

ho theológos

Anno XXXVIII (2020) 1

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



V. CUFFARO, La riflessione politica nelle raccolte salomoniche • **S. BILLECI**, J. Ratzinger e l'unione ipostatica • **R. LA DELFA**, L'esperienza ecclesiale in Mario Sturzo • **G. MARAGLINO**, L'imponderabile e la morte di Dio • **A. PILERI BRUNO**, Tomáš Špidlík e il mistero della divinizzazione • **G. BONANNO**, Roma siciliana, Sicilia romana • **P. CODA**, La teologia nella cosmopoli

distribuzione
euno edizioni

ho theologos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:

Francesco Lomanto

Comitato scientifico:

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Cosimo Semeraro, Dario Viganò

Consiglio di direzione:

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Traduzione in inglese:

Tommaso Bacci

Direzione e redazione:

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: rivista@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it - e-mail: info@eunoedizioni.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto

mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

Il mistero della divinizzazione tra l'attesa dell'uomo e l'eschaton di Dio nel pensiero di Tomáš Špidlík

Antonino Pileri Bruno

«Cristo grida, ma l'uomo stenta a sentire la sua voce, perché noi non riusciamo a trasmettere parole unanimi [...]; - anche per questo - le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perchè la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze».

Giovanni Paolo II, *Orientale lumen* 28

Sommario

L'articolo declina il rapporto passione – sofferenza nel cammino della divinizzazione nella prospettiva escatologica dell'oriente cristiano slavo così come intesa dalla riflessione teologica di Tomáš Špidlík. Una delle caratteristiche più incisive della spiritualità russa è quella di comporre in sintesi il dramma del dolore con il bisogno interiore di salvezza. Pénthos e apatia contribuiscono come strumenti di purificazione a comporre l'uomo in unità. Il mistero della sofferenza e del dolore può essere compreso pienamente solamente alla luce delle virtù teologali, sono infatti queste virtù a dare accesso alla conoscenza di Dio nel limite kenotico della sofferenza.

Parole-chiave: Oriente Cristiano, escatologia, salvezza, passione, sofferenza.

Summary

The article illustrates the relationship between passion and suffering on the path of divinization, according to the eschatological perspective of the Oriental Slavic Christianity, as it is understood in the theological reflection of Tomáš Špidlík. One of the most incisive characteristics of Russian spirituality is the synthesis of the drama of pain with the interior need for salvation. Pénthos and apathy are purification tools that contribute to compose man in unity. The mystery of suffering and pain can be fully understood only in the light of the theological virtues. In fact, it is these virtues that give access to the knowledge of God within the kenotic limit of suffering.

Keywords: Oriental Christianity, eschatology, salvation, passion, suffering.

La bella notizia dell'evento cristiano, con l'inedita vittoria della morte sul legno della croce, dona luce nuova ad ogni domanda di senso nella misura in cui l'evento pasquale nega alla radice il trionfo definitivo della notte del nulla nella vita dell'uomo. Così il mistero dell'esodo pasquale di Cristo rivela come «La “questione del senso”, radicata nell'esperienza universale del dolore, è indissolubilmente congiunta a quella del destino ultimo dell'uomo».¹

¹ B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 338.

Per il popolo slavo il fondamento di tutto ciò che esiste nel cosmo è la vita. L'eternità non è astrazione, ma inerisce alla vita nella sua temporalità, non è quindi una fredda concettualizzazione strumentale a rendere nella dimensione temporale la distinzione tra immanente e trascendente. Il corso della vita cosmica e l'eternità divina non sono realtà in lotta tra loro, al contrario, in Cristo il Verbo di Dio s'incarna riconciliando due realtà opposte l'una all'altra, in un'unica prospettiva che guida la vita dell'uomo.² La vita eterna non è al di là dell'oggi. Il tempo storico è visitato dall'eternità e da questa viene purificato, al tempo stesso nell'*eschaton* l'eternità si storicizza. Riflettere sull'escatologia non significa ripiegarsi sull'abbandono di una distanza, ma contemplare il sigillo del compimento della creazione perché la ricapitolazione dell'*historia salutis* è portata a compimento nell'*eschaton* di Cristo.

Tomáš Špidlík ricorda come la spiritualità slava distingua due visioni escatologiche: un escatologismo così detto *popolare*, caratterizzato dall'attesa imminente di un cataclisma e che di riflesso generava un diffuso disinteresse per la vita presente, e l'escatologismo *dei monaci* contemplativi che intendevano la vita eterna come una vita che andava vissuta già nel presente.³ Secondo il nostro autore, ben lungi dal delineare questi due approcci come autoescludenti l'un l'altro, occorre focalizzare il punto in cui i due atteggiamenti si conciliano.

L'attesa della pienezza di vita per l'uomo

La vita presente, nella spiritualità slava, partecipa della vita eterna, ed è proprio questa relazione a impreziosire ogni singolo gesto presente, dall'altro, la vita eterna svela la provvisorietà del presente in cui i singoli atti sono sospesi tra il già e il non ancora. Špidlík ricorda come ciò che l'Eterno rivela dell'agire storico dell'uomo è la sua temporalità, che si esplicita nella dialettica di accoglienza quotidiana del dono di esistere, e apertura dell'essere umano in direzione del Mistero assoluto. Dio si dà all'uomo in Cristo, ponendo il Figlio come punto centrale della storia.

Vivere in Cristo significa, per la teologia orientale, scommettere la propria vita nella sequela di Cristo. In questo modo il cristiano condivide nel suo frammento esperienziale la vocazione stessa di Gesù di abbandono al Padre nello Spirito. Il luogo liturgico in cui questa condivisione assume

² Cf. T. Špidlík, *Il Millennio russo: il problema dell'altra Europa*, in «Le Venezie e l'Oriente cristiano. Studia Patavina. Rivista di scienze religiose» 35/2 (1988) 10.

³ Cf. Id., *Il cuore nella spiritualità russa*, in R. Faricy - E. Malatesta (edd.), *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Edizioni Dehoniane, Andria-Napoli 1982, 57.

tutta la sua portata è l'eucaristia.⁴ È il comunicare al corpo e sangue di Cristo, che pone in rapporto l'uomo con il Dio trino e questo avviene misticamente nell'evento sacramentale che è azione di grazie al Padre, memoriale pasquale del Figlio ed epiclesi dello Spirito Santo. La Cena del Signore è il luogo in cui la Trinità si fa presente al tempo stesso nelle sue tre declinazioni di *passato*, *presente* e *futuro*, nelle tre chiavi attuative: *anticipazione*, *compimento*, *attesa*, che storicizzano la permanenza del memoriale della morte e risurrezione di Cristo. per tale motivo comunicare al corpo e al sangue di Cristo, ricorda il nostro autore, significa comunicare alla vita stessa di Cristo. Tutta la vita di Gesù Cristo è una vita spirituale, Cristo è concepito per mezzo dello Spirito Santo e per mezzo dello Spirito resta presente dopo la sua ascensione al cielo, così comunicare al sangue di Cristo, vivificato dallo Spirito, significa permettere allo Spirito di santificare il nostro sangue e la nostra vita.⁵ L'escatologia insieme ad altri fulcri tematici quali, l'antropologia, l'ecclesiologia, la dimensione cosmica e contemplativa, declina uno dei tratti ineludibili della spiritualità dell'Oriente cristiano. Ciascuno di questi pilastri compendia nel *cuore* la valenza simbolica di ogni plausibile valenza conoscitivo-esperienziale.⁶

Il cuore è nella spiritualità dell'oriente cristiano slavo il luogo personale del discernimento e dell'adesione, il sacrario in cui bene e male si combattono e in cui l'uomo ha il potere di decidere il vincitore.⁷ L'esperienza dell'oriente cristiano ci ricorda come nel suo darsi storico la vita si realizzi con il bene, mentre la morte abbia la sua radice nel peccato. Vita e morte duellano continuamente, è proprio nella lotta incessante che l'Anticristo compie per la propria sopravvivenza che si genera la morte.⁸ Questa tensione dona all'ecclesiologia orientale uno slancio vitale rispetto alla realtà escatologica.⁹

La grande capacità slava di affrontare il dolore non nasce da una mal celata forma di masochismo alienante, ma poggia le sue radici nell'auten-

⁴ Cf. W. Słomskij, *L'ecclesiologia eucaristica di Nicolo Afanasjew*, in «Pomoerium» 3 (1998) 73-78.

⁵ Cf. T. Špidlík, *Lo zèon. Pentecoste del vino eucaristico*, in A.M. Triacca (ed.), *Mistero del sangue di Cristo e la catechesi*. Estratti dagli Atti del IV Convegno Pastorale «Il Mistero del sangue di Cristo e la catechesi» Roma 27-30 dicembre 1990, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1991, 107.

⁶ Cf. Id., *Il cammino dello Spirito*, Lipa, Roma 1995, 34.

⁷ «Tut d'javol s Bogom boretsja, a pole bitvy - Serdca ljudej». F. M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, Eksho, Moskva 2009, 137.

⁸ Cf. Id., *Influsso dei mistici russi nella letteratura russa moderna*, in *Mistica e misticismo oggi*. Settimana di studi di Lucca 8-13 Settembre 1978, Passionisti-Centro Italiano Spiritualità della Passione, Roma 1979, 149.

⁹ Id., *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Fates, Troyes 1994, 214: «A. von Harnack considera la Chiesa russa come "un esempio perfetto di una religione dell'aldilà", che "tocca appena terra con i piedi" e vuole gioire della "pregustazione della vita celeste". Soprattutto l'ala sinistra del *raskol*, i cristiani senza pope, volevano rendere il popolo libero, senza impedimenti, tutto rivolto ai fini ultimi. A causa di questo essi hanno manifestato una resistenza eccezionale alla sofferenza».

tica esperienza cristiana che si realizza nella vita ecclesiale del credente come una doppia e mutua appartenenza, da un lato, alla vita trinitaria e, dall'altra, alla comunione dei redenti in Cristo. «L'intera cultura slavo-ortodossa dalle sue origini a oggi ha gelosamente custodito nelle sue diverse forme del pensiero (letteraria, iconografica, filosofica, teologica...) l'intimo legame tra l'estrema prova *kenotica* del crocifisso e la gioia pasquale della risurrezione, nonché il radicamento della sua memoria».¹⁰

La Chiesa, ricorda Špidlík, è popolo di Dio che comunica ai singoli la vita eterna di Cristo e i suoi valori; chi crede in Dio sa bene che le sue relazioni non restano limitate alla sfera umana. Il cristiano tesse le sue relazioni con gli altri uomini e con il cosmo a partire dal suo rapporto con Cristo, ed è proprio questo rapporto ad aprire prospettive eterne ai singoli atti degli uomini.

L'attesa della pienezza di vita per il cosmo

Il mondo nella riflessione filosofica greca si autocomprende come *cosmo*: un tutto ordinato; sicché la *natura* non è intesa dai greci come una caotica somma di fenomeni, al contrario, sono questi a manifestare l'unità armonica della *phúsis*. Quest'assunto getta luce su come i greci comprendano la natura del cosmo, la natura dell'uomo e il mistero di Cristo Verbo incarnato, mediatore tra Dio e gli uomini. Cristo infatti non sarebbe Dio-uomo se la natura umana fosse priva di libertà. La natura dell'uomo assunta in Dio attraverso l'unigenito Figlio dell'Altissimo diviene il fondamento eterno della libertà e dell'indipendenza della natura umana, al tempo stesso della capacità sua propria di rivelazione creativa.

Nell'uomo la creatività è la creazione di un altro mondo, la prosecuzione laboriosa dell'opera divina della creazione. Il mistero creativo dell'essere viene tenuto celato dal peccato; con la caduta infatti l'uomo incrina le proprie forze creative, al tempo stesso rende estremamente tortuosa la risposta personale alla vocazione genesiaca di cura del creato. L'uomo è un essere creato a immagine e somiglianza di Dio, proprio per questo appartiene al regno della libertà e per questo è chiamato a manifestare le proprie potenzialità creative, ma l'autentica partecipazione all'azione creativa diviene possibile solo attraverso la redenzione. Dio in Cristo infatti si è reso immanente alla natura umana, e questa cristificazione fa sì che l'uomo diventi un creatore a somiglianza del Dio creatore.

¹⁰ N. Valentini, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodoso*, Paoline, Milano 2012, 381.

Il creato, che agli occhi dei greci appariva come freddo e cinico, si mostra al cristiano come un essere vivo e animato, un mondo in cui lo stesso *Spirito vivificante* si libra sulle acque. La capacità di scoprire dietro il creato il creatore in oriente prese il nome di *théôria physiké*¹¹ (contemplazione della natura spirituale). Špidlík ci ricorda quanto l'unità dell'uomo con tutto il mondo sia un tema caro alla tradizione dell'oriente cristiano. I Padri della Chiesa nutrivano una grande ammirazione per il cosmo, cosicché se da un lato i cristiani rifiutano il panteismo dei pagani, dall'altro credono che Dio creò tutto per mezzo di Cristo e che in ogni cosa risiedono tracce della sapienza divina. Fine della contemplazione cristiana è vedere queste tracce divine nelle creature, sicché la stessa conoscenza naturale apre l'uomo alla conoscenza teologica, o per meglio dire è la conoscenza divinoumana che permette all'uomo la conoscenza integrale.¹²

Il nostro teologo non ignora come la spiritualità dei greci sia cosmica.¹³ Anche gli slavi hanno un atteggiamento pieno di rispetto nei confronti della natura, ma mentre i greci esaltano la dignità umana dicendo che l'uomo è *immagine e somiglianza di Dio*, lo slavo non si considera re della terra, piuttosto suo umile figlio; d'altra parte anche la terra è madre compassionevole dei suoi figli.¹⁴ Questo indica la dimensione personale che caratterizza il rapporto tra l'uomo e il cosmo. Ogni popolo si rapporta con il creato con una propria esperienza religiosa. Questa esperienza inerisce strettamente con l'apertura dell'uomo nei confronti della verità e del senso del suo vivere, per questo l'esperienza religiosa permette una relazione autentica con Dio e con il cosmo. È a partire da questa esperienza che l'uomo si comprende nel cuore stesso della realtà. Prima che il cristianesimo si diffonda in tutto il mondo, si possono notare due fondamentali differenziazioni nell'atteggiamento religioso: da un lato fuggire il cosmo per unirsi a Dio, dall'altro saldare la propria unione con Dio a partire dalla pacificazione con il cosmo. Il cristianesimo non vedrà mai nel mondo un antagonista rispetto a Dio, tanto che, anche quando si parlerà di *fuga mundi* in realtà s'intenderà fuga rispetto alla mondanità e non rispetto al mondo in sé. Questo rapporto conciliato tra l'uomo e il cosmo darà alle arti una peculiarità teologica nella trasmissione della fede, la forza di orientare il creato al suo creatore, la capacità di trasmettere l'esperienza dell'incontro con Cristo in quanto veicolo di testimonianza personale.

¹¹ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, in «Orientalia Christiana Analecta» 206 (1978) 25.

¹² Cf. Id., *L'idée russe*, 97.

¹³ *Ib.*, 195-196.

¹⁴ Cf. Id., *Tratti salienti della spiritualità slava*, in L. Vaccaro (ed.), *Storia religiosa dei popoli balcanici*, La Casa di Matrona-Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 1983, 95-96.

L'escatologia pre-partecipata

Nell'esperienza ecclesiale orientale il vissuto liturgico dà la possibilità di anticipare proletticamente la beatitudine della vita eterna. Tutta la vita sacramentale, ci rammenta Špidlík, è apertura della vita terrena alla vita eterna.¹⁵ Per mezzo del banchetto eucaristico, della vita liturgica, delle veglie, la nostra vita è associata alla vita dei santi in Cielo. L'anticipazione di questa beatitudine non sopisce la tensione ascetica dell'uomo redento, al contrario la paura della caduta desta nel cuore dell'uomo la tensione perpetua alla penitenza. L'ascesi ricorda che *l'uomo non è misura delle cose* e questo perché il peccato lo ha separato dal cosmo, lo ha chiuso in sé stesso separandolo da ogni legame con Dio. L'ascesi si compie nella storia, coinvolgendo inseparabilmente l'interiorità della persona e l'esteriorità in cui essa si veste di fatica.¹⁶ È la dimensione dell'attesa a illuminare d'una sola luce l'esperienza liturgica e il cammino ascetico; questa luce squarcia il velo del tempo e dell'eternità e concede all'uomo ancora pellegrino nel tempo e nello spazio di partecipare in maniera anticipata all'*eschaton* della potenza di Dio.¹⁷

Il teologo gesuita sottolinea come non sia attribuibile a un caso che la rivelazione scritturistica del Dio eterno si apra e si chiuda con delle nozioni temporali; la posizione del sabato alla fine della settimana creativa di Dio è un evento pieno di senso.¹⁸ Dio è conosciuto per i suoi interventi sulla terra, che rendono la storia del mondo storia sacra.¹⁹ La dimensione escatologica del Regno di Dio è sempre in relazione con l'ascolto di Dio,²⁰ la preparazione di questo ascolto nel pellegrinaggio terreno della Chiesa è esercitato nel *profetismo*; non è un caso che Gesù parli di Giovanni Battista come il più grande profeta dell'Antico Testamento. Sappiamo bene che la grandezza di Giovanni riposa nel fatto di essere prodromo a Cristo, e questo getta luce sul mistero ecclesiale. La Chiesa esercita il suo ministero profetico perché annuncia le verità celate nella nube del mistero al popolo di Dio credente sulla terra.²¹ La Chiesa è, in questo senso, lo stesso fondamento della creazione, la sua interna finalità. «Tutto è stato fatto per

¹⁵ Cf. Id., *Maranathà. La vita dopo la morte*, Lipa, Roma 2007, 90; Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, in «Orientalia Christiana Analecta» 230 (1988) 152ss.

¹⁶ Cf. Id., *L'idée russe*, 254-257; T. Špidlík - M. Tenace - R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, in «Orientalia Christiana Analecta» 259 (1999) 153-189.

¹⁷ Cf. T. Špidlík, *Maranathà*, 89.

¹⁸ Cf. Id., *L'eternità e il tempo, la zoé e il bios, problema dei Padri Cappadoci*, in «Augustinianum» 16/1 (1976) 107-116.

¹⁹ Cf. Id., *Maranathà*, 92.

²⁰ Cf. B. Forte, *Apocalisse*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 7-12.

²¹ Cf. T. Špidlík, *Maranathà*, p. 86.

mezzo di lui ed in vista di lui». ²² C'è una parola essenziale per l'uomo, c'è una parola essenziale per la storia, entrambe s'incontrano nell'unico Verbo proclamato dalla Chiesa fino al giorno della sua venuta.

Špidlík sottolinea come le vite dei santi ortodossi siano costellate da aneddoti che narrano eventi quali: il camminare sulle acque, impartire comandi ad animali selvatici, compiere azioni taumaturgiche, che esprimono la pre-partecipazione alla glorificazione finale. Uno dei segni più tacitamente eloquenti di tale anticipazione alla vita futura è la scelta verginale per il Regno di Dio, che non a caso viene chiamata *vita angelica* ²³ ed è abbracciata da tanti membri della Chiesa. ²⁴ *Vita angelica* era anche un altro modo per definire la vita monastica fin dai primi secoli, ²⁵ ma possiamo dire che tale definizione significa soprattutto passare attraverso il mondo senza esserne contaminati, dunque avere la capacità di uscire dal monastero e di compiere l'opera apostolica senza danno spirituale. San Giovanni Crisostomo indica il compimento della funzione angelica in questi termini: «In cosa consiste in realtà il compito degli angeli? Nel servire Dio per la nostra salvezza. È dunque un'opera angelica fare tutto per la salvezza dei propri fratelli». ²⁶

La divinizzazione dell'uomo e del cosmo come esito dell'eschatologia

L'incarnazione di Cristo Figlio di Dio dona un dinamismo nuovo allo sviluppo umano. Questo dinamismo tesse una dialettica serrata tra l'umanizzazione di Dio e la *divinizzazione dell'uomo*. Špidlík ricorda come fosse caro ai Padri il detto: «Il Verbo di Dio si è fatto uomo, affinché tu impari da un uomo come l'uomo può divenire Dio». ²⁷ Il termine divinizzazione ²⁸ non è di origine ebraica, ma proviene dalla cultura ellenica; in effetti il Nuovo Testamento preferisce parlare di *filiazione* adottiva. ²⁹

²² *Gv* 1, 3.

²³ Cf. *Mt* 22, 30.

²⁴ Cf. T. Špidlík - M. Tenace - R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, 82ss; T. Špidlík, *Maranathà*, 84.

²⁵ Cf. G. M. Colombàs, *Paradis et vie angélique: le sens eschatologique de la vocation chrétienne*, Cerf, Paris 1961.

²⁶ T. Špidlík - M. Tenace - R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, 85.

²⁷ Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, XI. Introduction, traduction et notes de C. Mondésert, Cerf, Paris 1976, 179-186 (Sources Chrétiennes 2).

²⁸ Cf. T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino*, in Arduzzo F. et al. (edd.), *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo dell'Oriente e di Occidente*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, 117-131.

²⁹ Cf. Id., *L'attualità della Filocalia oggi*, in T. Špidlík et al. (edd.), *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*. Atti del Simposio Internazionale sulla Filocalia, Roma Pontificio Collegio Greco 1989, Qi-qajon-Comunità di Bose, Magnano 1991, 15.

Se, sottolinea Špidlík, la storia della spiritualità costituisce un ambito privilegiato di convergenza tra la tradizione ortodossa orientale e la tradizione latina occidentale, questo è dovuto al fatto che la spiritualità è stata l'ambito, per poco o per nulla, lambito da conflitti e polemiche. I monaci evitavano le discussioni dogmatiche ritenendole ispirate da mancanza di carità, essi erano ben consapevoli di come non ci sia vera conoscenza senza amore;³⁰ sapevano bene che «è il Signore che dona all'uomo l'amore sulle cui ali l'uomo sale verso la conoscenza di Dio».³¹

Berdjaev, ci ricorda il Nostro, scorge una profonda differenza tra la vera ortodossia e lo spirito imperante in Europa, che ha invaso la Russia. L'Europa occidentale, a detta di Berdjaev, crede di poter risolvere la vita sociale attraverso la *pax romana*, cioè poggiandosi su un corpo di leggi giuste ed eque, e su conoscenze certe e vere. Berdjaev critica questa impostazione affermando che essa ha prodotto prima totalitarismi cristiani, e in seguito ideologie atee e diaboliche.³²

Il nostro autore sembra proseguire in questo senso sottolineando come una nota che differenzia l'occidente dall'oriente consista nella caratterizzazione per l'aspetto razionale, che contraddistingue l'occidente e che si palesa addirittura nel modo di concepire la fede.³³ Per l'occidentale è la ragione che vaglia la fede, accettata la fede, la ragione è illuminata per vedere i misteri nascosti. Alla luce di queste argomentazioni Špidlík presenta le posizioni dei teologi russi Ornatsky e Malinovsky, per i quali la fede è una disposizione immediata del cuore che si comprende come sentimento religioso,³⁴ sicché a fondamento della teologia sta l'esperienza personale di un incontro con la divinità. Sentendo Dio nel cuore, l'uomo percepisce allo stesso tempo sé stesso nel *mondo*. Nell'esperienza religiosa è dato un contatto immediato con Dio e con il mondo, la percezione di una realtà superiore e divina, un sentimento di Dio.

Quando i teologi cattolici si accostarono per la prima volta ai teologi russi e ai loro testi relativi alla tematica del *cuore*, li giudicarono duramente per paura che potessero celare germi di modernismo.³⁵ Špidlík stesso ha ricordato i problemi che inerirono alla pubblicazione del saggio su Teofane il Recluso e questo perché la tematica del cuore sembrava caldeggiare

³⁰ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 321.

³¹ M. I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, vol. 1, Lipa, Roma 1996, 179.

³² Cf. T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero*, 123.

³³ Tommaso d'Aquino apre la *Summa* chiedendosi se la teologia sia scienza.

³⁴ Cf. T. Špidlík, *Comprensioni differenti del medesimo mistero*, 125.

³⁵ Cf. Id., *Anima di Pellegrino. Conversazioni con Jan Paulas*, tr. L. Rescio, Gribaudi, Milano 2005, 211.

in qualche modo le posizioni moderniste,³⁶ di contro la teologia ortodossa reagì rispetto alla posizione cattolica per paura del razionalismo.³⁷

La teologia scolastica, in occidente, ha cercato di distinguere ciò che è naturale da ciò che è soprannaturale, ciò che è umano da ciò che è divino.³⁸ I Russi, di contro, hanno assimilato e sviluppato in maniera originale i concetti di divinizzazione e spiritualizzazione dell'uomo, ereditati dai Padri greci. La parola *divinizzazione*, ci ricorda Špidlík, è piuttosto rara, i russi traducono questa nozione con *bogočelovečestvo* (*teantropico*, divino-umano), e in effetti questa parola esprime meglio il carattere cristologico di tale mistero.³⁹

La divinizzazione (*bogočelovečestvo*) è sinonimo di spiritualizzazione,⁴⁰ essa si esprime attraverso due movimenti: per un verso il Padre che ci ha creati attraverso il Figlio e ci santifica nello Spirito, per un altro verso il movimento dell'uomo, che nello Spirito, attraverso il Figlio arriva al Padre.⁴¹ Secondo Špidlík lo Spirito Santo che abbiamo ricevuto tende a porci in comunione con il Padre e con il Figlio e a donarci insieme alla conoscenza della Trinità la nostra stessa capacità di conoscere. A dispetto dei pesi ipotocati nel corso della storia dal termine *deificazione*, questo termine fu usato dai Padri greci come capace d'esprimere la novità della condizione nella quale l'Incarnazione del Figlio di Dio ha redento l'uomo.⁴²

Il ruolo redentivo della passione e della sofferenza

Se il mistero della divinizzazione dice come si realizzi per l'orientamento cristiano la dialettica tra Dio e l'uomo, il mistero del dolore apre l'uomo alla consapevolezza della sua finitezza. Il mistero del dolore è uno dei cardini dell'antropologia slava,⁴³ è il limite creaturale capace di far scorgere all'uomo la sua finitezza e nello stesso tempo capace di illuminare il carattere liminare dell'esperienza umana. «Nella prospettiva spirituale cristiana la

³⁶ Cf. *Ib.*

³⁷ Cf. *Id.*, *Comprensioni differenti del medesimo mistero*, 126.

³⁸ Cf. H. De Lubac, *Surnaturel: études historique*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1946.

³⁹ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 44-45.

⁴⁰ «L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, afin de vivre selon Dieu (*bogopodobno*) et afin de parvenir à l'union avec Dieu moyennant cette ressemblance". Or, la vie en union avec Dieu est identique à la vie dans l'"esprit". "L'essence de la vie en Jésus-Christ, de la vie spirituelle, consiste dans la transformation de l'âme et du corps et dans leur introduction dans la sphère de l'esprit, soit dans la spiritualisation de l'âme et du corps". *Ib.*, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, in «Orientalia Christiana Analecta» 172 (1965), 196-197.

⁴¹ Cf. T. Špidlík, *L'idée russe*, 47-48.

⁴² Cf. *Id.*, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 49.

⁴³ Cf. N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London; The MacMillan Company, New York 1938.

sofferenza, come il male, è la radice del mistero, un mistero posto all'origine della relazione tra Dio e l'uomo. Tuttavia proprio lungo questo cammino ascetico verso la divino-umanità la sofferenza può diventare anche la radice della conoscenza». ⁴⁴ Il mistero del dolore innocente è divenuto nella riflessione spirituale dell'oriente cristiano la coscienza stessa della finitezza dell'uomo e, al tempo stesso, l'apertura relazionale con la trascendenza: «L'intensità con la quale si sente la sofferenza può essere considerata come un indice della profondità dell'uomo. Soffro quindi sono. Questo è il senso più profondo del *cogito* di Cartesio. La sofferenza è legata all'esistenza stessa della persona e della coscienza personale». ⁴⁵

Il mistero della passione e morte di Cristo è antinomico e unisce aspetti che sul piano razionale restano opposti. Il mistero della sofferenza e della croce è il mistero che lega Dio all'uomo, sicché, solo chi partecipa fino in fondo alla sofferenza di Cristo partecipa già alla sua gloria, e soltanto così potrà essere considerato degno della resurrezione. Ogni innocente che muore porta nella sua innocenza i peccati del mondo e in questo è simile a Cristo, è unito a lui in modo misterioso. La grandezza della dignità del dolore non poggia nel fatto che all'uomo è dato oltrepassare i limiti della propria resistenza fisica, ma nel fatto che l'uomo nel dolore partecipa alla passione di Cristo. ⁴⁶ Riflettere sul senso della croce significa ritornare al *kérigma* originario.

La mistica della croce elaborata dall'ambiente slavo dice l'accettazione della morte come rassegnazione al volere della Provvidenza, questa considerazione ci fa comprendere la valenza degli *strastoterpcy* coloro che sono morti per un crimine politico accettando liberamente la morte come volontà di Dio. ⁴⁷ Nell'esperienza martiriale i cristiani offrono testimonianza della filiazione divina di Cristo e al tempo stesso riscoprono la loro dignità: essere *immagine e somiglianza di Dio*. ⁴⁸

L'escatologia nel pensiero russo

L'escatologia è nel suo insieme un insegnamento a partire dalla verità di salvezza. Dio è la realtà ultima della creatura. L'escatologia è parlare del *temporale* nella teologia del nostro tempo. *L'esbaton*, che è Gesù Cristo,

⁴⁴ N. Valentini, *Volte dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodoso*, Paoline, Milano 2012, 354.

⁴⁵ N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Ymca Press, Paris 1947, 185.

⁴⁶ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 138.

⁴⁷ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 241.

⁴⁸ Cf. Id., *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, 118-119; Id., *L'icona e la preghiera*, in «La Civiltà Cattolica» 139/IV (1988) 161-167.

determina l'uomo e il mondo in vista della loro condizione definitiva. La soluzione al problema escatologico del come l'uomo e il cosmo possano essere eterni nonostante la morte e il tempo, venne data in chiave filosofica da Platone e dalla sua idea dissociata dell'uomo, composto da una parte *mortale* (corpo) e da una parte *immortale* (anima). Questa visione però non coglie il fenomeno della morte nella dimensione integrale dell'uomo. Nell'impostazione platonica non è l'uomo intero che si salva presso Dio, questo sarà il messaggio della novità evangelica.

L'instaurazione del Regno di Dio non indica un evento statico, quasi blocco monolitico, al contrario è l'esito dinamico di una relazione divino-creaturale, cosicché l'instaurazione del Regno indica la risposta all'attesa orante del credente palesato nell'invocazione *maranathà*.⁴⁹ È nel mistero di Cristo che la storia salvifica di Dio con l'uomo raggiunge il proprio apice e insieme il cardine che la raccoglie e la sintetizza, sicché tutto il bene che Dio ha pensato per l'uomo si fa intelligibile in Cristo, in funzione della sua esistenza.⁵⁰ La fede è il dono teologale per mezzo del quale il passato della storia della salvezza attualizza nell'oggi del credente la propria soteriologia. Come si supera l'abisso che separa il mondo intelligibile delle idee da questa valle di lacrime empirica, come si valica questo *hiatus* teologico? Nel platonismo non c'è risposta a tale problema.

L'indiscutibile unità tra giudizio e redenzione, giustizia e misericordia, sulla croce è la garanzia della fondatezza dell'esigenza, posta ai cristiani del Nuovo Testamento, d'attendere il giudizio come il divenire presente, la parusia della verità di croce e risurrezione in un'unità indissociabile di timore e speranza, e di persistere in questa attesa del Signore, nell'attesa responsabile, vigile e orante, come nell'atteggiamento cristiano assolutamente ultimo, non superabile.

I vari tipi di escatologia

La visione escatologica dei Padri dell'oriente cristiano verte sul ritorno alla stato originale, questa impostazione è conforme alla visione classica pagana per cui ogni abuso è segno di un disordine che rientra solo se si ritorna all'antica osservanza. In questa prospettiva è semplice comprendere come l'economia divina non abbia altro approdo se non alla prima creazione. La fede è il dono teologale per mezzo del quale il passato della storia della salvezza attualizza nell'oggi del credente la propria efficacia so-

⁴⁹ Cf. Id., *Maranathà*.

⁵⁰ Cf. Id., *Sentire e gustare le cose internamente. Letture per gli esercizi*, Lipa, Roma 2006, 135-136.

teriologica; il carattere fiduciale del cristianesimo primitivo sottende questa consapevolezza.

Il nostro autore sottolinea come per gli scrittori slavi il racconto genesiaco non sia solo un ideale a cui si pervenga, quanto una realtà ontologica. Evdokimov, fa notare Špidlík, afferma come tale escatologia presupponga una certa immanenza del paradiso e del regno di Dio. Altri pensatori come Berdjaev e Florenskij credono al ristabilimento universale dell'universo. Il nostro cardinale sottolinea che il punto debole di tale visione del mondo come ritorno all'inizio, consiste nel fatto che la storia della salvezza che sta in mezzo si riduce a semplice purificazione. Chi non riesce a scorgere la ragione che sta in questo *in mezzo* professa un escatologismo *catastrofico*.⁵¹

Segni di questo modello escatologico si riscontrano nella Scrittura.⁵² La seconda venuta di Cristo è presentata come una distruzione di tutto ciò che il mondo ha costruito.⁵³ Come fa osservare il nostro autore il punto debole di questa impostazione escatologica risiede nel fatto che leggere gli avvenimenti storici alla luce di questa visione, fatti salvi i meriti che i santi acquisiscono nella storia, fa sì che si trascuri il legame tra il regno dei cieli e il regno della terra. Lo sviluppo di questa mentalità escatologica in Russia è imputabile ai grandi travagli nazionali che ha attraversato questa terra.⁵⁴

Un altro modello escatologico caro all'oriente cristiano è l'escatologismo utopistico. Gli utopisti, fa notare il Nostro, credono alla realizzazione di un ideale, sia esso profano o religioso, e spesso lo divinizzano, così la trasformazione del Mondo va ottenuta velocemente, nella storia stessa di questo mondo e non alla fine; come se per dare vitalità a questo ideale si dovesse negare il *domani*. Sëmen Frank, ricorda Špidlík, crede di poter salvare il mondo per mezzo di un ordine ideale. L'esempio più evidente dell'escatologismo utopista è il marxismo che, secondo Berdjaev, è il tipico prodotto di un ebreo che ha rifiutato la propria tradizione giudaica con il senso storico che gli è proprio.⁵⁵ Nel marxismo c'è l'odio del passato, la negazione dell'incarnazione. Qual'è il punto debole dell'escatologismo utopistico? Špidlík non mostra dubbi: proprio perché l'utopismo si allontana dalla verità dell'Incarnazione, porta a una *religione della legge*. Tale deriva fu proprio di Tolstoj che vedeva l'ideale morale nel libro del Vangelo, cioè

⁵¹ Cf. Id., *Maranathà*, 40.

⁵² Cf. *Mt* 24, 3ss.

⁵³ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 143-144.

⁵⁴ Cf. Id., *Maranathà*, 41; Id., *L'idée russe*, 215-216.

⁵⁵ Cf. Id., 217. Il marxismo gioca un ruolo non privo di importanza per la teologia russa del XX secolo basti ricordare il discorso di Sergeij Bulgakov pronunciato alla Columbia University il 27 ottobre 1936, cf. S. Boulgakov, *Du marxisme à la sophiologie. Discours à l'Université de Columbia, 27 oct. 1936*, in «Le Messager orthodoxe» 98 (1985) 88.

nella sola *legge evangelica*, senza il Cristo vivo. Špidlík sottolinea come la delusione che porta con sé ogni tipo di utopia fa ricadere gli uomini nel primitivismo ciclico della continua ripetizione degli avvenimenti.⁵⁶ Questa impostazione chiaramente sminuisce la portata del tempo e il ruolo che gioca nella creazione scandendo i giorni che la declinano.

Il settenario creazionale culmina nel capolavoro di Dio che è l'uomo.⁵⁷ Con la creazione dell'uomo si inaugura la storia di tutta l'umanità. «Il settimo giorno biblico, il giorno del riposo, è prefigurazione dell'eternità, dell'ottavo "giorno" nel quale Cristo sarà pienamente incarnato in tutti e in tutto».⁵⁸ È nella *dinamisi* della morte e resurrezione che Cristo ottiene la sovranità su tutto il creato, ed è in questo dramma soteriologico che l'avvenimento della redenzione assume una portata universale. Nell'evento dell'ascensione Cristo è assiso alla destra del Padre ed è questa la posizione in cui tutto gli viene sottomesso. E' da questo centro che la storia universale è accolta nella storia della salvezza, in questo evento la differenza fra la storia della salvezza e la storia universale non è annullata, al contrario questo jato è colmato nella *regalità di Cristo*.

Per questo tutto è stato dato a Cristo in cielo e terra,⁵⁹ per questo tutti gli esseri che sono nei cieli, sulla terra e sotto terra piegano il ginocchio davanti a lui.⁶⁰ Il nostro autore sottolinea come, nel momento in cui prende corpo la teoria dell'apocatastasi, cominci a prendere forma un'altra posizione teologica incarnata da Metodio Di Olimpo. Secondo Metodio il progresso è operato dalla storia della salvezza. Špidlík fa notare come questa posizione concordi con lo *storicismo* dei russi. Il futuro, dice Berdjaev, «non può essere edificato rigettando il futuro».⁶¹ Il popolo russo si caratterizza come un popolo messianico, come popolo cioè che ha chiara la sua missione nel futuro; il nostro cardinale riporta un'affermazione di Bedjaev:

Le riflessioni dei Russi sulla storia li hanno condotti alla conclusione che la vocazione della Russia è speciale. La Russia è un immenso Occidente-Oriente, è un intero mondo grandioso. Il popolo russo detiene grandi energie. È il popolo dell'avvenire, risolverà i problemi che l'Occidente non è più in grado di risolvere, che non è più in grado di porre in tutta la loro profondità. Ma questa coscienza si riveste sempre di una lucidità pessimista circa i peccati della Russia e le sue tenebre, e qualche volta del sentimento che essa è avviata verso la sua

⁵⁶ Cf. T. Špidlík, *Maranathà*, 43; *Id.*, *L'idée russe*, 17.

⁵⁷ Cf. *Id.*, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 331.

⁵⁸ *Id.*, *Maranathà*, 45.

⁵⁹ Cf. *Mt* 28, 18.

⁶⁰ Cf. *Fil* 2, 10.

⁶¹ T. Špidlík, *Maranathà*, 47.

rovina. E ci si pone sempre il problema della fine, non quello del tempo intermedio. La coscienza russa è escatologica.⁶²

In questa concezione la storia non è un evento che si accetta supinamente, ma qualcosa che si edifica. Proprio per questo secondo Fedotov la fine del mondo non può essere intesa come un destino che contraddice la libertà umana. La fine profeticamente delineata nel libro dell'Apocalisse si compirà solo se i comandamenti di Cristo saranno negletti dagli uomini, ma se il popolo accetterà Cristo allora gli uomini passeranno direttamente alla vita eterna. Il teologo ceco fa notare come Berdjaev pur non condividendo a pieno la linea di Fedotov ammetta il principio ispiratore.⁶³

Chi vive in modo spirituale comprende il tempo come eternamente nelle mani di Dio. Špidlík vede in Arsen'ev colui che sviluppa l'idea guida dell'*escatologismo anamnetico*. Nella nostra parabola esistenziale è la memoria (*anámnesis*)⁶⁴ a trionfare sulla morte, per questo i gesti e le parole dei defunti restano vivi nei nostri ricordi e noi ricordiamo più facilmente le cose che amiamo. Nella misura in cui questo amore è partecipazione all'amore divino allora vivifica eternamente il suo oggetto. Špidlík ricorda come nell'articolo *Il tempo e il suo superamento*, S.A. Askol'dov distingue diversi tipi di *tempi*. Nel tempo di cui noi facciamo esperienza, il passato è continuamente perso, ma può essere salvato se ne facciamo esperienza ecclesiale, così l'Antico Testamento vive nel Nuovo Testamento. La storia del cosmo è comprensibile a condizione che superando il presente si scorga l'eternità.⁶⁵ In questo protendere si sposta la prospettiva per cui il futuro non è solo davanti a noi, ma fa già parte della vita presente. Il futuro è pre-partecipato e così il suo esito escatologico. «La rete storica, fenomenologica, nasconde la sua realtà noumenale [...]».⁶⁶

L'esistenza personale compresa nell'incompiutezza del già e non ancora è rischiarata nella luce pasquale della Chiesa nascente. E' nella vita ecclesiale che la vita dei credenti diviene, già ora, vita nuova in Cristo e insieme vita escatologicamente orientata, sicché la vita eterna comincia già nel tempo presente per chi accoglie il dono dell'avvento: essa è la vita divina, già oggi partecipata al credente in Cristo. Si comprende bene allora come sia la fede in Cristo a permettere che la persona accolga l'eternità nel tempo, ed entri nella vita già fin dal presente, nella dimensione del pelle-

⁶² Id., *L'idée russe*, 192.

⁶³ Cf. Id., *Maranathà*, 47.

⁶⁴ In questa chiave va riletta l'esperienza anamnetica liturgica ed ecclesiale, cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 43.

⁶⁵ Cf. Id., *L'eternità e il tempo, la zoé e il bíos, problema dei Padri Cappadoci*, in «Augustinianum» 16/1 (1976) 107-116.

⁶⁶ Id., *Maranathà*, 50.

grinaggio esodale e nel domani escatologico nella piena realizzazione del Regno.⁶⁷ «chi crede nel Figlio ha la vita eterna» (Gv 3, 36). L'uomo partecipa all'atto creativo di Dio accettando la parola divina. È proprio questo accoglimento a rendere l'attività creatrice dell'uomo complementare alla creazione divina.

I Padri orientali, sottolinea il nostro autore, rimarcano decisamente la responsabilità dell'uomo rispetto al creato.⁶⁸ Berdjaev si esprime con accenti inequivocabili: «La mia salvezza e la mia trasformazione sono legate non solo a quella degli altri uomini, ma a quella degli animali, delle piante e dei minerali, alla loro inserzione nel Regno di Dio, che dipende dai miei sforzi creatori».⁶⁹ Bulgakov sottolinea che il libro della Genesi descrive la creazione come un'incarnazione progressiva. I Padri comprendono bene come la prima e più grande responsabilità dell'uomo verso il creato sia legata al suo carattere sacerdotale di purificare e santificare il cosmo.⁷⁰

La redenzione: opera del cuore di Cristo

Il mistero della redenzione dell'uomo è il mistero della vita che squarcia il velo della morte comunicando la *dinamis* della risurrezione di Cristo all'uomo, che accoglie nella *sequela Christi* il dono della *théosis*. La sequela di Cristo nasce dal riconoscere in Gesù il Messia atteso dai secoli. Questo riconoscimento non prende forma piena e sostanzialmente definita dalla mera professione di fede, in quanto ogni riconoscimento nasce dalla conoscenza. Solo in Gesù l'uomo perviene alla luce della *conoscenza integrale*, cioè alla conoscenza che non conosce limiti o parcellizzazioni di settore, in questa prospettiva va riletta l'autodefinizione di Cristo come via, verità e vita. Questa integrità nasce e si comunica nell'integrità, cioè da cuore a cuore; ma come si conosce il cuore di un altro? «Il modo più normale è che egli stesso riveli i segreti del suo cuore».⁷¹ Questa comunicazione avviene in maniera piena nel *mysterium pasqalis*, nella passione, morte e risurrezione, che ci annunciano la potenza della comunicazione della vita a cui l'uomo perviene nella trasfigurazione della propria esistenza. La potenza

⁶⁷ Cf. Id., *Il cammino dello Spirito*, 131-132.

⁶⁸ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 140-141.

⁶⁹ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris 1935, 377; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 201-202.

⁷⁰ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 141.

⁷¹ Id., *La «kardiognosía» nell'insegnamento di Serafim*, in V. Kotel'nikov et al. (edd.), *San Serafim da Sarov a Diveevo*. Atti del Convegno a Bose 18-21 settembre 1996, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1998, 190.

redentiva di Cristo è potenza di divinizzazione, ed è questo mistero che viene comunicato dal cuore di Cristo al cuore dell'uomo.⁷²

I sentimenti spirituali testimoniano la connaturalità dell'umano con il divino, infatti mentre nella preghiera ci sentiamo bene perché siamo in relazione con Dio, il peccato invece comunica all'uomo il dramma della morte e l'insensibilità per le cose di Dio. Il cuore non è una facoltà accanto alle altre, ma il luogo in cui i sensi spirituali sono composti in unità. Il sentimento del cuore riempie della sua voce i singoli atti della persona. Špidlík sottolinea come la psicologia ci abbia abituato a parlare separatamente della ragione, della volontà, del sentimento, e di come nel cuore in realtà queste tre componenti siano chiamate in unità.⁷³

Da qui l'urgenza per il teologo ceco di tornare al cuore come fulcro del mistero della persona. L'uomo occidentale in questi due ultimi secoli ha scisso l'intelligenza dalla passione, la fede dalla ragione, la mente dal cuore come mai prima. Forte della tracotanza del proprio sapere egli si è illuso di poter ergersi ad artefice incontrastato del proprio destino, di poter far assurgere la *ratio* a matrice unica di significato. Il richiamo alla *theologia cordis* non costituisce un'inedita invenzione slava, essa ha radici nella tradizione biblica e patristica,⁷⁴ pur tuttavia la *theologia cordis* sviluppatasi negli ultimi due secoli in ambito slavo è il frutto del vissuto ecclesiale ortodosso che «insegna che il cuore è l'organo principale della vita psichica e spirituale, e quindi la parte dell'uomo in cui Dio si manifesta».⁷⁵ Nel cuore ha inizio l'esperienza spirituale dell'uomo, la conversione (metanoia) del proprio modo di pensare perché «radice del pensiero è il cuore» (*Sir* 37, 17). In questa prospettiva il cuore diviene il sigillo radicale dell'identità personale dell'uomo e, al tempo stesso, la garanzia di poter attuare un'apertura autentica verso la trascendenza di Dio.

Una nota linguistica operata da Špidlík getta molta luce sulla sensibilità slava. La contemplazione, *théôria* è visione nel suo etimo, ebbene il termine slavo per indicare la contemplazione, *sozertsanie*, rende bene questa sfumatura: contemplare non significa per lo slavo vedere, ma sentire con il cuore.⁷⁶ Questa sfumatura ci permette di comprendere l'ermeneutica

⁷² Cf. Id., *L'idée russe*, 146-147.

⁷³ Cf. Id., *La preghiera del cuore nell'insegnamento di Teofane il Recluso*, in E. Behr-Sigel (ed.), *La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjančaninov e Ioann Kronštadt*. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose 17-20 settembre 1997, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1998, 359.

⁷⁴ Cf. Id., *La theologia cordis nella tradizione patristica*, in G. Beschin (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, 77-92; T. Špidlík (introd.), M. P. Giudici, *Ritorniamo al cuore. Lectio divina di pagine bibliche e pensieri dei Padri*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 1999, 5-11.

⁷⁵ J.B. Dunlop, *Amvrosij di Optina*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2002, 17.

⁷⁶ Cf. T. Špidlík, *Il cuore nella spiritualità russa*, 56;70.

delle parole di Gesù «chi vede me vede il Padre»⁷⁷ per la sensibilità teologica slava. Si noti bene, l'opera salvifica di Cristo è legata al saper vedere come riconoscimento; è il caso dei discepoli di Giovanni Battista che sono chiamati a dare testimonianza di ciò che vedono.⁷⁸ Ma solo chi ha il cuore puro, esercitato nella pratica dei comandamenti e nell'esercizio della carità, può vedere Dio. E' la purezza di cuore che apre l'uomo alla possibilità di scorgere Dio nel creato.⁷⁹

Lungi dall'essere compresa come finalità in sé, l'ascesi cristiana rappresenta lo strumento che permette all'uomo di purificare il cuore e rendere possibile una conoscenza personale e autentica. È in questa purificazione che i sensi spirituali assumono pienamente la propria portata, tanto da dare all'uomo la possibilità di *vedere Dio*.⁸⁰

Nella riflessione teologica di Špidlík, alla luce della genuina dottrina dei Padri della Chiesa, il cuore diventa non solo capace di sentire, ma ha la capacità di specchiare ciò che vi si riflette. «Il cuore puro è fonte di rivelazione. Tutto il cielo vi si riflette».⁸¹ Teofane il Recluso parla del cuore come barometro della vita spirituale;⁸² quasi fosse strumento di rivelazione autentica dello stato spirituale dell'uomo. «Nel cuore ha il proprio centro tutta la spiritualità e l'attività dell'uomo»,⁸³ sicché il cuore indica simbolicamente il principio di unità della persona,⁸⁴ l'insieme coordinato di tutte le energie umane. Solo ciò che è operato con il cuore è autentico e appartiene pienamente all'uomo, parimenti siamo sicuri che esista realmente solo ciò che sentiamo con il cuore.⁸⁵

Il nostro autore scorge nel cuore il luogo di discriminare tra la mistica occidentale e quella orientale, infatti rimarca come la mancanza di attenzione al cuore da parte dei primi porti Nicodemo l'Aghiorita a criticare la sensibilità latina che sottende le opere di Francesco di Sales: «E' un libro latino, e i latini non sanno che cosa significa pregare davvero: fanno molte riflessioni con la ragione e non passano all'elevazione del cuore a Dio».⁸⁶

⁷⁷ Gv 14, 9.

⁷⁸ «E Gesù, rispondendo, disse loro: "Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi recuperano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, e l'evangelo è annunziato ai poveri"» (Lc 7, 22).

⁷⁹ Cf. T. Špidlík, *La Trinità nella spiritualità della Chiesa Orientale*, in Ancilli E. (ed.), *Il mistero del Dio vivente*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1968, 242-243.

⁸⁰ Cf. Id., *L'ascesi nella chiesa orientale*, in E. Ancilli (ed.), *Ascesi cristiana*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1977, 180.

⁸¹ Id., *La Filocalia. Annotazioni su un'opera classica della spiritualità orientale*, in «Rivista di Vita Spirituale» 41 (1987) 62.

⁸² Cf. Id., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 87.

⁸³ Id., *La preghiera nella Chiesa orientale*, in «Vita e pensiero» 73/6 (1990) 443.

⁸⁴ Cf. Id., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, 44-45.

⁸⁵ Cf. Id., *La preghiera nella Chiesa orientale*, 444.

⁸⁶ Id., *Il Millennio russo: il problema dell'altra Europa*, 11.

Qui prende forma la differenza prospettica tra Occidente e Oriente, in merito alla maniera di comprendere la capacità di conoscenza di Dio da parte dell'uomo, intesa dagli uni come *itinerarium* della mente a Dio (è la posizione di Chiaravalle), dagli altri come elevazione del cuore a Dio; punti di vista che divergono marginalmente, ma che segnano distanze profonde. Il santo sente e crede ciò che vive: la presenza di Dio nel suo cuore. Mentre i filosofi antichi considerano l'uomo come microcosmo che riflette in sé le forze del macrocosmo, il cristiano inverte l'ordine, per cui è l'universo a riflettere lo stato dell'uomo. Questo ci dice tanto della nefasta potenza del peccato originale. Purificare il cuore significa restituire il cosmo alla sua pace genesiaca.⁸⁷

Conclusioni

Alla luce del mistero della sofferenza si apre una nuova domanda: che senso ha la storia? In altri termini come Dio si rivela nel tempo? Parlare di escatologia significa parlare di Dio come realtà ultima a cui tutto il creato rimanda. L'instaurazione del Regno di Dio rappresenta l'esito dinamico della relazione divino - creaturale. Nella sintesi teologica spidlikiana il dolore è presentato come la condizione tragica dell'esistere umano. La tragicità del dolore conduce, nel percorso esistenziale, alla conoscenza del vero. La dialettica dolore-conoscenza-verità, pone la questione gnoseologica in una condizione di prossimità rispetto alla questione morale; in questa prospettiva il mistero del male si presenta come sfida a Dio in sé e nelle sue prerogative trascendentali. In Cristo, Dio assume la sofferenza infinita del mondo, il dolore è redento e la morte è vinta. Cristo è la prova della verità che salva e questa salvezza avviene nella sua croce. La croce è il *Lógos* che illumina di senso tutto e tutto compone in un'armonia universale,⁸⁸ giammai armonia omologante che confonde tutto, ma il luogo supremo della storia trinitaria di Dio.

La verità non si può limitare all'esito logico di un asserto, essa al contrario implica lo svuotamento di sé nella dimensione del suo dirsi, la *kenosis* dell'io che si fa persona aprendosi alla relazione. Questo significa per l'uomo che egli trova la sua dignità di persona nella misura in cui riesce a entrare in questa dinamica kenotica. L'umanità di Cristo è l'umanità redenta dalla Pasqua, l'umanità nella quale la morte e il peccato sono vinti dall'a-

⁸⁷ Cf. Id., *La vita monastica secondo la tradizione dei Padri*, in *Trasfiguration in the Lord*. Materials from the Sobor for Religious of the Ukrainian Greek-Catholic Church, held in Lviv, Ukraine 8-11 September 2004, Svičado, L'viv 2005, 24.

⁸⁸ Cf. Id., *Il cammino dello Spirito*, 116-121; Id., *Maranathà*, 105.

more di Dio.⁸⁹ L'atto d'amore divino, che si espande al di là della propria vita divina nella creazione del cosmo, è una kenosi. Dio nella creazione pone accanto al proprio essere assoluto l'essere relativo col quale entra in relazione. L'amore divino s'immola nell'onnipotenza creativa del *fiat* protologico. Nella kenosi divina la creazione accoglie in stato epicletico la conferma della propria reale identità. La realtà del cosmo risiede nella potenza di Dio che la pone alla sua presenza.

La kenosi dell'atto creativo riguarda tutta la Trinità. La kenosi del Padre consiste in questo uscire fuori da sé. La sua natura divina ipostatizza la sua relazione con il mondo creandolo. Per il Padre, il Figlio è il contenuto della creazione è la sua uscita dal seno del Padre, nel suo farsi carne e venire ad abitare in mezzo a noi⁹⁰ si mostra la particolare kenosi del Figlio, il suo svuotamento nella creazione del mondo. L'Agnello di Dio è dall'eternità immolato nella creazione del mondo, egli «spogliò sé stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini».⁹¹ Egli proprio per questo ipostatizza la sua relazione con il mondo come demiurgo nella divinità, infatti «tutto è stato fatto per mezzo di lui».⁹²

La kenosi di Cristo fa sì che l'ipostasi non si risolva nella natura divina in un'ermetica autorelazione esclusiva. Lo Spirito Santo conosce anch'egli la sua kenosi,⁹³ egli come amore del Padre verso il Figlio, nella creazione esce verso il divenire. L'esercizio della sua azione epicletica è sospeso tra il già e il non ancora. Lo Spirito Santo ipostatizza la sua relazione nel tempo uscendo come amore del Padre verso il Figlio nella creazione. La Terza persona conferma il rapporto d'amore tra le altre due persone, ella è allo stesso tempo soggetto personale e luogo d'incontro del Padre e del Figlio. Solo nella triplice personalità di Dio la realtà della creazione, distinta, ma giammai separata dal creatore, trova posto.

La Sofia divina è la manifestazione kenotica della Trinità, in cui le tre Persone si attuano nelle relazioni loro proprie e nella kenosi creativa del

⁸⁹ Cf. N. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, 185.

⁹⁰ Cf. *Gv* 1, 14.

⁹¹ *Fil* 2, 7.

⁹² *Gv* 1, 3.

⁹³ «Ma come il Verbo, anche lo Spirito perviene alla gloria passando attraverso la kenosi e la croce. La sua kenosi è l'ambiguità, l'ombra che la finitezza, e più la corruzione causata dal peccato hanno introdotto nella creazione: la molteplicità, la dispersione, la dismisura, l'incessante fluire, il disordine che «oscurano il volto della Sapienza creata» nel cosmo, così come oscurano nell'uomo l'immagine divina. Nessuno più dello Spirito può dire con verità «io sono crocefisso al mondo, e il mondo a me». All'intuizione oscura e pericolosa ma potente della crocifissione cosmica dello Spirito le dottrine sofianiche, che caratterizzano in modo così originale il pensiero russo contemporaneo d'ispirazione cristiana, devono tutto il loro fascino e la loro pregnanza, ancora in gran parte intatta e inesplorata. Ma non solo il cosmo, anche l'umanità anche la chiesa, anche la persona di ciascuno di noi sono la croce sulla quale lo Spirito ha inchiodato la sua libertà sovrana per risanare la nostra libertà ferita». N. Bosco, *L'Europa e il suo oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, 81.

cosmo; cosicché la Sofia divina è lo stesso fondamento del creato.⁹⁴ La riflessione teologica della Slavia ortodossa intorno al rapporto che lega la Trinità all'uomo, ha spinto la Russia a un'intensa ricerca sui temi di natura soteriologica. L'esito, che rappresenta insieme la radice e il culmine di questa ricerca, sottolinea il nostro autore, è la dottrina della *divinizzazione* che si sostanzia in forma definitiva nell'espressione di sant'Atanasio di Alessandria: «Dio si fece uomo, affinché noi fossimo divinizzati».⁹⁵ Per Atanasio la fonte della divinizzazione è l'incarnazione. Questa posizione lega il mistero della divinizzazione alla kenosi, infatti come afferma Olivier Clement: «la deificazione, è la distruzione attraverso la “croce vivificante” di tutto ciò che ci impedisce di amare».⁹⁶

⁹⁴ Per il rapporto tra la Sofia e la teologia cf. D. Zordan, *De la Sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer*, in «Irénikon» 2-3 (2006) 265-286; J. Van Rossum, *Palamisme et Sophiologie*, in «Contacts» 222 (2008) 133-143.

⁹⁵ «Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (Athanasie D'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction notes et index par C. Kannengiesser, Cerf, Paris 2000, 459, Sources Chrétiennes 199-bis).

⁹⁶ O. Clement, *Tenter d'être chrétien aujourd'hui*, in «Contacts» 39/139 (1987) 222.