

A. JOOS (OCICP6SB) (edizione 2010)

TEOLOGIA DELL'ORIENTE CRISTIANO: UNA INTRODUZIONE OGGI

PARTE VI. IL CAMMINO SPIRITUALE TRA ENERGIE INCREATE E GRAZIA. IN ORIENTE: ESSERE  
DIVINIZZATI NELLA TERAPIA SPIRITUALE - IN OCCIDENTE: SANTIFICARSI NELL'IMPEGNO ASCETICO  
DI PERFEZIONE

## CAPITOLO II

# LA VITA SPIRITUALE COME CURA INTERIORE O COME DISCIPLINA: L'ORIENTE E LA VIA DELLA TRASPARENZA INDIFESA - L'OCCIDENTE E LA TIPOLOGIA 'EROICA' DELLA SANTITÀ



SPIRITUAL LIFE AS THERAPY OR DISCIPLINE. THE EAST AND ITS UNDEFENDED SIMPLICITY  
OVER AGAINST THE 'HEROICAL' TYPOLOGY OF HOLINESS IN THE WEST

La santità, nella interpretazione ufficiale occidentale, a molto a che fare con 'l'eroismo'. Qualcuno direbbe che 'ogni civiltà o religione ha i suoi eroi'. Ma si sa che la categoria dell'eroe è assai diversa dalla specificità cristiana e cristica. Fino a che punto ciò che sarebbe la somma trasparenza evangelica (cioè la santità) dovrebbe avere come criterio di autenticità ciò che è soltanto 'comune a tutte le civiltà' (l'esaltazione degli eroismi)? Come mai ci si affiderebbe all'eroicità quando, nella stessa sensibilità 'agostiniana' ci si affida così poco all'umano? Partendo dall'esperienza ecclesiale e non da qualche ideale dell'individuo, la rigenerazione interiore appare come una 'cura delle piaghe'. Questa cura sorge e si discerne dal cammino storico percorso da tutta la Chiesa, per poi attuarsi in ogni persona particolare, a secondo del suo proprio inserimento nell'organismo ecclesiale. Dalla totalità concreta della Chiesa nella storia si passa alla particolarità di ogni personalità nella Chiesa. Se tale è la priorità di indagine riguardo al confronto ascetico, allora andrebbe rivisitata una prima impostazione 'di asceti' incentrata sul confronto vissuto dall'individuo come superamento di tutto quello che intralcia la sua specialissima perfezione interiore in funzione di tutto quello che sistematizzare come ideale di completezza e pienezza individuale. Ecco che viene messo in questione con la graduatoria complessiva delle aggressività l'immagine di una perfezione che possa avere la forma del violentare, che esso appaia 'eroico', 'di ferrea disciplina', 'dell'alzarsi verso le cime'... L'ascetica non è una 'asceti' verso le cime dell'"anima bella" ma una 'discesa verso i dardi laceranti' profondamente ancorati nel cuore del nostro spirito. Il primo compito dell'ascetica è di 'discernere quale male' per poi vedere 'fin dove si scenderà per curarlo'. Chi vuol essere individualmente così 'ineccepibilmente perfetto' rischia di presentarsi come un superuomo (come ce lo ha evocato Solov'ëv nella sua parabola sull'Anticristo - cfr supra)...

## 1° COMBATTERE EROICAMENTE O ESSERE MISTICAMENTE ILLUMINATI?

Nell'oriente cristiano, la grazia non sorge dai 'meriti' e non è fonte di 'azioni meritevoli' <sup>1</sup>. La scelta monastica non è una palestra di eroico combattimento 'per se stessi' (la propria salvezza ecc.), ma una scuola di disponibilità nella e per la comunità credente <sup>2</sup>. Lo scopo non è la 'ferrea disciplina' ma la 'flessibile recettività' che può diventare assistenza ed illuminazione a servizio del popolo ecclesiale <sup>3</sup>. L'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) sarà la via della interiore trasfigurazione <sup>4</sup>. Tale sarà la maturazione della tradizione russa ortodossa riguardo ai 'conoscitori delle anime', o padri nello spirito, o –startsy– <sup>5</sup>. La metodologia dei 'startsy' è solo la 'cardiognosia' o l'aiuto offerto a 'vedere in ognuno dal di dentro' <sup>6</sup>. Essi non impongono niente, non 'dirigono' ma fanno l'esperienza dando l'esempio. La loro mediazione è una assistenza per ricomporre la persona nella sua totalità <sup>7</sup>. Se ci si fida di ogni persona umana in questa

<sup>1</sup> Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1946, p.194: «La notion du mérite est étrangère à la tradition orientale. Ce mot se rencontre rarement dans la littérature spirituelle de l'Eglise d'Orient et n'a pas la même signification qu'en Occident. La cause en est à chercher dans l'attitude générale de la théologie orientale vis-à-vis de la grâce et du libre arbitre. Cette question n'a jamais eu en Orient la même acuité qu'elle a reçue en Occident depuis saint Augustin. La tradition orientale ne sépare jamais ces deux moments: la grâce et la liberté humaine, pour elle, se manifestent simultanément et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre. Saint Grégoire de Nysse exprime très nettement ce lien réciproque qui fait de la grâce et du libre arbitre deux pôles d'une seule et même réalité: "comme la grâce de Dieu, dit-il, ne peut habiter dans les âmes qui fuient leur salut, aussi bien la vertu humaine à elle seule n'est pas suffisante pour élever à la perfection les âmes étrangères à la grâce"...».

<sup>2</sup> Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 182: «Les monastères ne s'enfermaient jamais entre leurs murs; jamais leurs hôpitaux ne soignaient que leurs propres habitants. La solitude, la claustration, l'ascèse et le silence n'étaient qu'une méthode, traçant la voie de la guérison intime, et de l'affermissement; ce n'était jamais le but même de la vie monastique. Ce but consiste à travailler pour se préparer au service du monde. La mère de Dieu en personne a ordonné à saint Séraphim de Sarow, de rompre sa clôture et d'aller au milieu des hommes. Lorsque s'accomplit le rite de la petite tonsure monacale, on remet au récipiendaire un cierge allumé, en lui disant: "Que ta lumière brille ainsi devant les hommes...". Le moine doit constamment se souvenir de ses frères restés dans le monde, et n'oublier jamais son devoir de les servir. Le couvent de la Trinité de Saint-Serge a joué en Russie un rôle historique considérable. Il ranima l'esprit du peuple russe écrasé sous le joug tartare et il lui rendit après le désastre confiance en soi-même et en sa force; il le délivra de la servitude intérieure et il éveilla en lui l'élan vers la liberté».

<sup>3</sup> Cfr Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 192-193.

<sup>4</sup> Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 198-199: «Toute prière peut être une prière de l'intelligence, de l'esprit, mais les pères de l'Eglise orthodoxe considèrent comme étant la plus importante et la plus féconde la prière adressée à Jésus: "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de nous, pécheurs". L'usage de la fréquente répétition, spirituelle, ininterrompue, de cette prière, cultive notre attention et nous conduit à la contrition du cœur, aux larmes. Tels sont les fruits de chaque prière correctement établie, mais tout spécialement de celle qui s'adresse à Jésus; la pratiquer surpasse le chant des psaumes et les autres exercices de prière. De l'attention naissent l'émotion et les larmes et à leur tour l'émotion et les larmes font redoubler l'attention. Comme la vraie prière, l'attention et les larmes sont des dons de Dieu. De plus, la prière produit une vue toujours approfondie de nos propres fautes, de notre corruption, ce qui augmente les larmes. Viennent encore s'y ajouter le sentiment de la présence de Dieu, la vive pensée de la mort, la crainte du jugement et de la condamnation. Après quelques progrès, on obtient le sentiment de l'apaisement, de l'humilité et de l'amour pour Dieu et le prochain sans distinction entre les bons et les méchants, les souffrances étant subies comme permises par Dieu qui en fait des moyens de salut, dont notre corruption a absolument besoin (Évêque Ignace Brentchaninow, *Expériences*, p. 166)».

<sup>5</sup> Cfr O. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1976, pp. 200, 300; N. Berdjajev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe* Paris 1978, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 280.

<sup>6</sup> P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79: «Ce sont aussi les dons de prophétie, de cardiognosie, scrutation des cœurs et des pensées secrètes; de diacrisis, discernement des esprits et de clairvoyance. Les startzy lisaient les pensées sans rien demander, savaient le contenu d'une lettre sans l'ouvrir, "déchachaient" les cœurs. Enfin, c'est l'art de pénétrer et d'illuminer la subconscience. L'extériorisation immédiate des pensées ou logismoï évite leur refoulement. En devançant les découvertes de la psychologie des profondeurs, ils disaient: "Beaucoup de passions sont cachées dans notre âme, mais échappent totalement à l'attention, la tentation les révèle. Qui manifeste ses pensées est bientôt guéri, qui les cache se rend malade. Discerne tes pensées, interroge un père capable de les discerner"».

<sup>7</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 465 / p. 503: «Si possono pronunciare discorsi retorici e mentire, si può soffrire e perfino morire retoricamente e ingannare con la retorica; non si può ingannare con la vita quotidiana e la prova valida della genuinità dell'anima è fornita dalla vita in comune, dall'amore di *filia*. Ognuno è in grado di compiere questo o quel gesto eroico, via ognuno è capace di essere interessante; ma sorridere, parlare, consolare come il mio amico, lo può fare lui solo e nessun altro. Nulla e nessuno al mondo può compensare la perdita dell'amico. Nell'amicizia incomincia a rivelarsi la persona e perciò nell'amicizia ha principio il vero peccato profondo e la vera santità profonda. Si può dire una grande menzogna di sé in molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: "Come l'acqua rivela il viso al viso ché così il cuore rivela l'uomo all'uomo" (Prov. 29, 19). Il reciproco rapporto tra il quotidiano e l'eroico è simile a quello che corre tra i lineamenti del viso e uno al sguardo casuale, che non denota ciò che nel volto ci è caro o ripugnante, attraente o odioso. Invece l'amicizia si costruisce su queste penombre che rivelano i lineamenti del volto, sui sorrisi, sulle cose semplici della

prospettiva, non è la stessa cosa per 'l'eroe' (magari ecclesiale). Si parla della tentazione dell'eroismo <sup>1</sup>, o di una vita costruita a spese degli altri <sup>2</sup>. Emergendo nello stile 'eroico' si distrugge la quotidianità per inserire la persona nel formalismo di una teatralità. La stessa rivoluzione russa insegnerà quanto sia prezioso il superamento di questo tipo di insidiosa vanità <sup>3</sup>. Così viene superato una angolatura sempre aggressiva sulla santità evangelica. Quale sarà, allora, il tipo di risposta radicale all'invito evangelico? La tradizione e la sensibilità cristiana russa ce lo dice: si tratta di vivere il vangelo fino in fondo passando dalla 'non resistenza' (al male ed al bene) –indifesi come lo fu Cristo portato come un agnello al macello <sup>4</sup>– per vivere la totale gratuità del 'sacrificio inutile' dove scompare addirittura la scappatoia dei 'meriti' <sup>5</sup>. Dostoevskij saprà evocare

---

vita, sulla vita là dove effettivamente s'instaurano l'amore o l'odio definitivi. Togli l'eroismo e un uomo rimarrà quello che è; prova mentalmente a scindere da lui la sua santità profonda o il suo amore profondo, la sua vita nascosta o il suo peccato nascosto che trapelano da ogni suo gesto e non avrai più un uomo, come a togliere all'acqua l'idrogeno».

<sup>1</sup> Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 32 / pp. 80–81.

<sup>2</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 450 / pp. 501–502: «L'eroismo è sempre e soltanto l'ornamento e non l'essenza della vita e come tale ha sempre la sua legittima parte di affettazione; se si sostituisce alla vita, degenera inevitabilmente in trucco, in posa più o meno verosimile... L'eroico dissipa e non raccoglie, vive sempre a spese dell'altro, si nutre dei succhi che mette in serbo la vita quotidiana, nelle cui oscurità affondano le radici sottilissime e delicatissime dell'amicizia; esse succhiano la vera vita, e nessuno le vede, e talvolta nessuno nemmet le sospetta, nutrono tuttavia la vita effettiva e il fiore in boccio dell'eroismo, quando non sia vacuo, produce semplicemente il seme dell'amicizia <sup>1</sup>».

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

<sup>3</sup> T. Goričeva, *Nous, convertis d'Union soviétique*, Paris 1984, pp. 121–122: «Ici, en Occident, mon cœur proteste chaque fois qu'on nous appelle, mes amies et moi, des "héroïnes" – non, nous savons bien que nous avons été sauvées uniquement par la grâce de Dieu. Ce n'est pas l'héroïsme mais l'humilité qui donne la vraie force et qui libère de la peur. Cet homme humble, on l'aime davantage, on lui fait confiance, ce qui est très important dans notre condition soviétique de méfiance généralisée. Depuis notre enfance nous sommes habitués à voir autour de nous tromperie, men songe, double vie. Quant à notre intelligentsia de Pétersbourg, sa maladie était une certaine espionniste: dans un milieu où chacun était soupçonné de mouchardise, la confiance s'établissait difficilement. Il fallait apprendre à ne pas juger les gens, à les prendre comme ils étaient; attendre patiemment que l'autre l'emportât sur sa peur et s'ouvre à Dieu. L'humilité, l'abnégation aidaient alors à voir ce qu'il y avait de meilleur dans les hommes: l'humble sait mieux comment assister son prochain, seule l'humilité peut être le fondement d'une charité concrète, sage, prête au sacrifice».

<sup>4</sup> N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 70–71: «C'est donc dans la mort du Seigneur que ce jeune homme trouve la force de souffrir. Dans une version plus détaillée (le Skazanié, qui date de la fin du IIe siècle), les détails psychologiques, réalistes et concrets, abondent. Les deux jeunes frères ne sont pas des héros, les représentants d'un ascétisme impassible. Il leur coûte beaucoup de dire adieu à la vie si belle. Leur douleur et leur lutte intérieure, surtout chez le plus jeune, Gleb, sont peintes d'une façon détaillée et pathétique. Mais ils trouvent leur réconfort dans le Christ. Après sa dernière prière, dans laquelle il s'adresse à son Sauveur avec ces paroles pauliniennes: "C'est à cause de toi que je suis immolé toute la journée, on m'a compté pour un agneau qu'on mène à la boucherie. Tu sais, mon Seigneur, que je ne résiste pas et que je me soumets", Boris retrouve la force de se livrer aux assassins. C'est donc un héros de la souffrance chrétienne, c'est à-dire de la souffrance acceptée volontairement pour le Christ. C'est vraiment sous cet aspect —du reste central— de la souffrance avec le Christ et pour le Christ, de la souffrance acceptée au nom du Christ, que la bonne nouvelle s'empara de ces cœurs souvent primitifs et que s'épanouit l'expérience religieuse des grands justes et saints russes. La croix du Seigneur, la souffrance acceptée volontairement par amour pour le Seigneur —voilà ce qui a rendu chère au peuple russe l'image de ces jeunes princes, assassinés sur l'ordre de leur frère. Ce furent les premiers saints canonisés en Russie, du moins quant à la date de leur canonisation. Dès 1020 en effet, c'est-à-dire cinq ans seulement après leur mort, l'Eglise russe les invoque comme des saints, des intercesseurs auprès de Dieu <sup>1</sup>».

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

<sup>5</sup> Cfr L. R. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 101–102; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, München 1951, S. (69), 85: «Hier enthüllt sich wirklich ihr Geheimnis. Sonja steht dort, wo nach Christi Wort die Kleinen und Unmündigen und Ausgestoßenen, die Zöllner und Sünder stehen. Sie hat ein Geheimnis mit Christus. Sie ist im Einvernehmen mit ihm. Von dorther hat sie Autorität. Von dorther lebt sie. Von dorther stammt die Klarheit, welche macht, daß sie keinen Augenblick der Sophistik Raskolnikoffs verfällt, obwohl sie ihn liebt. Was aber über die andere Sonja gesagt wurde, gilt auch von ihr. Sie rechtfertigt ihr Dasein nicht. Sie lebt es nur. Sie erleidet es. Sie macht keine Theorie daraus, nicht einmal so, daß sie es selbst zu begreifen versuchte, sondern nimmt es in seiner unbegreiflichen Verstricktheit auf sich, glaubend, sie müsse. Alles würde falsch, trughaft, dämonisch, sobald sie es zu rechtfertigen suchte, und sie würde versinken»; S. 86: «Sonja selbst würde nicht begreifen. Ihr christliches Selbst-Verständnis besteht darin, daß sie, in keiner

l'apparente contraddizione tra questa radicalità interiore e l'ambiguità di ogni esperienza cristiana. Evitando l'inflessibilità del ferreo volontarismo e la tentazione di singolarizzazione 'eroica' nel farsi 'vittima' esemplare, si salverà la Chiesa nella sua insiemità di "sobornost". In questa santità di non resistenza evangelica appare l'impronta particolarissima della 'umilene' o dell'intenerimento vissuto dalla Madre di Dio <sup>1</sup>: accoglienza totalmente umana ma inizio di una 'maternità divina'. In questo si trova la fonte 'storica' della divinizzazione in via di compimento. Chi non si fida della persona umana la inquadra con determinazione. In occidente, ci si propone una forte struttura per guidare la poca affidabile natura umana e si prospettano potenti 'movimenti' per incanalare le 'energie migliori'. Ma non si dimentica talvolta che sia le 'gerarchie' sia le 'fondazioni' sono anche fatte di pasta umana (magari 'eroica'), non maggiormente affidabile? Sarà la struttura con la sua articolazione, centralizzazione, successione, e varietà di associazione a provvedere per il necessario correttivo riguardo all'inconsistenza umana?

L'esicismo <sup>2</sup> e la preghiera del cuore <sup>3</sup> non faranno che evidenziare le implicazioni di questa presa di coscienza (cfr infra). Gregorio Palamas imposta il tema della lotta spirituale come processo della preghiera <sup>4</sup>. Lo scopo della conversione è di rendersi 'indifeso' per l'iniziativa di Dio che ci coinvolge radicalmente e totalmente senza distruggere niente della nostra specificità umana e personale. La trasparenza della persona è soltanto possibile se si mette a tacere questa 'aggressività' endemica che ci chiude all'iniziativa divina. Questa aggressività nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato <sup>5</sup>. Lo scioglimento della personalità si sperimenterà come un 'intenerimento evangelico', che i russi chiameranno l'"umilene" <sup>6</sup>. Nella 'compassione' si supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente <sup>7</sup>. Bisognerà creare la 'hesichia' per poter intuire la pienezza divina <sup>8</sup>. Bisognerà instancabilmente smantellare l'arroccamento passionale su noi stessi grazie alla 'non resistenza'

---

Weise sich rechtfertigend – hier auch nur "begreifen" zu wollen, hieße schon rechtfertigen und von ihrer Schuld überzeugt, weiterlebt; auf eine Wegweisung harrend; zur Buße bereit; in einem Vertrauen, das sie, offen und ausdrücklich wohl nie aussprechen würde».

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

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

<sup>2</sup> J. Hausherr, *Hésicasme et prière*, Rome 1966.

<sup>3</sup> Anonyme, *La prière de Jésus, par un moine de l'Eglise d'Orient*, Chevetogne 1951.

<sup>4</sup> N. Makar, *La storia della spiritualità ortodossa*, Roma 2009, pro manuscripto (Gruppo teologico del SAE), p. 3: «Parlando della lotta spirituale, però, Gregorio Palamas parla piuttosto della preghiera, come quel mezzo che aiuta il cristiano di più di combattere le proprie passioni e desideri cattivi. La preghiera però deve essere particolarmente profonda e interiore, ciò che egli chiama «lavoro mentale», (умное делание), accompagnato con l'invocazione continua del Nome di Dio o della «preghiera di Gesù». San Gregorio considera questa preghiera come il processo che conduce la mente nel cuore. <sup>1</sup> Con questo processo nella preghiera l'asceta contempla la Luce increata. <sup>2</sup> Palamas dice: «Questa strada conduce alla verità dello Spirito», <sup>3</sup> «conduce alla partecipazione della natura divina» <sup>4</sup>».

(<sup>1</sup> Gregorius Palamas, De hesychastis // PG 150:1105D, cf. 1108D. / <sup>2</sup> Gregorius Palamas, De oratione, 2//PG 150:1120A. / <sup>3</sup> Gregorius Palamas, Ad Xenam // PG 150. / <sup>4</sup> Gregorius Palamas, Vita S. Petri, 18 // PG 150:1012B.)

<sup>5</sup> M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47-49.

<sup>6</sup> N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74-76.

<sup>7</sup> T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (cfr p. 167).

<sup>8</sup> M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 78-80.

ispirataci da Cristo <sup>1</sup>. Tale sarà la ri-interpretazione del martirio che la tradizione popolare russa ortodossa darà come itinerario verso la pienezza della santificazione. La non resistenza al male è un 'metodo non metodo' per rendersi accessibile a questa radicale totalità dell'esperienza di Dio, oltre ogni passionale verifica.

## LA 'SEMPLICITÀ' NEL SUPERAMENTO DELLA RAZIONALIZZAZIONE AGGROVIGLIATA, DALL'ESPERIENZA DEI 'SEMPLICI' IN CRISTO

La tradizione orientale slava include una continua attenzione ad un tipo di 'semplicità escatologica' specifica nel percorso dell'esperienza di fede. Sono i 'pazzi in Cristo' <sup>2</sup>. Non sono 'buffoni' come in altre zone culturali o ecclesiali. La via russa-slava presenta qualche modello proprio di questa ricerca della semplicità ritrovata nella libertà dello spirito, che si pone invece come gratuità radicale. Una prima espressione di questa ricerca della libertà nello spirito potrebbe essere individuabile nel fenomeno dei 'pazzi per Cristo' o "jurodivye". Essi sono più che altro, nella inculturazione russa, na 'coscienza vivente' della comunità credente di fronte ai formalismi, gli arroccamenti ed il potere, come lo fu Vasilij blažennij <sup>3</sup>. Si potrebbe dire che, nella ricerca di libertà nello spirito essi sono 'l'anti-teatro' della composta e benpensante sicurezza di se <sup>4</sup>. Dalla libertà di confronto con le dissimulazioni e simulazioni indebite della vita comunitaria, si può individuare una libertà di percorso individualmente vissuta: la spiritualità del pellegrino o il peregrinare come spiritualità. Il peregrinare non corrisponde né a un itinerario propagandistico, né a una pretesa di 'diritto' individualissimo di muoversi dove si vuole. Esso è un tentativo di 'liberarsi' per 'diventare liberi nello spirito', accogliendo in questa gratuità della continua ospitalità da chiedere il dono ultimo della santità. Tale sarà la 'vocazione' del "pellegrino russo" <sup>5</sup>. Ed anzi, questo appello viene corredato da una metodologia propria per aprirsi alla libertà interiore: il metodo spirituale della "preghiera del cuore" <sup>6</sup>. Non è sfuggito all'osservatore attento H. de Lubac la somiglianza tra la pratica slava orientale e l'intento dell'amidismo nel percorso spirituale buddista con il "nembutsu" <sup>7</sup>. La

---

<sup>1</sup> Cfr И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 30 / p. 27; N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchatel 1963, pp. 70-71; G. P. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, (in russo), Parigi 1931, pp. 19-33.

<sup>2</sup> D. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1974, pp. 56-57: «Isakij, che al secolo era un commerciante, si decise a farsi monaco, divise i suoi beni tra i poveri e i monasteri e si recò a Kiev dal santo Antonij. Antonij lo accolse e "gli impose gli abiti monastici". Ma Isakij indossò una camicia di pelo e su di essa una pelle di pecora ancora umida, che asciugandosi faceva aderire la camicia pelosa al suo corpo e gli irritava così la pelle. Poi Isakij si rinchiuso in una piccola grotta, che aveva solo quattro braccia di diametro (era cioè molto più stretta della grotta di Antonij!), e cominciò a pregare tra le lacrime, a mangiare solo un pane della comunione ogni due giorni e a bere soltanto poca acqua, che Antonij gli porgeva attraverso una piccola finestrina. Dormiva soltanto pochissimo stando seduto. Così trascorse sette anni. E nonostante questo severo ascetismo non arrivò nemmeno al punto di ottenere il dono del "riconoscere gli spiriti": egli soggiacque alla tentazione del diavolo, che si presentò di fronte all'orgoglio ascetico di Isakij: Isakij diceva infatti di essere già arrivato al punto di poter partecipare delle visioni divine. Anche dopo la sua guarigione Isakij condusse una avita dura, ma in maniera diversa. Non si chiuse più in una cella, ma rimase nel convento, e andò anche in città. Lavorava in cucina, perché il lavoro rientrava nelle regole del convento di Feodosij. Frequentava il servizio divino in chiesa e "faceva pazzie", cioè fu uno dei primi jurodisye slavi, "pazzi in Cristo" (parleremo più avanti di questa forma di ascetismo). L'autore della leggenda purtroppo ci dice poco delle sue "pazzie". Ma dopo breve tempo Isakij ottenne i "doni dello spirito": si citano esempi dei loro effetti. Nella sua cella egli poteva calpestare coi piedi nudi il fuoco divampante: questo miracolo, nella letteratura agiografica, ha perfino una denominazione particolare: ignis impotens. Poteva afferrare con le sue mani un corvo selvatico: secondo la letteratura più antica il corvo è l'uccello più "selvatico", considerato alla pari dell'aquila; anche questa per i santi dell'oriente e dell'occidente è una tipica "riconciliazione" con la natura selvaggia (ci imbattiamo altrove in leoni, orsi e cervi divenuti "amici" di alcuni santi). Non ha più paura dei diavoli, che gli appaiono ora come uomini cattivi, ora come animali selvaggi, ora come serpenti e rospi....».

<sup>3</sup> D. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1974, pp. 136-137.

<sup>4</sup> P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1978, p. 136.

<sup>5</sup> Anonyme, *Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Paris 1951, pp. 84-85.

<sup>6</sup> Anonyme, *Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Paris 1951, p. 58.

<sup>7</sup> A. Guillaumont, *Henri de Lubac. Amida*, in «Revue de l'histoire des religions», tome 149 n° 1, 1956. pp. 90-92, etiam in «Internet» 2012, [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_0035-1423\\_1956\\_num\\_149\\_1\\_7093](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1956_num_149_1_7093) (pdf pages 90-91): «Nous avons été spécialement intéressé par tout ce que le P. de L. dit d'une pratique de dévotion essentielle dans l'amidisme, le Nembutsu, qui consiste dans

metodologia apofatica si esprime spiritualmente in due modi: sia nella figura emblematica dei 'pazzi per Cristo' <sup>1</sup>, sia nella esemplificazione dell'eterno pellegrino <sup>2</sup>. Gli 'jurodivye' o pazzi per Cristo vivranno la kenosis della irrilevanza sociale e culturale. Essi giocano una parte e assumono una maschera comunicativa. Il loro metodo è di smontare ogni presuntuosa pretesa individuale e sociale. Non essendo niente, essi illustrano la inconsistenza di chi tenta teatralmente di sembrare 'qualcuno'. I pellegrini esprimono il continuo tentativo evangelico di non arroccarsi al proprio statuto, ma di vivere vulnerabilmente indifesi nella ricerca della libertà nello spirito. Non si tratta né di propagandare la fede, né di raccogliere consensi confermando le proprie opinioni. È un muoversi fuori da ciò che appare umanamente stabilito per rendersi disponibili verso altri orizzonti di esperienza, guidati dalla continua invocazione della 'preghiera di Gesù'. Nello svuotarsi interiormente, lo spirito dà spazio a nuove prospettive e si rende disponibile per l'assimilazione di questa 'pace interiore', sorgente della giustizia evangelica <sup>3</sup>. Dio stesso, nel suo sommo mistero, verrà rappresentato nel capolavoro teologico–iconografico russo ortodosso, come presenza di 'forestieri' ospitati (i tre angeli–pellegrini nell'icona di Rublëv) secondo la tipologia della "filoxenia" <sup>4</sup>. Ecco che dalla semplicità evangelica nella non resistenza al male si intravede l'annientamento della 'pazzia'. Chi ha imparato questa umiltà apparirà come un "jurodiviy" –pazzo per Cristo– che è protezione contro l'efficace razionalità con un altro "compito" <sup>5</sup>, sotto la copertura della "pazzia", sfuggendo ai formalismi, permettendo un reale discernimento dello spirito <sup>6</sup>, senza confondere "semplicità" e "primitivismo" <sup>7</sup>: modo di ragionare 'diverso', non 'logico', paradossale evangelico o antinomia del essere divinizzati. Il malinteso della filosofia razionalizzante fa confusione tra 'mistero' e 'contraddizione' <sup>8</sup>, o prende l'antinomia per 'contraddizione' (come e. g. Da Hegel) <sup>9</sup>. La via apofatica non è un modo di 'rinunciare' alla razionalità in un atteggiamento di umiliazione, ma è una via diversa per accogliere pienamente il 'diverso' del mistero, 'ritrovando' pure la razionalità trasfigurata dal divino. Sembra proprio che l'occidente cristiano non riesca ad accettare quella via non sistematicamente razionale se non come espressione rafforzata dei 'limiti' della creatura, che separano il divino dall'umano <sup>10</sup>. L'occidente si preoccupava di un'altro confronto:

---

la répétition d'une formule d'invocation à Amida: comme l'auteur le signale dans une note (p. 304) cette pratique rappelle de façon étrange la prière monologislos des Byzantins et le dhikr musulman; la ressemblance va jusqu'à la désignation («souvenir de Bouddha», [μνήμη τοῦ Θεοῦ]), voire jusqu'à la fortune de cette forme de prière qui, d'origine monastique, devient une pratique populaire, tout comme la «prière de Jésus» dans la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle; le texte cité p. 157: «en marche ou sur place, debout, assis ou couché, répète simplement le nom d'Amida, en y mettant tout ton cœur; n'abandonne qui aboutit au salut, selon le vœu et la promesse de ce Bouddha» pourrait facilement passer, une fois les noms changés, pour un texte pas cette pratique, fût-ce un seul moment: c'est là l'œuvre hésychastique. Naguère E. von Ivanka, après d'autres, a recherché aux Indes les origines de la prière monologistos (voir Zeitschr. d. Morgenl. Ges., 1952, 234–239); il est intéressant de voir comment cette forme de prière, quelle qu'en soit l'origine, s'est considérablement diffusée et comment elle s'est développée, dans des milieux apparemment sans rapports entre eux, selon un processus identique».

<sup>1</sup> N. Arsen'ev, *La piété russe*, Paris 1963, p. 107; O. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 136–137; P. Kovalevskij, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1948, p. 136; Archimandrita Spiridione, *Le mie missioni in Siberia*, in T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 124–125.

<sup>2</sup> Anonyme, *Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Paris 1951; N. Arsen'ev, *La piété russe*, Paris 1963, p. 19; A. De Jonge, *The Life and Times of Gregorij Rasputin*, Glasgow 1982, pp. 44, 71.

<sup>3</sup> N. Arsen'ev, *La piété russe*, Paris 1963, p. 19.

<sup>4</sup> U. Fabricius, *Ikonen, Jesus–Christus*, Recklinghausen 1957, S. 12–13.

<sup>5</sup> D. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1974, pp. 74–75.

<sup>6</sup> D. Čiževskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1974, pp. 136–138.

<sup>7</sup> N. Arsen'ev, *La piété russe*, Paris 1963, pp. 94–95.

<sup>8</sup> Cfr G. Morra, *Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 113.

<sup>9</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, Roma 1938, p. 106.

<sup>10</sup> 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,

non il rischio di razionalizzazione del mistero ma il 'pericolo misterico' dell'intuito religioso più profondo. L'oriente non seguirà questo tipo di tattica, ma punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l'intento cristiano e dimostrerà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione, che il 'polmone occidentale' ebbe a 'respirare' in vari modi. La compagine 'occidentale' sembra –invece– anzimare paurosamente di fronte al fenomeno religioso venuto dal profondo oriente arcaico. La meditazione orientale discerne un'altro 'varco' per la impostazione cristiana: non il rischio di 'equiparazione tra diversi salvatori' ma come prospettare la differenza fondamentale tra una fede che coglie la non conflittualità tra Dio e l'umanità e l'esperienza dell'abisso che vi sia tra il mistero di Dio e l'intento umano. O, cioè, d'una parte, si avverte la indissociabilità tra Dio ed umanità <sup>1</sup>. D'altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile <sup>2</sup>. Non viene messa avanti la unicità individualizzante di 'Gesù'–Cristo, ma si cerca la specificità propria della fede cristiana. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità–Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità umanità–Dio o alla scomparsa di uno dei due 'estremi': umanità o Dio. Non manca chi individuerà nelle vicende polemiche del periodo bizantino dell'XI secolo la svolta che porta l'«oriente» a scegliere una priorità teologica non incentrata sulla razionalizzazione come avvenne in occidente <sup>3</sup>. Anche qui, si abbineranno facilmente le categorie di 'misticismo' con quelle

---

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".

<sup>1</sup> 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. 10, 29; 14, 11). Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

<sup>2</sup> 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 ver stehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfäßbar, 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 <sup>1</sup>. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie — ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen un erreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren <sup>2</sup>. Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleichzeitig 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».

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

<sup>3</sup> 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'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'"incircoscribibile" divino <sup>1</sup>. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale <sup>2</sup>. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

## UNA DINAMICA DI SANTITÀ SENZA IDEOLOGIA DELLA VITTIMIZZAZIONE NEL "MARTIRIO"

Il criterio stesso della santità cristiana verrà spostato dall'ideale del 'martirio' (di cui ogni Chiesa nascente aveva bisogno per poter prendere posto con dignità tra le sue sorelle maggiori). Si potrebbe presentare questo modello di santità come "non resistenza cristica", o cioè la somiglianza alla mitezza stessa di Cristo che non si oppone alla propria esecuzione capitale decisa in base ad argomenti non specificamente 'di fede' ("egli dice di essere il re dei giudei"). La figura dei primi santi Boris e Gleb (figli del principe Vladimir, uccisi dal fratello maggiore per tenere a se l'eredità del potere regale) illustrano questa qualità di santità, frutto di una 'spontanea canonizzazione popolare' <sup>3</sup>. Si passa da una accentuazione del 'morire per la fede' a quella di

---

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'esismo, 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". Da quel momento la teologia bizantina imhocca 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».

<sup>1</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 145 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: "O questo o quello non è vero"; non dice nemmeno: "Né questo né quello è vero"; ma dice soltanto: "E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al l'la ragione". L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

<sup>2</sup> 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 <sup>1</sup>, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: "Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu." Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du cœur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les "pâturages du cœur", dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. "Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé", affirment les grands spirituels».

(<sup>1</sup> St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à αἴθειν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

<sup>3</sup> И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 78-79 / pp. 75-76.



'morire secondo la fede' o 'morire vivendo la fede fino in fondo'. Non si propaga, qui, né la incrollabile tenacia individuale né l'aspetto di lotta vittoriosa in quanto alla propria fedeltà. Non si sfrutta il protagonista in funzione della compattezza ed affermazione ecclesiale (o ecclesiastica) sui suoi 'nemici'. L'unica risposta alla violenza è –non una contro–violenza rimandata a più tardi– ma l'immedesimarsi con la mitezza cristica di fronte all'ingiustizia <sup>1</sup>. Da questa esperienza che segue una inculturazione pacifica della fede, sorgerà una particolare sensibilità verso la consistenza stessa della sofferenza nella sua dimensione specificatamente evangelica: l'annientamento cristico considerato come via 'normale' dell'esperienza della fede. L'espansionismo cristiano occidentale diventò molto più pericoloso per la Russia che la pressione mongola: alla imposizione di un giogo di aggressiva supremazia politica, si aggiungeva –qui– una intolleranza verso usi ecclesiali orientali che si volevano radicalmente occidentalizzare. Alexander Nevskij, il santo principe fu vittorioso contra le incursioni dei teutonici e scandinavi, ma scelse la via di sottomissione e trattative con i tartari <sup>2</sup>. La meditazione sulla santità personale come 'non resistenza evangelica' e la messa alla prova della perseveranza cristiana comunitaria come annientamento civile diventerà uno dei cardini del taglio spirituale dell'intuito russo ortodosso. Il riassunto di questa particolare sensibilità cristiana sarà espresso nella parola tipica "UNIČIŽENIE": sottolineatura propria della kenosis come via di fedeltà ecclesiale, sia personale sia collettiva. Questa disponibilità verso il messaggio della sofferenza interiore supera ed approfondisce ciò che potrebbe essere presentato come perno della sofferenza centrale: quella fisica che troverebbe la massima intensità nella tortura e la più esemplare celebrità nella morte per effusione del proprio sangue. Appare come prettamente emblematico la rilettura delle sofferenze di Cristo, da parte del grande romanziere–teologo Dostoevskij nel XIX secolo, non presentando più il nocciolo della sofferenza di Gesù nella sua 'morte fisica' ma soprattutto nel suo 'annientamento di spirito' (cfr supra, la parte cristologica). La cosiddetta 'pazzia' del principe–idioti (nel romanzo "L'idiota") evoca questo sommo sacrificio compiuto come totale irrilevanza personale. La gratuità radicale di questo annientamento si trova proprio nel fatto che non serve a uno qualsiasi scopo sfruttabile (anche ecclesiasticamente), ma consiste –invece– nella forma più evangelicamente trasparente del 'sacrificio inutile'... La esaltazione delle sofferenze fisiche e della resistenza ad esse verrà considerato come assai vicina alla sensibilità classica greco–romana e pre–cristiana espressa nel culto degli 'eroi' capaci di superare qualunque avversità esterna.

Non si mette in questione, qui, la fondamentale sorgente di santità come testimonianza senza riserve, ma si prende meglio coscienza che la originalità cristiana della santità non si trova in una riedizione delle gesta degli "eroi" (la loro forza per superare ogni ostacolo che si frappone sulla loro strada) fino ad un loro "sacrificio" dove scorre il sangue –tutto questo tradotto poi come impresa a servizio della Fede. È interessante notare che i russi cristiani, talvolta sospettati di avere conservato degli elementi 'pre–cristiani' nella loro inculturazione, abbiano spontaneamente superato la simbolica 'eroica' ed il mito degli 'eroi' nell'interpretare la dinamica di santità nella loro tradizione. Se ci si fida di ogni persona umana in questa prospettiva, non è la stessa cosa per l'esaltazione dell'eroe (magari ecclesiale o ecclesiastico). Gli slavi orientali parlano della tentazione dell'eroismo <sup>3</sup>, 0 di

---

<sup>1</sup> И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 19, 30, 32 / pp. 16, 27, 29 ; J. Kovalevskij, *Saint Serge et la sainteté en Russie*, Paris 1978, p. 26.

<sup>2</sup> P. Pascal, *Histoire de Russie*, Paris 1949, p. 27.

<sup>3</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 549–550 / pp. 501–502.

una vita costruita a spese degli altri <sup>1</sup>. Emergendo nello stile "eroico" si distrugge la quotidianità per inserire la persona nel formalismo di una teatralità <sup>2</sup>. La stessa rivoluzione russa insegnerà quanto sia preziosa la demitizzazione di questo tipo di insidiosa vanità <sup>3</sup>. Così viene superata una angolatura notevolmente aggressiva sulla santità ecclesiale. Quale sarà, allora, il tipo di risposta radicale all'invito evangelico? La tradizione e la sensibilità cristiana russa ce lo dice: si tratta di vivere il vangelo fino in fondo passando dalla "non resistenza" (al male ed al bene) --indifesi come lo fu Cristo portato come un agnello al macello <sup>4</sup>-- per vivere la totale gratuità del "sacrificio inutile" dove scompare addirittura la scappatoia dei "meriti" <sup>5</sup>. Dostoevskij saprà evocare l'apparente contraddizione tra questa radicalità interiore e l'ambiguità di ogni vita cristiana. Evitando l'inflessibilità del ferreo volontarismo e la tentazione di singolarizzazione "eroica" nel farsi "vittima" esemplare, la Chiesa si salverà nella sua insiemità di *sobornost'*. In questa santità di non resistenza evangelica appare l'impronta particolarissima della *umilenie* o dell'intenerimento vissuto dalla Madre di Dio <sup>6</sup>: accoglienza totalmente umana ma inizio di una "maternità divina" <sup>7</sup>. In questo si trova la fonte storica della divinizzazione in via di compimento. Si può aggiungere la particolare valorizzazione della mitezza cristica, chiave di testimonianza come non resistenza nello Spirito. Infine, la non esaltazione dello gerarchismo, e l'eventuale riserva sull'operato gerarchico in quanto tale ci riallaccia alla spontaneità 'a tappeto' della iniziativa evangelizzativa russa ortodossa. Per poter sconfiggere l'avversario, occorrono tanti di quelle armi da non lasciarli nessuna superiorità! Anzi 'bisogna essere superiore in forze e strategie'... Se la Chiesa è già una milizia, quanto più lo sarà la tattica ascetica! Sappiamo quali sono le vie legittime per mettere a terra ogni 'resistenza del male' e sappiamo quali sono le finalità evangeliche da far trionfare. Edifichiamo le garanzie per raggiungere la meta finale... Bisogna attrezzarsi per arrivare in cima alla montagna, superando ogni ostacolo e lasciando dietro di noi chi vorrebbe farci ricadere 'giù'... Ma perché l'ascetica non va concepita come un combattimento, che porta ad una 'vittoria'? Proprio perché non si tratta di due protagonisti 'individualizzabili' che entrano nel campo di battaglia. Essi sono forse 'alla pari' data la dimessa mitezza divina, ma non vivono delle stesse 'garanzie', non hanno le stesse 'finalità' e non sorgono da una stessa 'legittimità'. O, cioè, quello che sarebbe per l'uno un'arma efficacissima, per l'altro è soltanto un intralcio pesantissimo e soffocante. Là dove l'ascetica è la Chiesa in via verso la piena libertà, ogni 'arma' nelle sue mani è come un vantaggio già scontato per la 'spinta contraria' che pensa solo a 'ferire' ed a dissanguare... C'è -invece- da chiedersi se esiste una sola 'arma' che possa in qualsiasi senso essere brandita "a nome Suo"?

## 2° UNA CONVERGENZA TRA ORIENTE ED OCCIDENTE SULLA 'TERAPIA' O LA 'CURA' TRASFIGURANTE ESTESA DALLA PERSONA A TUTTO IL CORPO ECCLESIALE

<sup>1</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 550 / p. 502.

<sup>2</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 551 / p. 503.

<sup>3</sup> Т. Goričeva, *Nous, convertis d'Union soviétique*, Paris 1984, pp. 121-122.

<sup>4</sup> И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 30-37 / pp. 27-34.

<sup>5</sup> L.A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp 101-102; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, Wien 1961, S. 61.

<sup>6</sup> П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 566-567 / pp. 417-418.

<sup>7</sup> Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 107.

In occidente, si avverte talvolta una connessione tra 'ascesi' ed 'ascesa', tipo di 'alpinismo spirituale' che il concetto di 'ascesa' potesse suggerire. Un'altra priorità è anche riscontrabile: l'ascesi è innanzitutto la cura di 'piaghe' nell'esperienza comunitaria umana (e dunque anche ecclesiale in quanto immersa nell'umano), tramite un cammino cristiano evangelico. Quali 'piaghe' in vista di quale 'ascesi'?... Perciò, non c'è 'ascesi' senza 'dialogo' nello spirito, in prospettiva di una migliore 'diagnosi' delle 'piaghe' spirituali e della 'terapia' interiore ed ecclesiale da seguire. Sarà a questo punto che "l'eroico 'askein', che pur sembra [cfr H.G. Liddell e R. Scott, Oxford 1961] prendere origine nel significato di 'conformare stranamente, artisticamente o artificiosamente {!}'", viene smitizzato. D'altra parte, la diagnosi spirituale può estendersi in modo assai ampio: non solo la cura della persona <sup>1</sup> ma anzi anche quella del 'corpo ecclesiale stesso'. Convergentemente l'occidentale Rosmini e l'orientale Solov'ëv hanno tentato questa diagnosi con orientamenti sulla 'terapia'. Se l'ascesi è 'cura delle piaghe', dopo le 'ferite' che l'esperienza umana ha subite, Rosmini ci indica abbastanza chiaramente quale sarebbe il nocciolo della 'aggressione virale' dilagatasi nei tessuti ecclesiali: l'asservimento della Chiesa lungo la sua esperienza storica al potere vigente della convivenza politica <sup>2</sup>. La stessa diagnosi farà Solov'ëv, facendo suo la sintesi 'di tutti i mali ecclesiali' fatta da esponenti assai critici dell'autocrazia russa ortodossa <sup>3</sup>: la Chiesa è diventata parte integrante di un sistema

---

<sup>1</sup> J. L. Bosch, *Address by Leandro Bosch, Plenary on the Assembly theme*, Document n° PLEN 06.4, in «Internet» 2008, <http://www.wcc-assembly.info/en/theme-issues/assembly-documents/2-plenary-presentations/assembly-theme/leandro-bosch-presentation.html>: «6. The stages of human transformation in this process: metanoia, purification, enlightenment. The process of transformation, which is also called healing, or terapia (therapy), begins with purifying the heart, moves on to its being restored to its natural state of enlightenment, and then the whole person begins to be perfected beyond their natural capacities by the body and soul being glorified by the uncreated glory of God (shekinah). Following the scheme adopted by St Isaac Syrus, I propose to examine first the stage of metanoia (1). The resulting scheme would be: God, the supreme invisible centre of all worth, presides over the whole process of: Metanoia, transformation of the heart, leading upwards to... Purification, catharsis of the passions, leading upwards to... Enlightenment, attainment of the normal state, leading upwards to... Glorification, perfection in Christ, divinization or 'theosis'. Metanoia, as Vladimir Lossky makes clear (2), must not only be the beginning of the process but an ongoing state throughout the whole process. Metanoia is thus not merely one stage, but a constant posture vis-à-vis the Creator. Metanoia is not simply repentance, nor even penitence: it is transformation (metamorphosis), regeneration, new birth. According to Lossky (3), metanoia is 'the gateway to grace'. Confronted with this 'gateway of grace', human beings must turn with all their will towards the One who bestows grace through prayer. The process of healing, attainment of the normal state, and perfection cannot be undertaken without prayer, since prayer is the most intimate link between God and humans. At its different levels - praxis and theory - prayer is the common denominator in all the various stages of healing. Purification is the stage involving release from our passions and consequently the purifying of the heart. Once that release is attained through the stage of purification, the noetic system attains its normal state and there thus follows the stage of enlightenment. In this phase, the individual sees God, but not face to face. The enlightened individual sees God vaguely, as if in a mirror. 'Now we see but a poor reflection as in a mirror' (4). Paul, also referring to this period writes, 'Now I know in part' (5). The enlightened person is a child: 'When I was a child, I talked like a child, I thought like a child, I reasoned like a child' (6). However, on attaining glorification, he becomes adult: 'When I became a man, I put childish ways behind me' (7). Now he sees God face to face: '...then I shall know fully, even as I am fully known' (8). On becoming enlightened, the individual does not know Christ, but is known by Christ. But, on attaining glorification, individuals know as they are known, i.e. perfectly, since seeing or knowing Christ is seeing or knowing above and beyond one's own natural ability to see and know. Thus, paradoxically, individuals see and know without seeing or knowing, since they are in effect seen and known by the Lord of Glory».

((1) So as to understand the rich meaning of the Greek word 'metanoia', we need to examine its etymology. The word is made up of two parts, the first being a preposition, 'meta-' meaning beyond' or 'after'. It refers to the distance between what something was and what it now is after changing, after being transformed. The second part is a noun, 'nous', and is the English word 'nous'. Metanoia is thus a change of the spirit, a profound change in one's inner disposition, which is reflected in one's outward aspect. It is a change of attitude, a change of feelings. Is this metanoia then the same as repentance? Not exactly. Repentance is a phase of metanoia, which is an ongoing state in humans. Metanoia is not a conscience burdened for faults committed, let alone remorse, since where remorse exists, it is impossible for repentance to exist, let alone metanoia. Metanoia involves complete knowledge and acceptance of one's own weaknesses, the cause of the fault, the object of the wrongful act, its intention and the resultant product or consequences. However, the light of the Father's love, who is waiting with open arms for his sons and daughters to return after having squandered their inheritance, attracts, draws on the soul that has moved on from - 'meta-', its former state, its initial fault; and the spirit - 'nous' - is being enlightened by the shining light of forgiveness and remission. Metanoia is thus the result of a synergy between the sinful individual and the Divine Redeemer. / (2) Vladimir Lossky, 'The Mystical Theology of the Eastern Church', London, Clarke, 1957. / (3) Ibid. / (4) 1 Cor. 13:12. / (5) 1 Cor. 13:13. / (6) 1 Cor. 13:11. / (7) 1 Cor. 13:11. / (8) 1 Cor. 13:12.)

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 182.

<sup>3</sup> Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Брюссель 1964 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 18 / S. 56.

burocratico gestito da funzionari statali... Colpisce il taglio 'storico' dei riferimenti sui 'mali' da superare. Per una comunità, esistere vuol dire poter gestirsi secondo la propria specificità. Gestirsi significa poter creare quella 'capacità unitiva' interiore che raccoglie le varie 'vite' in una sorgente creativa comune. Cioè, una comunità deve poter essere se stessa, e per salvaguardare questa priorità, ci vuole una 'libertà' intrinseca all'insieme: la libertà di costituire coloro che più direttamente gestiranno la compagine a nome di tutti <sup>1</sup>. Per la Chiesa, Cristo scelse i propri apostoli, che poi elessero i loro successori <sup>2</sup>. Il 'male', nella Chiesa, è stato di aver lasciato che questa specificità di gestione andasse in mani altrui. La libertà della Chiesa non è di "essere libera" di fronte a quello che "il Mondo" potrebbe imporre come condizionamenti. La libertà ecclesiale è quella di essere se stessa, o cioè di essere quello che si può gestire in quanto Chiesa. Scegliere come Chiesa di rimettere l'elezione dei responsabili ecclesiali al 'potere secolare' rappresenta il 'male' che aggredisce 'dal di dentro' la 'libertà ecclesiale'. Il 'grido di libertà' contrasta con l'"assopimento" dal quale si era lasciato prendere la Chiesa <sup>3</sup>. E' interessante notare come questo approccio sulla situazione storica della Chiesa medievale riprende implicitamente la descrizione del 'male originale' o del peccato iniziale dell'esperienza umana secondo i Padri della Chiesa della tradizione d'oriente: una 'letargia' umana che dimentica di 'essere in Dio': ignoranza mortale sulla sua sorgenti vitale <sup>4</sup>!... Così né è della Chiesa che si addormenta, o che dimentica di essere se stessa (in Dio) e si lascia gestire secondo criteri che non si addicono alla sua specificità. La 'pienezza di libertà' o la 'libertà nella pienezza' appare come inderogabile alle sorgenti della presa di coscienza della specificità ecclesiale <sup>5</sup>. Anzi, il grande confronto tra "sacerdozio ed impero" non è una lotta tra la Chiesa ed il Mondo (o anche tra il 'Bene' [dentro] ed il 'Male' [fuori]), ma un confronto tra il "clero depravato nella Chiesa" e "chi voleva riformarlo nella Chiesa" <sup>6</sup>. Si tratta di una lotta al di dentro del popolo di Dio, addirittura al di dentro del ministero. Il problema della sua libertà è, invece, di 'liberarsi' incessantemente in funzione della sua specificità in seno all'umanità. L'ascesi è inanzi tutto una ascesi 'ecclesiale': cioè, una priorità della Chiesa nella sua totalità di percorso. L'ascesi è un 'risveglio' continuo dentro della vita ecclesiale, per non 'dimenticare' ciò che vi sia di più 'unico' in avanti dell'itinerario cristiano evangelico, riformando passo dopo passo l'assopimento della Chiesa!...

Solov'ëv non si discosterà da questo approccio storico-concreto. Il trascurato abbandono delle proprie responsabilità nelle mani del potere temporale appare come uno dei mali più endemici e disgreganti della configurazione russa ortodossa nel tempo dell'impero <sup>7</sup>. Il soggiogamento della Chiesa confluisce con l'assolutismo di Stato <sup>8</sup>. Il 'male ecclesiale', nella tradizione dell'oriente cristiano, sarebbe stato di ripiegarsi nella sola 'ascetica', dimenticando gli altri aspetti dell'impegno evangelico <sup>9</sup>. L'autocrazia ad oltranza porta –dunque– in se il germe del peggiore soffocamento per la Chiesa. Tutt'altro è, invece, il problema della volontà –da parte dell'autorità civile– di concretizzare gli orientamenti evangelici nella gestione del potere (come il ricordo che ha lasciato di se il principe

---

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 93.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 94.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 146–147.

<sup>4</sup> M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–48.

<sup>5</sup> Vedere la significativa convergenza di questa prospettiva sulla 'libertà' come sorgente ecclesiologica, con quella delineata dai teologi della 'sobornost' ortodossa russa del XIX secolo, nella più ampia discussione attuale sulla 'conciliarità' nel movimento ecumenico (per esempio al convegno di Bari 1989, *Conciliarità e autorità*: in A. Joos, *La conciliarità o "l'insieme conciliabile" nella teologia della "sobornost" ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno di Bari: autorità e conciliarità*, Bari 1989.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 142.

<sup>7</sup> Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Saint Vladimir et l'Etat chrétien*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, Band III, Freiburg in Breisgau 1957, S. 118, 119–121.

<sup>8</sup> Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Saint Vladimir et l'Etat chrétien*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, Band III, Freiburg in Breisgau 1957, S. 128–129.

<sup>9</sup> Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Saint Vladimir et l'Etat chrétien*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, Band III, Freiburg in Breisgau 1957, S. 106–107.

Vladimir, con la sua gestione del regno di Kiev`)<sup>1</sup>. Il 'male' si evoca –pertanto– nella sua qualità più esplicita di sostituzione di questa libertà con qualche imperativo estrinseco (in questo caso l'autocrazia (samoderžavie) che pretende essere il succo della specificità cristiana o ecclesiale. La soppressione della 'libertà' apre la porta alle peggiori disgregazioni nell'esperienza della Chiesa<sup>2</sup>... La libertà diventa, in questo contesto, la capacità di essere pienamente se stessi, secondo le potenzialità della propria specificità: essere pienamente se stessi e relazionarsi pienamente con l'insieme dell'esperienza umana. Bisogna essere liberi per essere se stessi, bisogna integrarsi nell'insieme dell'organismo totale perché nessuno vive soltanto in funzione della sua esclusiva individualità. Le piaghe saranno –dunque– da individuare 'nei due sensi'. L'ascetica sarà questa 'cura relazionale', o questa 'dieta di relazionabilità'? Quanto siamo lontani da quell'"eroismo individualistico" di chi si 'innalza' verso le 'somme cime' da conquistare... Il 'male' sorge dal di dentro di una interpretazione e di una praxis cristiana ecclesiale. La 'rapina' si compie al di dentro della dinamica cristiana evangelica. Si tratta della sorgente ecclesiale 'utilizzata' dai suoi stessi aderenti con dati scopi ed in un dato modo... Il 'male' si configura al di dentro della struttura ecclesiale<sup>3</sup>. Il grande personaggio di Chiesa Appolonio avrà come prima preoccupazione di risanare i contrasti tra i cristiani, ricreando l'unità intorno ad un papato non prepotente<sup>4</sup>. La risposta viene dall'imperatore universale, dall'uomo del futuro: egli raduna un concilio planetario e chiede ai cristiani tutti: "cosa posso fare per voi, come fratello nella vostra stesso religione, come poter rendervi felici?"<sup>5</sup>. La 'lesione' più grave è proprio questo tipo di trapianto con 'organi' che non abbiano delle funzioni simili o assimilabili l'uno all'altro... Le lesioni si aggravano: non sarà l'organo aggiunto o sostitutivo (l'imperatore universale) ad essere rigettato dall'organismo, ma saranno i vari membri dell'organismo che ne avvertono l'incompatibilità ad essere sezionati fuori dall'esistenza: così verranno uccisi il papa Pietro II e lo starets Ioann<sup>6</sup>. Anche qui, il problema non si risolve 'tra il mondo e la Chiesa', ma al di dentro del cammino ecclesiale. La seduzione e la sostituzione si giocano all'interno dell'iniziativa cristiana. Il quesito non è se si deve o no dare il 'potere' all'imperatore universale (potere che verrebbe sottratto a Cristo?)... L'ago della bilancia è un altro: "compiere ogni cosa a nome proprio". Cristo non è il 'proprietario di tutti i poteri' (supremo 'cristomonismo'), ma colui che ci libera dal 'dover fare ogni cosa a nome nostro' (perciò egli può essere così dimesso, anche lui completo riferimento all'Altro). Colui che rimase a guardare, il 'Professor Pauli' –responsabile dei riformati– svelerà l'impostore e sanzionerà l'impostura. Egli è il luogotenente dei due uccisi, lo starets Ioann ed il papa Pietro II, i due testimoni defunti sono 'l'arca dell'ultimo testamento'<sup>7</sup>. Il chiarimento segue l'avvertimento spirituale dello starets Ioann: "grande sovrano, se possiamo riconoscere nella tua generosità la mano di Cristo...", allora tutto va bene e noi lasciarti ogni spazio<sup>8</sup>... Sarà il chiarimento a portare il tormento nello spirito dell'impostore 'dal di dentro'<sup>9</sup>. Risorgeranno Pietro II e Ioann, per assistere alla riconciliazione autentica dei cristiani e per vedere il AESegnoAF per eccellenza: la "Donna amantata di Luce"<sup>10</sup>! Ecco il compimento di ogni 'Saggezza': alleanza portata a termine tra Dio e l'umanità. È la 'Donna' che indica la strada verso la meta. In essa si discerne l'invito 'non mensognero'. La comunione

<sup>1</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Saint Vladimir et l'Etat chrétien*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, Band III, Freiburg in Breisgau 1957, S. 106–107.

<sup>2</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Брюссель 1964 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 88 / p. 112.

<sup>3</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 209–210 / pp. 198–199.

<sup>4</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 226–227 / pp. 211–212.

<sup>5</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 216–217 / pp. 203–204.

<sup>6</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 222, 223 / pp. 207–208, 208.

<sup>7</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 224–225 / pp. 209–210.

<sup>8</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 221–222 / p. 207.

<sup>9</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 222 / p. 208.

<sup>10</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229–230 / pp. 213–214.

cristiana ritrovata in pieno si attua in funzione di questo 'cammino', ecco la dimensione dell'"ascesi" in questa avventura ecclesiale: non una 'conquista delle cime' ma un difficoltoso sguardo al di dentro del travaglio cristiano al fine di 'chiarire le posizioni'.

Rosmini ci indica anche questa radice del 'male' infettivo: "forza, violenza, dominio" <sup>1</sup>, con una sua formula 'i barbari', egli simboleggia questo nodo nevralgico di aggressività (senza lasciarsi prendere a sfumare illusoriamente 'forza', 'violenza', 'dominio'). Alle 'piaghe' della Chiesa fanno eco le 'ferite' inferte all'unità di sorgente vitale nelle molteplici 'vite' in cerca di compimento. L'ascetica non è una 'ascesi' verso le cime dell'"anima bella" ma una 'discesa verso i dardi laceranti' profondamente ancorati nel cuore del nostro spirito. Il primo compito dell'ascetica è di 'discernere quale male' per poi vedere 'fin dove si scenderà per curarlo'. L'esame dell'esperienza ecclesiale ci insegna che le prove più radicali non si svolsero tra il 'Mondo' e la 'Chiesa', ma al di dentro di essa, perché al di dentro di essa si è potuto 'discernere' in funzione di una scelta: non 'rapinare' per compiere tutto 'a nome proprio', fonte di ogni 'forza, violenza, dominio'. Ed ecco che si chiarisce l'inizio della via ascetica per Rosmini: alle cinque piaghe corrispondono cinque 'mezzi' (o cinque vie terapeutiche) o 'cinque cose da fare' per arrivare alla piena trasparenza evangelica <sup>2</sup>. Il quinto 'mezzo' spiega tutto l'intreccio organico: non si arriva a niente se non si trae tutto da Dio... Siamo –fulmineamente– nel bel mezzo del 'non compiere il 'meglio' a nome proprio': questo era –infatti– l'intento del superuomo. Poi, seguendo i 'mezzi' proposti, ci accorgiamo che essi sono una 'discesa' agli inferi del nostro trefondo o strafondo ambiguo e confuso. Tutto ci appare come lo scenario di una incessante 'fuga dalle insidie' più che di un 'dominio impietosamente esteso e dal quale niente sfugge'. Una prima costante ci viene offerta dalle 'massime': non si può operare asceticamente se non si 'è' immedesimato con la Chiesa tutta <sup>3</sup>. Non sembra che si tratti –qui– di 'fare ogni cosa 'per' la Chiesa e di ricevere ogni cosa 'dalla' Chiesa, ma di essere consapevole che il compimento ascetico si attua 'come Chiesa', nella tensione tra il traguardo 'eterno' ed il cammino odierno. Occorre avere davanti agli occhi le sorti della Chiesa tutta <sup>4</sup>. Appare più importante la consapevolezza che la puntuale applicazione di 'principi stabiliti della perfezione individuale': è più importante sapere che cesellare ciò che già abbiamo assimilato. Ci vuole, in una parola il dono dell'"intelletto, della sapienza, della scienza" <sup>5</sup>. Si entra così in un alone 'più grande, maggiore, di se stesso' <sup>6</sup>. Si tratta di un vortice nel quale ci lasciamo prendere e di una apertura che siamo invitati –dal Dono e dal prossimo (responsabile o partecipante)– a tracciare al di là di noi stessi. Più che una 'conquista' è una 'fuga in avanti', più che una salita tatticamente riuscita è un 'salto nell'ignoto' che si tenta. Come prospettiva ultima, non siamo noi che ci facciamo ineccepibili con le 'virtù' acquistate dalla grazia e dai nostri sforzi. Dietro a tale immagine si muove l'intento simile a quello del 'superuomo': cioè di 'potenzializzare Dio come somma perfezione, potenza, bellezza' umana. E' poi strettissimo il passo da fare per avocare a se questa 'perfezione', di 'compiere ogni cosa a nome proprio'. Qui, veniamo avviati verso una soglia ben diversa e sempre imprevedibile: la soglia della sorprendente deificazione <sup>7</sup>. La metodologia è: 'In tutto una gioiosa tranquillità', ecco il palcoscenico del percorso di deificazione <sup>8</sup>. E' da notare l'insistenza sul fatto che questa tranquillità ci deve animare pure se vediamo o viviamo una situazione che non favorisca la

---

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 191.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 16.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 41–42.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 107.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 59.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 63.

<sup>7</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 147.

<sup>8</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 45.

Chiesa stessa: sempre si concepisce l'ascetica come 'pedagogia della Chiesa tutta'. La somma tranquillità ci porta nella sapienza alla piena semplicità <sup>1</sup>, invece di una complicata metodologia di ogni attimo per articolare la nostra 'perfezione'... Questa pace ci viene data <sup>2</sup> alla sorgente stessa della vita spirituale, occorre soltanto 'conservarla' tramite questa 'discesa' in noi stessi. Quanto siamo lontani da quella 'pace costruita dai nostri sforzi'. Quanto siamo lontani dall'illusione che una tale 'pace' possa costituire una 'meta'. Essa è un 'mezzo'. Qualcuno potrebbe essere addirittura tentato di dire che essa fosse una 'corazza' (presi come siamo dalla continua inclinazione ad usare un linguaggio militaresco!). Essa è un 'modo' per muoverci nel percorso ascetico. Essa smentisce la prospettiva del 'bene' e 'male' presentati come due 'eserciti' che si oppongono, due aggressività di cui una sarà –in ultimo– quella vincente (ragione per la quale si sceglie quella)... Vivendo ai ritmi di questa 'tranquillità', quale sarà il compito nostro? Anche qui la risposta ci viene data: "non porre ostacoli" <sup>3</sup>! È veramente una strana guerra contro il 'male' questa! Scorgiamo nella prospettiva rosminiana quella radice di non resistenza evangelica che la tradizione slava orientale ha così trasparentemente valorizzato... E' veramente una strana 'salita' nella quale 'non resistiamo' alla nostra consapevole incapacità di raggiungere le vette! Anzi, sembra che viviamo come se già 'fossimo in Dio' (quiete eterna degli eletti in Dio) <sup>4</sup>. Questa quiete ci viene dall'essere pienamente 'incorporato' nel Corpo mistico di Cristo <sup>5</sup>. Ecco che la incorporazione può significare la cura avviata delle 'piaghe': impossibilità 'ascetica' di considerare un 'organo' per conto proprio o 'a nome proprio'. Per poi completare la visuale, ci viene offerto il nodo di collegamento tra i ritmi della 'tranquillità': non scoraggiarsi nelle ricadute <sup>6</sup>. Esse servono a nutrire l'attesa del compimento complessivo. Non scoraggiarsi significa non perdere l'arrendevolezza della non resistenza evangelica... Ma essa potrebbe –chissà– anche significare 'non arrendersi' e 'continuare a salire', anche se siamo caduti in qualche crepaccio. La concordanza di approccio ci pare del tutto notevole tra l'indirizzo 'ascetico' di Rosmini e di Solov'ëv. L'aggressività –anche eroica o comunque sommamente penitenziale– non risolve niente, o, cioè, si passa solo alla periferia del problema della 'divinizzazione'. Prima regola che si delinea in questa praxis: occorre agire trasparentemente, dando le informazioni pubbliche aperte sui beni ed accogliendo la proporzionalità di disponibilità e di uso in modo palese <sup>7</sup>. Seconda regola che si impone: la Chiesa nella sua totalità dovrebbe rinunciare ai 'feudi' <sup>8</sup>. Questo non fu accolto dalla Chiesa nel passato, ma potrebbe esserlo nel futuro. Nel passato, l'intento del papa Pasquale II era limpido, ritrovare con tale 'cura' la 'libertà' della Chiesa <sup>9</sup>. Per rendere questo possibile, che i sacerdoti e vescovi non si intromettano nelle faccende del potere e della Corte e che il potere e la Corte non si immischi nella gestione ecclesiale <sup>10</sup>. Ed ecco che si accusa questo stesso papa di non aver 'garantito' abbastanza i diritti della Chiesa <sup>11</sup>! Ecco –dunque– la cura: fare in modo che la Chiesa sia libera, cioè che i beni non gli vengano dati dal potere secolare con la tacita intesa che questi sono soltanto 'prestati', o che, detto diversamente: dando i beni il potere introduce la Chiesa nel suo campo di dominio... Tale situazione è possibile grazie alle connivenze interne, non è la colpa unilaterale del 'principe', anzi quest'ultimo sarà spesso –come ricorda Rosmini– il pretesto per l'intenzione depravata

---

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 155–157.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 191–192.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 133–135.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 202.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 199.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 185.

<sup>7</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 203–204.

<sup>8</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 205.

<sup>9</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 139.

<sup>10</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 139–140.

<sup>11</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 139–140.

dei stessi membri della Chiesa. Nella figura dell'uomo del XXI secolo di Solov'ëv si percepisce la stessa dinamica: dare tutto ai cristiani, dal di dentro della Chiesa, ma "a nome proprio". E l'interrogativo implicito ma pressante che sorge da questa prospettiva sembra essere: "ma, ci può essere un dominio che non sia 'a nome proprio'... del monarca o del popolo?"! Il dominio da per poter raccogliere tutto sotto la sua supervisione, pur lasciando uno 'spazio' ad ognuno dentro il sistema globale di potere. Le premesse dell'ascetica ecclesiale saranno proprio di rendere possibile una autentica 'liberazione' della e nella Chiesa. Ma questa liberazione si conferma essere una 'liberazione di tranquillità', cioè esattamente il contrario di una liberazione aggressiva. Ecco che la 'gestione' ecclesiale diventa nel senso più esplicito 'esempio' per la via ascetica di tutti i membri della Chiesa. Per Rosmini, si intuisce il rapporto tra 'somma tranquillità' e non aggressività come testimonianza cristiana insostituibile. Sono state le sciagure della violenza oppressiva ad immergere la Chiesa nel vortice delle faccende secolari che la trascinarono a diventare parte integranti dei sistemi di gestione, o peggio, di dominio nella convivenza umana nei secoli passati <sup>1</sup>. Rosmini vede –come lo descrive immaginariamente Solov'ëv– tutto ciò come autentica 'seduzione', travagliatamente operata <sup>2</sup>. La seduzione si operò primariamente nei vescovi <sup>3</sup>, ed ebbe la gravissima conseguenza di dividere dal di dentro il ministero ecclesiale <sup>4</sup>.

#### TRANQUILLITÀ SPIRITUALE E NON RESISTENZA EVANGELICA: LA CONVERGENTE VIA CHE SMONTA IL "PRODE COMBATTIMENTO" NELL'HESICHIA

Ecco –dunque– che possiamo intuire quale sarà la 'cura ascetica' della 'aggressione interna': non una 'ascesi-ascesa' che moltiplica l'aggressività pur di raggiungere una vetta, ma una 'discesa-sondaggio' nelle zone più recondite della personalità per scovare i focolai di aggressione e di contraddittorietà interiore. La cura cristica è quella della 'non resistenza evangelica' <sup>5</sup>? Cristo non ha estirpato il 'male' col 'bene', perché sarebbe stato una 'aggressione' di più. Egli vuole inanzi tutto portare chiarimento sulla riconciliazione interiore, cioè nelle motivazioni più profonde delle nostre scelte. La via di questo chiarimento dal di dentro è possibile soltanto nella 'somma tranquillità', cioè nel saper scansare le 'aggressioni' che ci vengono da tutti i lati e che ci rendono anarchicamente sospinti di qua e di là. Cristo non ha combattuto perché il problema ascetico non è quello di un 'combattimento'! Ben inteso, questo vale fondamentalmente per 'il corpo ecclesiale' nella sua totalità. Ecco dove l'ascetica sorge come atteggiamento della Chiesa intera: ecco perché si può 'gestire rinunciando' e perché si può 'rinunciare ai beni che rafforzano i diritti'. Così viene meglio prospettato ciò che Rosmini proponeva come chiave delle grandi crisi cristiane nella storia: non una battaglia tra 'l'esterno della Chiesa' e 'la Chiesa nella sua integralità', ma un contrasto al di dentro della Chiesa tra una parte corrotta ed una scelta di rigenerazione ad opera di un'altra parte... Per poter sconfiggere l'avversario, occorrono tanti di quelle armi da non lasciarli nessuna superiorità! Anzi 'bisogna essere 'superiore' in forze e strategie'... Se la Chiesa è già una milizia, quanto più lo sarà la tattica ascetica! Sappiamo quali sono le vie legittime per mettere a terra ogni 'resistenza del male' e sappiamo quali sono le finalità evangeliche da far trionfare. Edifichiamo le garanzie per raggiungere la meta finale... Ma perché l'ascetica non va concepita come un combattimento, che porta ad una 'vittoria'? Proprio perché non si tratta di due protagonisti 'individualizzabili' che entrano nel campo di battaglia. Essi

---

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 43.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 43–44.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 46–47.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 47–48.

<sup>5</sup> Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 51 / p. 72.



sono forse 'alla pari' data la dimessa mitezza divina, ma non vivono delle stesse 'garanzie', non hanno le stesse 'finalità' e non sorgono da una stessa 'legittimità'. O, cioè, quello che sarebbe per l'uno un'arma efficacissima, per l'altro è soltanto un intralcio pesantissimo e soffocante. Là dove l'ascetica è la Chiesa in via verso la piena libertà, ogni 'arma' nelle sue mani è come un vantaggio già scontato per la 'spinta contraria' che pensa solo a 'ferire' ed a dissanguare... C'è –invece– da chiedersi se esiste una sola 'arma' che possa in qualsiasi senso essere brandita "a nome Suo"? Si dirà, chissà, che pure per la cura delle 'piaghe' c'è la 'chirurgia'! Questo non sarebbe per caso una 'cura aggressiva' applicata in certe situazioni di degrado dell'organismo? Si sa, invece, che l'ascetica è proprio il ricordo di questa soglia dell'esperienza umana nella fede, che attua "non a nome proprio". Rosmini ce lo ricorderà: nella Chiesa, quelli che 'avevano tutto' non operavano niente <sup>1</sup>. Il 'temporeggiare' di fronte al 'male', da parte di Dio, è dunque opera di sorprendente saggezza di fronte al bene e male 'in cammino' e 'come cammino'. La 'non resistenza evangelica' non è un 'aspettare per meglio vendicarsi', ma proprio l'espressione della consapevolezza di questa 'vita' nel bene e nel male, o anzi 'delle vite' che si muovono! 'Ad ogni giorno basta la sua pena'... Voler 'sistemare una volta per tutte' le cose che non vanno non è soltanto violenza rischiosa ma anche mancanza di intelligenza nell'avventura intrapresa.

#### LA CURA “SENZA ARMI” E “NON A NOME PROPRIO”: RIGENERARE NELLA TRASFIGURAZIONE DELL'UNITÀ INTRINSECA DI VITA

Solov'ëv, nei suoi dialoghi, accenna alla questione dell'unità ecclesiale, come via ascetica per tutto il percorso di credibilità cristiana. L'unità di compromesso dell'imperatore universale contrasta con la riconciliazione finale tra il professor Pauli, ed i risorti o redivivi papa Pietro II e lo starets Ioann. L'unità visibile della fine del racconto sull'anticristo sorgerà da questa unità intrinseca di discernimento totale tra le tre tradizioni cristiane che hanno passato nella non resistenza la prova della perseveranza. Non sarà l'unità 'visibile' a creare questa 'unità intrinseca'... Rosmini, con la sua meditazione storica sugli eventi ecclesiali, non si scosta –però– dalla prospettiva appena accennata. Le piaghe nella Chiesa sorgono da un certo tipo di illusoria unità o di unità ambigua o di unità solo esterna che copre un divario ben più disgregante. La prima mancata unità di fondo fu la renuncia alla "pienezza nascosta dell'unica Parola" <sup>2</sup>. Ecco dunque la Parola che usa le 'armi della mente' per meglio ottenere la 'vittoria' ma che viene recintata in certe 'esclusioni' ed in certe 'predilezioni'. Ben inteso, per chi avesse già pronta l'obiezione "ma allora non si può far uso della mente?", va ricordato che la prospettiva delineata è quella della "mente come arma"! Secondo guaio: 'per l'unità di persuasione, a niente vale il comandare di uno solo con autorità' <sup>3</sup>! Tutta sola, l'autorità 'trae seco per sempre qualche cosa di invidioso e di ostile' (*ibidem*)... Ecco che la tematica che oggi si indica con il termine 'conciliarità' viene presentata da Rosmini come autentica "insiemità" ecclesiale, nella quale avveniva 'quel render conto che faceva il vescovo al popolo stesso' (*ibidem*)... Sembra che Rosmini stia brevemente anticipando il lungo cammino della 'conciliarità ecclesiale' di cui oggi si parla come percorso insostituibile del movimento ecumenico tra cristiani. Ecco che si entra nel merito del servizio episcopale che 'può tutto, solo pel bene, e niente pel male' (*ibidem*), ed è questa la ragione della non resistenza nei rapporti tra responsabile episcopale e popolo: 'quel cedere e condiscendere ai voleri popolari in tutto ciò che si poteva' (*ibidem*)... L'unità d'insiemità venne poi decisamente minata da quella confluenza tra 'individualità episcopale' e 'beneficio individualmente ascrivito' dal potere

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 257–258.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 62.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 70–71.

secolare <sup>1</sup>. 'L'unità insiemabile' nasce –invece– da un'altra compenetrazione intrinseca: quella tra santità e scienza <sup>2</sup>. Questa 'saggezza' di santità e d'intelletto non sarebbe possibile se non si coglie la sorgente insostituibile della Parola <sup>3</sup>. Una tale sinergia non poteva verificarsi se non come 'opera comune', di cui il vescovo –anticamente– era il promotore <sup>4</sup>. Quanta differenza tra questa 'promozione' e la rivendicazione dell'esclusiva nella 'custodia' dell'eredità ecclesiastica! Da questa capacità di indirizzarsi alla persona intera nella comunità, si arriva a delle fasi di 'inacidimento': tagliando fuori –come la scolastica– il succo più sostanzioso della 'scienza di Dio' <sup>5</sup>. Il degrado –poi– dell'era 'dei teologi' ci fa arrivare fino alla meschinità speculativa per non essere stati integrati nella viva vita della totalità ecclesiale <sup>6</sup>. Non sembra che vi sia altra via per ritrovare questa unità intrinseca se non quella del dialogo continuo <sup>7</sup>. La questione –qui– non è quella di una 'chirurgia' (magari estirpando ciò che oggi darebbe fastidio) ma di lasciarsi “educare” alla scienza–santità nella totalità della persona in seno all'insieme del vivere la fede. Si tratta di non dividere la Chiesa in due campi o livelli: il clero che decide a nome di Dio ed il popolo segregato e gestito come pasta da tritare, quando invece tutti nella Chiesa 'con ordinata concordia e secondo ragione fanno insieme accordati una sola e medesima cosa' <sup>8</sup>. Non è –forse– la liturgia questo momento massimo di unità, dove la capacità intellettiva, con espressioni che tutti intendano, realizza questa compenetrazione <sup>9</sup>? Non sarebbe necessario rendere i segni liturgici significativi e comprensibili per compiere questa 'unità intrinseca' <sup>10</sup>? Non abbiamo –chissà– in quanto clero scoraggiato il popolo a frequentare il gesto comune ed insiemizzante del culto <sup>11</sup>? L'unità d'insieme si ritroverà se 'la parola del Cristo penetrasse nella società,..., e che ogni coltura, ogni fiore d'umanità, ogni vincolo sociale sbuciasse di nuovo da lei sola' <sup>12</sup>.

## IMMEDESIMARSI NELL'UMANO E SAPERSI LIBERARE SMATELLANDO INTERIORMENTE LA 'FORZA' SOGGIOGANTE

L'imperatore universale dell'immaginario solov'èvano o l'imperatore civile della memoria storica rosminiana non dovrebbero essere visti come degradazione ultima del cammino cristiano, se essi potevano creare quella 'compattezza' unica ed esclusiva!... Rosmini e Solov'èv aggirano –pertanto– questo tipo di corto–circuiti mentali nel tentare la scommessa di un approccio meno fondamentalista del 'bene' e dell'unità'. La risposta è semplice: che ognuno vada fino in fondo della propria genialità, che si rispetti –cioè– le proprietà non assorbibili o non uniformizzabili di ciascuna esperienza della multi–unità umana. Il male presenterebbe questo strano paradosso di essere una disgregazione causata da un eccesso di 'compattezza' in un monolitismo soffocante. L'universo umano non è un immenso macchinario dove tutto entra a far parte della 'catena' come scontato ingranaggio per il quale tutto è predisposto e pre–limitato. Legando gli organismi troppo strettamente e violentemente gli uni agli altri si fa scoppiare 'fegato e milza', si comprime 'cuore e polmoni' tanto da fermarli... Così succede tra società e Chiesa. Rosmini ci da qualche altra chiave di

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 190.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 58–59.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 52.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 55.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 57.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 57.

<sup>7</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 59–60.

<sup>8</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 27.

<sup>9</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 27.

<sup>10</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, pp. 28–29.

<sup>11</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 33.

<sup>12</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 32.

interpretazione: che la società sia se stessa nella propria genialità e la Chiesa possa percorrere anche il suo specifico cammino! Ci sono 'i ritmi delle società' che vanno compresi e rispettati, anzi valorizzati <sup>1</sup>. L'ascetica ecclesiale sarà di sapersi sempre contestualizzare nella pluralità dei 'momenti storici'. L'antropologia dell'ascetica sarà di non imporre una regola uniformemente 'metodologica' nella cura delle 'lesioni' interiori. La Chiesa vive nella e con la società e in quanto convivenza, ma non si identifica con essa e vice versa (*ibidem*). Non è la società in quanto tale che sia il pericolo per la Chiesa; il rischio si annida al di dentro di essa. La Chiesa soffre dentro la società (e la società pure accogliendo una Chiesa che scivoli al di qua della sua genialità). L'ascetica complessiva della Chiesa e nella Chiesa è di 'curare le lesioni distruttive' che la storia registra nel suo ritmo di tempi e momenti <sup>2</sup>. Anzi, l'ascetica di totalità sarebbe 'curare navigando' per quanto ci si trova come Chiesa a navigare verso 'continenti' non sempre conosciuti e non sempre individuabili partendo dalle esperienze già vissute <sup>3</sup>. Vivere con lo società e nella società senza sostituirsi ad essa, come sarà possibile operare un tale percorso? A questo punto viene introdotto il tema fondamentale della 'libertà' <sup>4</sup>. Essa è proprio il contrario della 'servitù' <sup>5</sup>. Anzi, la perfetta libertà potrebbe essere di 'non servire a nulla': cioè di non essere utilizzabile con una finalità nella quale si integra questo 'servire'. Così ne fu per la 'Chiesa d'impero' che si integrava nell'insieme precostituito e 'legittimizzato' dell'impero con le sue garanzie. Rinunciare a una 'libertà' di propria genialità è stato la depravazione interna nella Chiesa medievale da parte di chi spera in una servitù più vantaggiosa. Parallelamente, lo si discerne con la Chiesa russa nella sua integrazione all'impero tsarista. Chi pensasse –poi– trovare nella struttura ecclesiale una 'vantaggiosa servitù' crea –pertanto– una 'lesione' riguardo alla propria genialità da vivere nella e con la Chiesa, così come –mutatis mutandis– con la e nella società. L'ascetica è 'scuola di libertà' e non 'l'aspetto di servitù' della vocazione cristiana. L'ascetica cura le 'lesioni' che sono state causate dalle indebite 'servitù' che si è lasciato imporre. E questo non significa che 'la servitù ecclesiale vale la libertà dal mondo'... La libertà è la capacità di muovere la propria volontà <sup>6</sup>. Anche qui, si comincia complessivamente dalla Chiesa stessa per passare poi a considerare gli individui in particolare. La Chiesa, imparando ad esercitare questa capacità, deve scansare molte servitù per poter attuare la propria genialità. Ma non sarà questa libertà un rischio di agire 'a nome proprio', nel senso peggiore dell'"uomo del futuro"? E non dovrebbe essere l'ascetica una reintegrazione nell'obbedienza verso 'il nome dell'altro'? Il fantasma non psicanalizzato della libertà ci appare in tutta la sua ambiguità! Ed è proprio con Rosmini e con Solov'ëv che entriamo ad indagare cristianamente su questo tema centrale che segnò l'emancipazione della comunità umana dal 'potere dall'alto' e della'alleanza tra il trono e l'altare', cioè la rivoluzione francese <sup>7</sup>! L'ascetica che non 'tiene a bada' la libertà, ma l'ascetica come 'libertà ecclesiale': ecco l'operazione di capovolgimento che i nostri due autori ci propongono, traendo positivamente le lezioni dall'evento tanto traumatico da impedire alla Chiesa un discernimento non condizionato e non strumentale... Il coraggio di Rosmini è stato di psicanalizzare implicitamente questa reazione di rigetto nella Chiesa del suo tempo, aldilà dell'impero riattivato fuori della legittimità cristiana (con Napoleone). Come lo fece anche Solov'ëv per il contesto ecclesiale suo, slavo orientale, nell'ambito dell'impero autocratico (della gestione tsarista).

---

<sup>1</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 73.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 75.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1984, p. 76.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 329.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 333.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 362.

<sup>7</sup> Cfr testi dell'autore di questo studio a riguardo.

## RINASCERE ALLA LIBERTÀ D'INTELLIGENZA: COMPENETRAZIONE SENZA CONFUSIONE DELL'ANTROPOLOGIA E DELL'ASCETICA

Si potrebbe pensare che la libertà di andare fino in fondo della propria genialità corrisponda a un certo tipo di 'spontaneità' che bisogna lasciarsi sviluppare o almeno manifestarsi come pare e piace. Ma la libertà non è istinto stimolato dallo spontaneo sorgere di spinte o svariate o uniformi e ripetitive <sup>1</sup>. Eccoci con un primo criterio che coglie il malinteso sulla 'libertà' come un 'fare qualsiasi cosa' della 'spontaneità' rivoluzionaria! La 'spontaneità' è la 'vittoria della spinta istintuale più forte' alla quale ci lasciamo andare. La spontaneità è necessità che impone i suoi ritmi in un inescappabile vortice di velata violenza. Occorre pertanto uscire dalla spontaneità tramite la genialità propria della scommessa umana: l'intelligenza <sup>2</sup>. Non c'è libertà senza informazione del 'sapere'... Questo sarebbe il campo illimitato che si apre alla mente come 'libertà': non la sperimentazione delle 'cose come stanno' ma la capacità di ampliare illimitatamente le prospettive di indagine immaginativa. Soltanto in questa dinamica sarà possibile scoprire la 'bilateralità' dell'esperienza umana <sup>3</sup>. La libertà ambivalente (tra "giustizia" e "peccato") è la premessa inderogabile per accedere al discernimento interiore tra 'bene' e 'male'. E questo, ben s'intende, non significa che ci sia 'prima la libertà' ed 'una volta trovato il bene non più la libertà ma l'esecuzione del 'bene'. La libertà 'bilaterale' ci viene restituita dopo l'alterazione iniziale dell'esperienza umana. In essa non c'è 'indifferenza' <sup>4</sup>. Non si fa –cioè– automaticamente il bene o il male, tutto rimane una continua scommessa 'in avanti'! Una volta 'ridata', sarà –forse– la libertà una eredità prettamente 'umana'? E' stato questo ciò che l'emancipazione rivoluzionaria ha implicitamente voluto rivendicare di fronte a chi pretendeva che 'soltanto dentro la compagine ecclesiastica' vi poteva essere libertà reale? In questa libertà d'intelligenza può essere dato accesso all'esperienza dell'infinito nel bene <sup>5</sup>. Non si tratta –qui– del bene che 'vince con la sua forza', ma di un discernimento nella libertà. In questa libertà 'bilaterale' –nel gioco del libero arbitrio– può attuarsi la compenetrazione della grazia con l'impegno umano <sup>6</sup>. Nella 'libertà d'intelligenza', nel saper valutare si abbozza quella capacità intellettuale che opera –poi– la potenzialità 'unitiva' <sup>7</sup>, oltre ogni 'lesione' interiore. In tutto ciò si conferma che la grazia non va comunque concepita come una specie di 'legge di Mosé' <sup>8</sup>... La differenza tra la legge e la grazia è che quest'ultima 'infiamma' l'esperienza umana (che Rosmini indica anche come 'forza', pur se la 'forza d'imposizione' è quella della 'legge': incertezza del linguaggio sciolto!).

L'umanità traccia il suo cammino 'religioso' –dirà Solov'ëv– partendo dal senso di terrore per il Dio-Forza che si impone <sup>9</sup>. Questa è stata 'l'inizio della saggezza' nel suo travagliato cammino. Il culto non poteva che essere 'sanguinario'. Poi arriva lo stadio dell'intelletto, nel quale si delinea il culto di ascetismo contemplativo: cioè un essere assorbiti dallo 'spettacolo' del divino che si accoglie 'comprendendolo' <sup>10</sup>. Ma la sorgente più profonda della persona è la sua 'libertà etica' dalla quale può

<sup>1</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, pp. 345–346.

<sup>2</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, pp. 341–342.

<sup>3</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 336.

<sup>4</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 339.

<sup>5</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 373.

<sup>6</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 398.

<sup>7</sup> A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1982, p. 402.

<sup>8</sup> A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 83–84.

<sup>9</sup> Вл. Соловьёв / 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. 337 / S. 52.

<sup>10</sup> Вл. Соловьёв / 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. 337–338 / S. 52–53.

nascere l'"amore" <sup>1</sup>. Ma l'amore non può essere un 'dovere' <sup>2</sup>. La giustificazione nell'amore non va prospettata fuori della illimitata compassione. Non sarà questo il 'senso' profondo della "elemosina": non far prevalere il 'forte' sul 'debole', di non poggiare sulla 'potenza', sul 'potere' o sul 'per forza' della legalità o della legittimazione <sup>3</sup>? Si è sempre 'benefattori in nome della ed in quanto grazia', cioè non in funzione del proprio superfluo –o cioè– "a nome proprio" <sup>4</sup>. Non si riesce ad operare il'bene' nel senso incondizionato se non come libero riferimento a Dio <sup>5</sup>. Non sarà –questa– la scommessa incessantemente profetica della 'libera unità' che si attua come continua e rivelativa rigenerazione del cammino <sup>6</sup>? Non siamo, oggi, di fronte alla esigenza di 'rigenerare la profezia', affinché –oltre la stessa emancipazione umana (come lo evoca la traccia solov'èvana a proposito del trauma della rivoluzione francese)– si possa diventare 'fraternamente liberi' nella slancio d'avvenire della Chiesa <sup>7</sup>? Non sarà con questa ritmica che si attingerà alla 'cattolica ed universale verità' <sup>8</sup>? Non siamo –forse– nel bel mezzo del nodo nevralgico della 'pazienza della risurrezione' <sup>9</sup>? Non è questa la spiegazione perché Cristo 'non predicò il "bene"' <sup>10</sup>? E arriviamo, con ciò, a superare 'ogni ottusità eccessiva' nel vivere la fede (sorprendente eco alla 'libertà d'intelligenza' rosminiana) <sup>11</sup>? Ecco dove il 'bene del bene' non è possibile senza 'ispirazione' in avanti <sup>12</sup>...

O, chissà che la rapina non significa soltanto 'togliere indebitamente alla Chiesa quello che gli spetta'. Non sarà la 'rapina' proprio: rapinare il mondo della sua gestione a nome della Chiesa e rapinare la Chiesa della sua specificità cristica a nome delle esigenze del 'bene' mondiale? La sfumatura sarebbe questa duplicità di giocare l'umanità e la Chiesa l'uno contro l'altro. Sarà possibile uscire da questo binario grazie alla 'profezia'? La profezia solov'èvana è questo risveglio che ci permette di 'riprendere coscienza'. Nel senso rosminiano, la Chiesa assopita viene richiamata a viva conoscenza. L'ignoranza letargica che fu la prima degradazione del percorso appena avviato dell'esperienza umana, anzi la 'lesione' più intrinseca, potrebbe essere quella dei centri vitali della Chiesa, dei suoi nodi nevralgici: un coma che si potrebbe poi rivelare irreversibile... E, si sa che tali stati non possono essere affrontati con nessuna cura 'aggressiva' fino a quando il paziente non possa 'riprendere conoscenza' o –magari– 'riprendere intelligenza'! L'ascetica si staglia, dunque nella sua triplice dinamica: non un confronto tra bene 'dentro' e male 'fuori', non un combattimento di conquista del 'bene', non una vittoria di vendetta sul 'male'... L'ascetica non è una ascesa che ci porta 'per forza' in alto. La 'perfetta tranquillità' e la 'non resistenza evangelica' appaiono come due modi di "non trafiggere i tempi e le scadenze" del cammino, di non pensare ad una esemplificazione

---

<sup>1</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338 / S. 53.

<sup>2</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 341 / S. 57.

<sup>3</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 342 / S. 58.

<sup>4</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 344 / S. 60–61.

<sup>5</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 346 / S. 62–63.

<sup>6</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Брюссель 1964 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 29 / pp. 80–81.

<sup>7</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Брюссель 1964 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 26 / p. 74.

<sup>8</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Брюссель 1964 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 23 / pp. 66–68.

<sup>9</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 179–180 / p. 173.

<sup>10</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 176 / p. 170.

<sup>11</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 188–190 / p. 183.

<sup>12</sup> Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 185 / p. 177.

individualizzata, di entrare nella dinamica stessa della presenza cristica nella sua costitutiva umiltà di compimento. Sarà l'ascetica il rifiuto di "violentare la violenza"? E sarà in questa prospettiva che l'aggressività divoratrice potrà essere mutata? Seguendo l'itinerario implicitamente tracciato nel pensiero dei nostri due esponenti, l'ascetica ritrova la sua dimensione di 'rinuncia' e di 'denuncia', o –cioè– diagnosi delle 'lesioni' nella profezia e cura delle medesime nel disimpegno, riguardo al sovraccarico traumatico che esula dalle specificità dell'«organismo» ferito.

### 3° LA PREGHIERA DEL CUORE O LA PREGHIERA DI GESÙ NELLA FILOKALIA DIVINIZZANTE

Dalla Santa Montagna (Monte Athos) sorgerà il 'rinnovamento filocalico', cioè della spiritualità ortodossa. Nel 1782, un monaco del Monte Athos, San Nicodemo l'Hagiorita, ed il vescovo di Corinto, Macario pubblica a Venezia una *Filocalia* monumentale (amore della bellezza), un florileggio dei testi spirituali della grande tradizione esicasta che risale ai Padri del deserto dei IV e V secoli, di testi dei grandi ispiratori spirituali della Chiesa d'Oriente fino al XIV secolo. Tradotte da un monaco ucraino stabilitosi in Moldavia, Païssi Velichovskij santo, in versione slavonica, la Filocalia diventa la fonte della rinascita spirituale della Chiesa russa nel XIX secolo. Questa rinascita ha le sue radici nell'esicasmò, in particolare la preghiera di Gesù e raggiunge un suo punto di massima maturazione nelle figure come San Seraphim di Sarov ed i santi starcy del monastero di Optino, ispirando i testi quali il "pellegrino russo" (cfr infra la Chiesa ortodossa russa). Solo di è il Santo, la preghiera è l'immersione nella santità del divino. Ogni preghiera è dono di partecipazione a quest'unica preghiera, 'stando alla sua presenza incessantemente giorno e notte'. Ogni tentativo di preghiera è ricerca di Dio nella via della divinizzazione <sup>1</sup>. Essa è "ricerca di Dio, incontro con Dio, è andare oltre quest'incontro nella comunione. È dunque un'attività, uno stato e anche una situazione: si tratta di situarsi sia rispetto a Dio che riguardo al creato" <sup>2</sup>.

Si segue la metodologia della 'preghiera di Gesù': arte delle arti e scienza delle scienze, una scienza d'amore. La formula è semplicissima, ripetuta senza tregua: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore" (amalgama evangelico dall'appello del cieco e l'implorazione del pubblicano). Si tratta di lasciarsi attuare l'unione dello spirito e del cuore ("corpo più interiore al corpo" (Palamas, *Triadi*, p. 81)) nell'anima viva della persona umana. Lo scopo della preghiera di Gesù è la coscienza della grazia mediante l'unione dello spirito (nous) e del cuore. Il cuore, per la tradizione ascetica dell'Oriente cristiano come per la Bibbia, è il centro della natura umana, l'organo della vita totale, dell'anima vivente, misteriosamente legato al sangue. Nessun dualismo del sensibile e dell'intelligibile, dell'anima e del corpo: il cuore è il luogo d'integrazione dell'uomo intero, è «l'organo centrale e dei sensi interni, il senso dei sensi, perché è la radice» (Isacco il Siro, Wensinck (ed.), p. 101). Nel cuore si apre il mistero della persona, e per questo «il cuore è un abisso» (Massimo, PG 34, 633B). Occorre rendere conscia questa unione: metodica della 'veglia', dell'attenzione <sup>3</sup>. La preghiera di Gesù è «memoria di Dio» che, dopo l'incarnazione, non può essere che «memoria di Gesù». Solo il 'Nome, –che costituisce in senso biblico il simbolo efficace

<sup>1</sup> Cfr. Teofane il Recluso, in S. Bolshakoff, *I mistici russi*, Torino 1962.

<sup>2</sup> A. Bloom, *La preghiera giorno dopo giorno*, Qiqajon, Magnano (VC) 1995, p. 17.

<sup>3</sup> O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 97.

della presenza personale- può raggiungere e svegliare l'energia divina nascosta nella profondità dell'essere.