrelated and antithetical to human society and culture. Or, on the other hand, it has prompted Christians to so identify the Church with a particular society, culture, or ethnicity as to turn Christianity into a religious ideology. Because we are "not of the world" Christians stand over against culture when its values and behaviors contradict the living tradition of the Church. Take one early and famous example: the refusal of early Christians to honor the emperor by offering a pinch of incense before his image. "Being in the world," the Christian acts as a leaven within culture, trying to transform it by communicating to others the redemption brought by Christ. The early Christian apologists stood within culture as they attempted to explain the faith in the philosophical and cultural terms of their times and recognized, within the culture, foreshadowings or adumbrations of Christian truth waiting to be fulfilled. Notice the reciprocal tension between Christianity and culture, as eloquently stated in a second century document, the "Letter to Diognetus": "...Christians cannot be distinguished from the rest of the human race by country or language or customs. They do not live in cities of their own; they do not use a peculiar form of speech; they do not follow an eccentric manner of life. This doctrine of theirs has not been discovered by the ingenuity or deep thought of inquisitive men, nor do they put forward a merely human teaching, as some people do. Yet, although they live in Greek and barbarian cities alike...and follow the customs of the country in clothing and food and other matters of daily living, at the same time they give proof of their own commonwealth. They live in their own countries, but only as aliens. They have a share in everything as citizens, and endure everything as foreigners. Every foreign land is their fatherland, and yet for them every fatherland is a foreign land...They busy themselves on earth, but their citizenship is in heaven».

⁴ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, pp. 53-54.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 274; idem, *La fiancée de l'Agneau* (traduction d'un paragraphe de С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46-47, pp. 23-24: «La réalité historique appartenant à l'être phénoménal n'est pas un vice mais le cadre indispensable de l'être en dehors duquel l'être se résoudrait en néant. La même chose arriverait si l'on vidait l'être de son contenu essentiel. "Envoie ton Esprit et ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre". Il s'ensuit que l'Eglise, comme union du divin et de l'humain, est un fait essentiellement historique, par son aspect créé elle appartient à l'histoire. Elle contient un don initial qui constitue en même temps une tâche à remplir. Tout ce qui est humain est historique, empirique,

vita ecclesiale tra creatività dinamicamente affermata e abbandono di de-possessione liberante ¹: antinomia della molteplicità dei doni dello Spirito ², anche quelli di regolarizzazione ed ordinamento permanente (ministeri stabili) ³. Così appare l'antinomia che include la tensione tra 'sacerdozio' e 'profezia', tra l'affidamento e l'audacia, tra l'accogliere ascoltando e l'iniziativa

phénoménal, sans être toutefois un vide ontologique, sans être privé de contenu ontologique. C'est à la lumière de ce qu'est un historicisme radical, en même temps qu'inséparable d'un ontologisme nouménal qu'il faut comprendre la vie de l'Eglise, en tant qu'elle est son histoire».

Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV. *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 27–28: «C'est que l'Esprit est la puissance eschatologique qui agit dans l'histoire, mais par une énergie qui oriente l'histoire et l'introduit dans l'*eschaton* ¹, Le texte de S. Paul sur la prière de l'Esprit, que j'ai cité, appartient à ce merveilleux chapitre 8 de l'épître aux Romains, où Paul montre l'Esprit animant le gémissement cosmique de la création vers l'eschatologie. Avec nous, elle attend la délivrance, celle de la liberté et de la gloire des enfants de Dieu. Nous, nous connaissons. Nous sommes ce que Peter Berger appelle la minorité cognitive. Prêtres du monde, nous devons offrir et louer. La création, elle, ne sait pas, mais, à son plan, elle enfante aussi l'eschatologie. L'Esprit la travaille et la conduit secrètement pour cela. Mais le Verbe avec lui, que les Pères apologistes et Clément d'Alexandrie voyaient à l'oeuvre dans tous les hommes. Toujours les deux mains de Dieu qui façonnent l'homme... J'ai apprécié, alors que j'ai des critiques à lui adresser sur d'autres points, les pages où Jürgen Moltmann montre l'ampleur cosmique de ce qui prépare le Royaume: "L'eschatologie chrétienne n'est pas seulement une eschatologie pour les chrétiens, elle doit aussi être développée comme eschatologie d'Israël, comme eschatologie des religions, comme eschatologie des systèmes sociaux et comme eschatologie de la nature, si elle doit être l'eschatologie du Royaume englobant"². Puisque j'ai cité un théologien protestant, j'en évoquerai aussi un autre, Gerhard Ebeling, qui intitule le troisième volume de sa Dogmatique, consacré au troisième article du Symbole: "Je crois en Dieu, qui mène le monde à sa consommation" (cf. supra, n. 9). L'Esprit est le Don eschatologique. Il est celui qui consomme l'oeuvre de Dieu et "achève toute sanctification". Les Pères l'ont compris ainsi».

(¹ Voir l'exposé si profond de Jean Zizioulas, *Christologie, Pneumatologie et Institutions ecclésiales. Un Point de vue orthodoxe*, in *Les Eglises après Vatican II* (cf. n. 24) 131–148. / ² J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Trad. R. Givord. Paris. 1980, p. 179.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 137, 139–141, 280, 282, 285–286, 316–317; cfr. p. 282: «Dans l'idée d'unité comme Corps du Christ, «et également comme Temple de l'Esprit Saint», est impliqué une claire antinomie de l'un et du multiple, de l'identique et du différent, du christianisme et du non-christianisme, où la thèse et l'antithèse doivent avoir la même force. Entre les deux, il n'existe pas de synthèse logique ou statique, l'antinomie ne peut être dépassée que de manière dynamique par la réalisation même de la vie» (t.d.a); idem, *Kosmodizee*, in AA. VV., *Östliches Christentum*, München 1925, pp., S. 313: «Der Uebergang vom Absoluten zum Relativen ist dem Begreifen unzugänglich, denn letzteres stösst auf eine Antinomie, welche zwar erkannt werden kann, aber darum für Kontinuierliches Denken noch nicht begreiflich ist»; idem, *Иерархия и таинства*, in «Путь», 1935 n° 49, стр. 29, 35–36; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 274; idem, *La fiancée de l'Agneau*, (traduction d'un paragraphe de С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*), in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 27: «Cette dernière ne diminue guère la force et l'importance de l'Eglise en tant qu'institution hiérarchique et canonique. Elle n'affaiblit pas le caractère divin de cette institution historique, mais témoigne inévitablement d'une certaine absence d'identité «nouménale» ou mystique avec sa forme institutionnelle. Cela signifie en général que le pouvoir de l'Eglise peut s'étendre au-delà de l'Eglise institutionnelle: ecclesia extra ecclesiam. Cela signifie également que la communication des dons spirituels «pentecôte ecclésiale» n'est pas limitée aux sept sacrements ni épuisée par eux, mais peut disposer d'autres voies non-sacramentelles, ce qu'on n'a jamais contesté dans l'Eglise depuis les temps apostoliques»; idem, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 61–62: «La hiérarchie est le seul ministère charismatique de l'Eglise ayant une valeur permanente; elle supplée ainsi à l'absence le charisme non réglé de l'Eglise primitive, qui a été remplacé du temps des Apôtres, par le charisme régulier de tradition et succession apostolique»; idem, *Vers la réunion des Eglises*, in «Istina», 1969 n° 2, p. 36.

² Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV. *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, p. 27: «Cette intériorité personnalisée de l'Esprit fait qu'il existe dans le cadre de l'Eglise, Et même dépassant ce cadre visible, une communauté de la prière qui échappe aux interventions de l'institution clérical. Il existe ainsi une sorte d'Eglise de l'Esprit qui est aussi une communion oecuménique. C'est une communion dans la "res", dans la réalité spirituelle, comme au-delà du "sacramentum" et indépendamment de lui. C'est bien l'Esprit qui suscite, hors cadre, par des initiatives inattendues, des renouveaux spirituels. Je ne résiste pas au désir de citer ce passage d'Alexandre Ogorodnikov, fondateur du Séminaire religieux et philosophique de Moscou, actuellement presque mourant au bout de quinze ans de camps et de prison des plus sévères: "La renaissance religieuse actuelle ne provient pas des milieux de la théologie officielle ni de la hiérarchie et même pas des milieux ecclésiastiques; elle n'a aucun lien avec elle. Ce sont les laïcs, les nouveaux convertis, les personnes les plus libres de l'Eglise qui sont porteurs de l'esprit du renouveau..." ¹».

(¹ Alexandre Ogorodnikov, *Sources et Espérance*, dans «Obchtchina», n° 2: cit. in «Istina» 26 (1981) 304.)

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46–47, [traduzione di un estratto di С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945], p. 27: «Cette dernière ne diminue guère la force et l'importance de l'Eglise en tant qu'institution hiérarchique et canonique. Elle n'affaiblit pas le caractère divin de cette institution historique, mais témoigne inévitablement d'une certaine absence d'identité "nouménale" ou mystique avec sa forme institutionnelle. Cela signifie en général que le pouvoir de l'Eglise peut s'étendre au-delà de l'Eglise institutionnelle: ecclesia extra ecclesiam. Cela signifie également que la communication des dons spirituels «pentecôte ecclésiale» n'est pas limitée aux sept sacrements ni épuisée par eux, mais peut disposer d'autres voies non-sacramentelles, ce qu'on n'a jamais contesté dans l'Eglise depuis les temps apostoliques»; S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 61–62: «La hiérarchie est le seul ministère charismatique de l'Eglise ayant une valeur permanente; elle supplée ainsi à l'absence le charisme non réglé de l'Eglise primitive, qui a été remplacé du temps des Apôtres, par le charisme régulier de tradition et succession apostolique»; idem, *Vers la réunion des Eglises*, in «Istina», 1969 n. 2, p. 236.

ispirativa, tra storia e trasfigurazione ultima ¹. Occorre che vi sia una 'unione calcedonense' tra questa sorgente diadica (doppia senza essere parallela) ². La Pentecoste non è una 'sintesi' ma è una sorgente, non individualizzabile, come lo Spirito, soffia dove vuole... La gerarchizzazione ad oltranza è una 'peste' tra le più perniciose per l'umanità stessa ³. La molla eucaristica non è un limite, ma de-possessione senza frontiera. In essa la Chiesa si estende oltre se stessa ⁴. Nella tragedia della storia si costata un divario tra il 'primo momento' e la 'prima comunità' della Pentecoste e ciò che si è vissuto 'dopo' ed 'altrove' ⁵. Di fronte a questa paradossale incapacità di insiemizzazione, la Riforma occidentale vede la corsa del tempo come un degrado traditore, volendo ristabilire la 'purezza del primo momento' nel 'primato' di questa sorgente; i cattolici romani pensano invece di trovare dall'inizio 'primitivo' uno successivo sviluppo di affermazione delle verità progressivamente riconosciute tra cui l'accentramento nel 'luogo' romano di ogni autorità nel suo 'primato' ⁶. Questi due 'primati' (del primo momento e del primo luogo) spinge talvolta a cercare una 'ecclesia supra ecclesias', una Chiesa 'prima' al di sopra di tutte le Chiese dei vari tempi e dei vari luoghi ⁷. La via orientale intende valorizzare pienamente sia la parità di tutti i membri della Chiesa sia la specificità nella parità di certi ruoli e funzioni (nell'essere i 'seniori' o cioè nella presbiterialità) con l'antinomia che ciò include, a differenza delle schematizzazioni e semplificazioni occidentali ⁸. L'antinomia escatologica della 'spinta' dello Spirito in seno al vortice cosmico e della molteplicità dei doni dello Spirito, anche quelli di regolarizzazione ed ordinamento permanente ⁹. L'antinomia risorge tra 'ritorno di Cristo' ed 'eschaton dello Spirito' ¹⁰. La percezione

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 278–280, 299, 305, 314; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 376–380 / pp. 343–347; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 6–11 285–286; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Иерархия и таинства*, in «Путь», 1935 n° 49, стр. 29 С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви*, I, in «Путь», 1926 n° 1, стр. 55; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 319–320 / pp. 279–280; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, S. 129–131.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294.

³ N. Verdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 254–255.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 308; 310–311.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 293; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1975, стр. 103–104.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295, 315–317.

⁸ G. Dragas, *Orthodox Ecclesiology in Outline*, in «Greek Orthodox Theological Review», 1981 n° 3, etiam in «Internet» 2004, <http://www.orthodoxinfo.com/general/dragas.aspx>: «In Orthodox ecclesiology there is no difference in status between the bishop of a small place in Cappadocia and the ecumenical patriarch of Constantinople. As eucharistic churches established upon the foundation of Jesus Christ, they are equal. This order of equality and its corollary, communion in the one Body of Christ, pertains to the very nature of the Church, that is, it constitutes the ecclesiastical ontology. It is this order which gives rise to the hierarchical, or ecumenical, order (or order of seniority, "ta presbeia") which pertains to the historical structure of the Church. But there is no antinomy between the order of equality and the order of seniority in Orthodox ecclesiology. Catholicity (the equality of the local churches as participants in the grace of Christ and the Holy Trinity) and ecumenicity (the order of seniority among the bishops as participants in the mission of the Church to the world in history) are not antipodes. From the Orthodox perspective, it is the development of such antipodes which have resulted in the historical divisions within Christendom. The Roman Catholic claim of universality and primacy on the one hand, and the Protestant claims of individual or local autonomy on the other, are, in fact, contradictions between catholicity and ecumenicity, since they claim that the integrity of the local churches of God is not guaranteed by their participation in the one grace of Christ and the Trinity, but by their acceptance of the one local church (the church of Rome) and by one local bishop (the pope of Rome) as their absolute head. The Protestants, on the other hand, in their attempt to reclaim catholicity on the basis of the free grace of God in Christ, have ignored the historical order established by the catholic churches, and, as a result, have often confused the autocephaly of the local church with autonomy. The strength of the Orthodox vis-à-vis the other Christians is their fidelity to the mystery of the catholic Church, the Body of Christ, as it has been established and manifest in history. The Orthodox alone have kept in their full integrity both the catholic mystery of the Eucharist, and in the ecumenical order of seniority among the catholic Churches (*ta presbeia*) which springs out of the mystery of the Eucharist. This is why they claim to be the one Church of God, founded upon Christ, and keeping the historic canonical order of seniority which constitutes the Church's response to the challenges of history. The Orthodox believe that there is always room for development in the Church's historic response to the world, provided that it is consistent with the established canonical tradition, but they remain absolutely adamant on the essential belief of catholicity and unity».

⁹ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV. *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 27–28.

¹⁰ N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church life and Theology*, in AA. VV., *The Orthodox Ethos* (edited by A. J. Philippou), Oxford 1964, p. 65: «IV. THE TRINITARIAN BASIS OF ESCHATOLOGY AND WORSHIP. To this kind of theology western scholars

percezione storica parte dalla consapevolezza della 'fine' ¹. L'assurdo sarebbe paradossalmente una storia senza 'fine' (infinità di morte) ². La 'fine' non è soltanto un 'ultimo momento' ma il 'concetto terminale' per la mente: antinomia tra 'misura' del tempo e l'incommensurabilità dell'eternità (o dell'Incarnazione) ³. La 'fine' è l'inconoscibile: Dio nel tempo ⁴. La fine si svela dalla sua anticipazione (trasfigurazione che precede la passione-risurrezione), il cui simbolo nella memoria è la 'millenarietà' [più che millenarismo] ⁵. Il tempo non è l'immagine dell'eternità ⁶, ma la 'fine' del tempo è –antinomicamente– l'immagine dell'eternità (il tempo essendo 'simbolo' dell'eternità) ⁷. Il 'Giudizio' finale rimette 'in luce' l'immagine piena (senza condannare o distruggere) ⁸. L'immagine ci ricorda il superamento di uno spiritualismo che disprezza il mondo materiale ⁹. L'"immagine sostanziale" –come per la 'fine'– ha una stessa 'natura' quale quella dell'"immaginato" ¹⁰. L'immagine escatologica compie nella 'materia' ciò che la parola opera nella

often object that the East generalizes too easily the effects of the incarnation and speaks of the regeneration of man and the whole creation through and in the Ecclesia. This is a serious misunderstanding; for the eastern tradition does not generalize the impact of the two natures in Christ and include as already saved all humanity and the whole cosmos. Rather, it sees Christ through His death and resurrection as the one Pantocrator, the absolute Lord, not only as incarnate but also, indeed mainly, as the Lord who comes. The era between His first and His second glorious coming is no longer the Old Testament era of expectation, but the eschaton of the Spirit, who already fills all things, making present the whole grace of the Triune God. Eastern Orthodoxy, which people suppose to live on its sacred tradition and its historical inheritance, in reality is turned toward the future hope in the Spirit, in virtue of the salvation already accomplished in Christ in the past. An Orthodox thinker must distinguish between the historical past and tradition of the Church, where the latter differs from the former as at once its enactment and its future dimension. Through the church tradition sacred history becomes in Orthodoxy a vision of the last things in hope and anticipation and therefore as already present now. The last things are already here. Eschatology is a reality lived in the Church by anticipation and in faith. The last things have begun, and the Parousia is inaugurated by the risen Lord and by the sending of the Paraclete from the Father. The Trinitarian presuppositions of Orthodox theology and life preserve the past and open the life of the future. It is by this eschatological reality already present that Orthodox theology and especially worship can be understood and experienced. Orthodoxy tries to voice through theology, prayer and hymns the words of St. Paul which unite history and eschatology: 'If any man be in Christ he is a new creature: old things are passed away; behold all things are become new' (II Corinthians v, 17)».

¹ N. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Berlino 1923 / Milano 1977, стр. 91–92 / p. 63.

² N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 257–258.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 223 / p. 125.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 153 / p. 56.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 410 / p. 374.

⁶ N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 233–234.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 152 / p. 53.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 411 / p. 376.

⁹ G. Zervos, *Discorso di apertura*, in AA. VV., *La legittimità del culto delle icone*, (atti del III° Convegno Storico interecclesiale 11/13 maggio 1987), Bari 1988, p. 41: «L'anno 787, anno della convocazione del Concilio Ecumenico Niceno II, è un anno spiritualmente preziosissimo per la Chiesa Indivisa, per la sua teologia, per la sua tradizione, per la sua spiritualità liturgica e mistica, un anno che ha portato veramente l'annuncio di salvezza all'uomo angosciato di quell'epoca. Sua Santità il Patriarca Ecumenico Dimitrios I nel suo meraviglioso messaggio pasquale ¹ riguardo al Concilio Niceno II specificatamente dice: "Il Santo Settimo Concilio Ecumenico di Nicea ha proclamato solennemente il valore della creazione materiale. Il trionfo delle sacre icone era vittoria contro il dispregio e il deprezzamento del mondo materiale in nome di una, a quanto pare, adorazione spirituale di Dio". In sostanza, continua meravigliosamente il Patriarca Ecumenico Dimitrios I, "era vittoria della fede che la materia e il corpo non sono per necessità portatori della distruzione e della morte, ma partecipano con la grazia del Cristo Risorto all'immortalità e alla vita del Dio Trino". E il Patriarca Ecumenico così conclude: "La presentazione del Figlio e Verbo di Dio, come anche dei Santi; con mezzi materiali; testimonia il valore della creazione materiale in Cristo, come anche il valore della fede per la finale vittoria sulla distruzione e sulla morte". ».

(¹ *Episkepsis*, 15 aprile 1987, 376, p. 3.)

Parthenios III, *Message du Pape et Patriarche d'Alexandrie Parthénios III*, *ibidem*, p. 52: «2. – Le 7° Concile Oecuménique a mis un terme final aux conflits sur l'icône qui secoua l'Empire Byzantin pendant presque deux siècles avec des conséquences négatives au niveau ecclésial, social, culturel et politique. L'icône dans le fil droit du dogme de l'Incarnation du Seigneur et de Sa Divino-humanité, est incorporée par décision de ce Concile, que l'Eglise plus tard le qualifia oecuménique, dans la vie de la Communauté Ecclésiale. L'icône n'est pas un fait pour soi, ni un objet pour répondre aux exigences artistiques de notre temps, ni un simple objet d'ornement. Elle est le commentaire artistique de la vie de l'Eglise dès sa fondation jusqu'à nos jours. Il tient compte du fait psycho-somatique de l'être humain, et essaye par les sens de l'introduire dans le mystère ecclésial, le mystère Trinitaire. L'Eglise par l'art ecclésial, elle tâche de dire l'ineffable, et le fait par la matière. La matière qui est prise en charge pour rendre gloire à Dieu et servir le peuple de Dieu. Dans cette pédagogie de l'art ecclésial, nous décelons toute une anthropologie qui est, illuminée par la Divino-Humanité du Christ et sur laquelle nous devons beaucoup approfondir, afin d'éviter les écueils monistes de notre temps».

¹⁰ E. Ch. Suttner, *Die theologischen Motive im Bilderstreit*, in AA. VV., *La legittimità del culto delle icone* (Atti del III Convegno Storico interecclesiale 11/13 maggio 1987), Bari 1988, S. 64: «In ihrer Entgegnung mußten die Bilderverteidiger vom Begriff des Bildes und von den verschiedenen Verwendungen handeln, die er haben kann. Dabei stellten sie fest: (Etwas anderes ist das wesentliche Bild und etwas anderes das nachahmende Bild. Das erstere (das wesentliche Bild) zeigt keinen wesentlichen Unterschied zum Urbild, aber einen Unterschied der

mente ¹. L'immagine –nella 'fine'– potrebbe essere 'opera di bellezza' ² (o opera d'arte) ³, ma la chiave della 'bellezza' viene condizionata e ristretta nella visuale apocalittica. Perciò l'immagine è "opera di amore espressivo" ⁴. Dire –poi– che il peccato 'distrugge l'immagine di Dio in noi' ⁵ potrebbe implicare quella 'esclusione della "fine"'. Non occorre cercare la 'fine' 'fuori' o 'dopo', ma 'al di dentro' e 'adesso', nel senso che "nel mondo niente si perde, né di buono né di cattivo" ⁶, cioè niente viene distrutto in un oblio ove tutto sparisce. Nel 'primo' momento tutto è possibile ma esso non è 'superiore' a nessun altro momento consecutivo: unicità e serie nascente, ecco il paradosso ⁷. Esso rinvia all'innumerabile, inadeguatezza di congiunzione dei due 'mondi' nella contraddittorietà: antinomia della Chiesa insiemabile tra innumerabile e databile–numerabile ⁸, che ci introduce nel mistero col 'simbolo' che lega la storicità radicale alla profondità non verificabile della vita ecclesiale ⁹. La 'durata' del tempo è frazionamento di momenti che si 'espellano' a vicenda nel susseguirsi, ma è anche continuità di insiemizzazione (del crearsi di un insieme) ¹⁰. Il malinteso nasce da una voglia di 'classificazione' tra «membri consacrati» e «membri non consacrati»: ragione dell'involuzione rintracciabile ¹¹. La creatività realizza l'incorporazione della

Person, wie der Sohn zum Vater. Beide (Vater und Sohn) haben nämlich ein Wesen, sind aber zwei Personen. Das letztere (das nachahmende Bild) zeigt im Gegensatz dazu keinen Unterschied der Person zum Urbild, sondern einen Unterschied des Wesens, wie das Bild Christi zu Christus. Beide (Christus und das Bild Christi) sind eins der Person nach, haben aber zwei Wesen. Ein anderes ist das materielle Wesen des Bildes, ein anderes das (Wesen) Christi ¹... Das Verbindende zwischen dem wesentlichen und dem nachahmenden Bild, auf Grund dessen der eine Begriff für beide Bildarten Verwendung finden darf, ist, daß eine Ähnlichkeit besteht zwischen dem Urbild und dem Abbild ² – eine Ähnlichkeit freilich, für die es im einen und im anderen Fall eine sehr verschiedene Grundlage gibt».

¹ L. Ouspenskij, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, pp. 39–40.

² G. A. Dell'Acqua, *Le icône tra oriente e occidente, Premessa all'edizione italiana*, in AA. VV., *il grande libro delle icône*, Milano 1987, pp. 211–212; etiam, in M. Alpatov, *Le icône russe. Problemi di storia e di interpretazione artistica*, Torino 1976, cap. 1; in G. Vendrame, introduzione a P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icône*, Roma 1984; in P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icône*, Roma 1984, pp. 89, 103; in E. Sandler, *L'icône immagine dell'invisibile*, Roma 1984.

³ P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 79–80: «Dans sa valeur propre de symbole, l'icône dépasse l'art, mais l'explique aussi. Nous pouvons admirer sans réserve les oeuvres des grands Maîtres de tous les siècles et en faire le sommet de l'Art. L'icône se tiendra un peu à part, comme la Bible se placera au-dessus de la littérature et de la poésie universelles. Sauf quelques exceptions, l'art tout court sera toujours formellement plus parfait que l'art des iconographes, car ce dernier, justement, ne cherche pas cette perfection. Son excès même nuirait à l'icône, risquerait de décentrer le regard intérieur de la révélation du Mystère, comme une poésie excessive et recherchée nuirait à la puissance de la parole biblique. La beauté d'une icône est dans un équilibre hiérarchique d'une extrême exigence. Au-dessous d'une certaine limite ce n'est plus qu'un simple dessin; au-dessus et suivant le génie contemplatif de l'iconographe, l'icône rayonne la stricte beauté conforme à son sujet, à Celui qui est "Dieu des peintres des cieux et de ce qui est au-dessus des cieux", selon la parole de saint Basile»; etiam in G. A. Dell'Acqua, *Le icône tra oriente e occidente, premessa all'edizione italiana*, in AA. VV., *il grande libro delle icône*, Milano 1987, p. 209; in W. Weidlé, *Le icône byzantine e russe*, Firenze 1950.

⁴ A. C. Хомяковъ / A. S. Khomjakov, *Церковь одна / L'Eglise est une*, in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Cao Паоло 1956 / Paris 1953, стр. 54 / pp. 238–239: «Au-dessus de tout, il y a l'amour et l'unité; et l'amour s'exprime de mainte façon: par les oeuvres, par la prière et par le cantique spirituel. L'Eglise bénit toutes ces expressions de l'amour. Si vous ne pouvez exprimer votre amour pour Dieu par des mots et que vous l'exprimiez par une représentation visible, une icône, est-ce que l'Eglise vous condamnera? Non, mais elle condamnera celui qui vous condamne, car il condamne votre amour. Nous savons que même sans icône on peut être sauvé et on l'a été, mais si votre amour se passe d'icône ¹ alors, en condamnant l'amour de votre frère, vous vous condamnez vous-même; et si, parce que chrétien, vous n'osez pas écouter sans respect la prière ou le cantique spirituel fait par votre frère, comment osez-vous regarder sans respect l'icône qu'a réalisé son amour, et non point son art?».

¹ L'édition Karsavine, que nous suivons, donne ici un texte légèrement plus court que celui des *Oeuvres complètes*, t. II. Voici le texte long (nous soulignons les mots omis ici): "Et si votre Amour se passe d'icône, vous serez sauvé aussi sans icône; mais si l'amour de votre frère réclame une icône, alors en condamnant l'Amour de votre frère..." (n.d.t.).

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 171 / p. 74.

⁶ P. Florenskij, *Lettres de prison et du camp*, (23.2.37), in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, p. 61.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 277; *La fiancée de l'Agneau*, (traduction d'un paragraphe de С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*), in «Le Messenger orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 29.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 151 / p. 52.

¹¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *The Ministry of the Laity in the Church*, in «The Ecumenical Review», 1958 n° 3, pp. 262–263; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Народ святой (Il popolo santo)*, in «Православная Мысль», стр. 11–12; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messenger orthodoxe», 1964 n° 27–28, p. 38; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь святого Духа (La Chiesa dello Spirito Santo)*, Париж 1971, стр. 15, 46–47, 231–239, 257.

Chiesa nel tempo, testimoniando della relatività della storia ¹. L'inventiva canonica trova vie di inserimento ecclesiale nelle situazioni storiche in continuo cambiamento ². Purtroppo dall' «è sembrato bene allo Spirito Santo e a noi», come consenso ecclesiale, si passò ad un sistema conciliaristico senza respiro escatologico ³. Il dialogo tra oriente ed occidente ecclesiali non dovrebbe limitarsi alla 'distribuzione' dei poteri (così controversa) ⁴ ma al senso stesso di un potere regolato dal diritto ⁵ tra questa sorgente antinomicamente diadica (doppia senza essere parallela) ⁶. Nella tragedia della storia si costata un divario tra il 'primo momento' e la 'prima comunità' della Pentecoste e ciò che si è vissuto 'dopo' ed 'altrove'. Anzi, 'ci si ricorda di ciò che avverrà' o cioè la novità non sta soltanto nell'avvenire: l'antinomia della memoria scioglie le classificazioni di passato, presente e futuro.

QUALCHE ACCENNO RIASSUNTIVO SULL'ORIENTE APOFATICO ED ANTINOMICO

Generalmente si sente dire che l'intento metodologico orientale si deduce partendo da Dio e la progressività occidentale si coglie partendo dall'uomo nella sua razionalità. Anzi, si dirà che vi è una 'teologia dall'alto' e una 'teologia dal basso'. Oppure, vi potrebbe essere una teologia 'contemplativa' e una teologia 'incisiva'. Sarà l'oriente cristiano quest'ambito 'dall'alto' e 'contemplativo'? Sarà l'occidente 'dal basso' e 'incisivo'? E' ancora credibile una tale distinzione oggi? Ha ancora senso di ridurre la problematica del confronto e delle complementarità tra i vari momenti e livelli dell'itinerario cristiano complessivo, dicendo –poi– che l'oriente è 'apofatico' e l'occidente è 'catafatico'? Come fare per tentare di evocare ciò che l'oriente cristiano ha potuto dare come il 'meglio di se stesso' e parimente per l'occidente cristiano? Certo, sappiamo bene che la slealtà peccaminosa è presente in 'oriente' come in 'occidente', e che dunque troveremo traversi ed auto-contraddizioni ad ogni passo dell'esperienza ecclesiale. Però, vi è la capacità di discernere 'il peggio' nei due contesti, tutta la difficoltà rimane quella di additare 'il meglio'! Cominciamo dunque con un tentativo di non rinchiuderci in certi schemi interpretativi che si sono dimostrati atti a sottolineare piuttosto le mancanze da ambedue le parti, che invece il meglio che le varie prospettive cristiane ed ecclesiali includevano. Si sa che la distinzione tra una 'teologia dall'alto' e una 'teologia dal basso' (verticale o orizzontale) ha nutrito d'una parte il sospetto di 'evasione dall'impegno pratico' riguardo all'oriente e d'altra parte quello di 'riduzione del divino all'umano' riguardo all'occidente. Partendo 'dall'alto' dovremmo iniziare il nostro percorso con 'il mistero di Dio' (in oriente ed in occidente!). Partendo 'dal basso' dovremmo iniziare, invece, con 'il contesto umano' (come filosofia, cultura, storia...). Se l'una e l'altra chiave interpretativa si è dimostrata vulnerabile ai malintesi, vi è –forse– una 'terza via' che ci sia di aiuto? Chissà, sì... Si potrebbe aprire la nostra indagine non partendo da Dio né dall'uomo, ma dalla sorgente in cui Dio suscita la fede nell'umanità ed in cui l'umanità rinasce come presenza in Dio: la conversione o la 'metanoia'

¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Les canons et la conscience canonique*, in «Contacts», 1969 n° 66, pp. 121, 123; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le pouvoir de l'amour*, in «Le Messenger orthodoxe», 1967 n° 39, p. 3.

² Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le pouvoir de l'amour*, in «Le Messenger orthodoxe», 1967 n° 39, pp. 4-5.

³ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le concile dans la théologie orthodoxe*, in «Irénikon», 1962 n° 2, pp. 336, 338-339.

⁴ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina», 1957 n° 4, p. 402.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., „Kirche, Staat und Mensch“, *Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 251: «Zwischen die zentrifugalen Energie des Transzendentalismus und die zentripetalen des Humanismus gibt es keinen eigentlichen Gegensatz, vielmehr müssen beide in ihrer chalcedonischen Vereinigung verstanden und damit überwunden werden».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 223 / p. 125; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Kosmodizee*, in AA. VV., *Östliches Christentum*, München 1925, S. 313: «Der Uebergang vom Absoluten zum Relativen ist dem Begreifen unzugänglich, denn letzteres stösst auf eine Antinomie, welche zwar erkannt werden kann, aber darum für Kontinuierliches Denken noch nicht begreiflich ist».

evangelica nel recepire la fede dall'iniziativa di Dio. Auspicabilmente, si chiarirà un dato di fondo: la 'sintesi' non è esattamente 'dall'alto' e 'l'analisi' non è esattamente 'dal basso' (l'una 'evasione' e l'altra 'riduzione'). Può darsi che rintracciando svariate dimensioni della conversione ecclesiale, potremmo contribuire a superare qualche semplicismo di concetto (paragrafo seguente).