

LA FEDE CONTEMPLATIVA E IL SUCCESSO DELLA “FILOCALIA” IN OCCIDENTE

di CHRISTOS YANNARAS *

(traduzione dal greco e note di Basilio Petrà) **

PREMESSA DEL TRADUTTORE

Le pagine che seguono sono di Christos Yannaras, nato ad Atene nel 1935, uno dei teologi più rappresentativi del pensiero religioso greco del secolo XX, largamente tradotto in varie lingue. Esse sono tratte dal volume di oltre 300 pagine che egli ha pubblicato ad Atene nel 2006, presso le edizioni Ikaros, con il titolo *Enantia stê thrêskeia* (= *Contro la religione*) e ne costituiscono la sezione V,4 (pp. 293-308).

Come il titolo suggerisce, Yannaras intende con tale libro lanciare un attacco contro la religione o, per meglio dire, contro la tentazione costante nella storia cristiana di trasformare l'evento salvifico della Chiesa in religione, in istituzione religiosa.

La religione nasce infatti dall'istinto religioso naturale ed è perciò intimamente congiunta con l'impulso alla conservazione di sé propria dell'uomo in quanto soggetto naturale; serve a tale istinto dando all'uomo assicurazione, protezione e salvezza attraverso la sua struttura istituzionale. L'evento ecclesiale nasce invece dalla Rivelazione e dal mistero pasquale di Cristo, dalla comunicazione della vita divina nel corpo di Cristo che è la Chiesa: la salvezza sta proprio nel partecipare al modo di esistenza del Dio unitrino.

L'istituzionalizzazione religiosa nella sua forma cristiana ha queste caratteristiche: la fede come ideologia; l'esperienza della salvezza come fatto psicologico; la salvezza come merito individuale; l'assemblea eucaristica come rito sacro; l'arte asservita alle impressioni; l'eclisse della parrocchia; l'idolatria della Tradizione; la demonizzazione della sessualità¹.

L'istinto religioso non è necessariamente in opposizione al modo divino di esistenza comunicato in Cristo; tuttavia, esso ha sempre tentato di soggiogare il buon annuncio e di piegarlo “religiosamente”, cioè di piegarlo al servizio dei bisogni religiosi dell'uomo. Questa tentazione è diventata carne nel cristianesimo occidentale a partire da sant'Agostino, ma anche l'Ortodossia ha ceduto ad essa, è diventata Occidente anzi *Ortodossismo*, come Yannaras dice introducendo un neologismo e intendendo con esso la trasformazione dell'Ortodossia-Chiesa in Ortodossia-religione².

La *Filocalia* sembra essere per l'autore uno dei luoghi nei quali meglio si è manifestato l'*Ortodossismo* e forse proprio per questo ha avuto un grande successo in Occidente. (Basilio Petrà)

* È uno dei più autorevoli e noti esponenti del pensiero teologico e filosofico ortodosso della Grecia contemporanea. Attualmente è docente di filosofia all'Università di Atene.

** Sacerdote della Diocesi di Prato, è docente di Teologia morale (presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale a Firenze e all'Accademia Alfonsiana di Roma), tra i maggiori esperti in Italia del pensiero teologico ortodosso-greco.

1. Sono i sottotitoli del terzo capitolo, intitolato *L'istituzionalizzazione religiosa dell'evento della Chiesa: i sintomi* in *Enantia stê thrêskeia*, pp. 85-202.

2. È questo il titolo del quinto capitolo in *Enantia stê thrêskeia*, pp. 265-308.

1. *La rinascita filocalica*

La *Filocalia* è un'antologia di passi tratti da testi di trentasei Padri e asceti della tradizione ecclesiastica orientale, quella greco-ortodossa, dal IV al XV secolo. I passi antologizzati si riferiscono tutti ai presupposti, alla pratica e agli scopi dell'ascesi. In modo particolare si riferiscono ai modi della preghiera e specialmente a quelli della cosiddetta preghiera *intellettuale* (*noera*) ovvero della *preghiera del cuore*. Attraverso questi ultimi modi l'asceta è condotto alla *apatheia* (la libertà dalle necessità della natura), alla *nêpsê* (la limpidezza e la sobrietà dell'intelletto) e ultimamente alla *êsychia* (quiete) e alla *theôria* (contemplazione), alla percezione del piacere divino, *quello che scaturisce dal cuore*.

Con tutta probabilità la prima composizione di questa antologia fu fatta dal metropolita di Corinto Macario Notaras (1731-1805); nel secolo XVIII circolavano numerose analoghe antologie di testi patristici. In ogni caso egli la affidò al monaco Nicodemo Agiorita (1749-1809) che si assunse l'onere di controllare/confrontare i testi antologizzati con i codici conservati nelle biblioteche dei monasteri del Monte Athos e di pubblicarli.

La *Filocalia* viene pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1782; nel 1893 è riedita ad Atene. Nel 1793, undici anni dopo la sua prima apparizione a stampa, è pubblicata in traduzione slavonica da parte del monaco russo Paisij Velichkosvkij (1722-1794), allora molto conosciuto. La traduzione slavonica della *Filocalia* ha funzionato come catalizzatrice dell'emergenza di una potente corrente nel seno dell'*intelligenza* russa. Si è chiamata «rinascenza filocalica» la corrente dai molti rivoli che, partendo da un monastero della provincia russa (Optina) e da un primo gruppo ivi presente di dotti «slavofili», ha successivamente influenzato grandi scrittori e intellettuali russi, come Tolstoj, Solov'ev e, principalmente, Dostoevskij¹.

Tuttavia, la conseguenza più feconda della «rinascenza filocalica» si manifesterà, a metà ormai del XX secolo, con la diaspora dei teologi e dotti russi in Europa e in America dopo il trionfo dei bolscevichi in Russia nel 1917. Questa diaspora ha costituito il punto di partenza di un forte risveglio dall'autocoscienza alienata degli Ortodossi, il primo reale (e non ideologico) confronto dell'Ortodossia con l'Occidente dopo il secolo XIV. La sorpresa suscitata da tale risveglio ha provocato significativi e ampi fermenti nelle società occidentali come anche l'attivo interesse di teologi, soprattutto cattolici, nello studio dei Padri Greci, della liturgia ortodossa, dell'arte ortodossa.

La svolta «neopatristica» – come è stata chiamata – dei teologi cattolici troverà una latente, ma in ogni caso consolante, espressione nel «clima» del Concilio Vaticano II (1962-1965), per essere però rapidissimamente soffocata dalla reazione conservatrice del Vaticano. L'influenza della diaspora russa sarà molto feconda nelle nazioni ortodosse (soprattutto in Grecia, in Serbia, in Romania, ma anche in Libano) inaugurando la cosiddetta «primavera teologica» degli anni '60².

Una terza edizione della *Filocalia* si ha in Grecia nel 1957, in cinque volumi³, con numerose ristampe successive. La traduzione rumena, per opera del professor p. Dimitru Staniloae, comincia ad uscire nel 1946 e giunge a compimento in dieci

1. Cfr. C. MOTCHOULSKY, *Dostoievsky*, Payot, Paris 1963, p. 529.

2. Cfr. B. PETRÀ, *Ortodossia e Occidente nella Grecia moderna*, (in greco), Domos, Atene 2003, pp. 192-196, 436ss.

3. Edita dalla casa editrice Astêr, a cura dell'archimandrita Epifanio Theodoropoulos.

volumi nel 1981. Ma la grande sorpresa comincia con la prima apparizione editoriale della *Filocalia* nelle società occidentali e la sua entusiastica accoglienza da parte di un vastissimo pubblico di lettori, appartenente a qualunque confessione cristiana.

Di fatto, nel 1951, l'autorevole casa editrice Faber and Faber pubblica in Inghilterra un'antologia in due volumi della *Filocalia* nella traduzione di E. Kadloubovsky e G. E. H. Palmer. Le riserve degli editori dinanzi alla pubblicazione di una simile opera, dal punto di vista economico estremamente onerosa e interessante per pochi specialisti, sono superate grazie al caloroso sostegno all'edizione dato dal consigliere editoriale della casa, il premio Nobel per la poesia T. S. Eliot. L'opera⁴ conosce un sorprendente successo di vendita realizzando otto riedizioni in dieci anni. Viene portata tempestivamente a conclusione la traduzione anche dei rimanenti volumi dell'originale greco attraverso la collaborazione di G. E. H. Palmer con Philip Sherard e Kallistos Ware ed è pubblicata in un'edizione economica (Paperback).

Alla distanza di due anni, nel 1953, viene pubblicata anche la traduzione francese della *Filocalia*: una selezione antologica in un piccolo *livre de poche* a cura del professor Jean Gouillard, dal titolo *Petite Philocalie de la prière du cœur*. L'antologizzazione tradisce l'interesse principalmente religioso del curatore per le tecniche della vita mistica. Il successo editoriale, tuttavia, e le ripetute edizioni nel corso degli anni, sono state anche in questo caso una vera sorpresa.

Nel 1979 iniziò l'edizione della nuova traduzione francese dell'intero (in cinque volumi) originale greco della *Filocalia* da parte dell'Abbaye de Bellefontaine, completata nel 1986. La traduzione è opera del poeta francese ortodosso, Jacques Tournail; al protopresbitero Boris Bobrinskoy venne affidata la supervisione teologica dell'edizione. L'opera è circolata dapprima in undici volumetti (*fascicules*), che poi nel 1995 sono stati raccolti in due volumi nelle Edizioni Desclée de Brouwer.

Edizioni della *Filocalia* condensate in un volume, circolano anche in italiano (*Filokalia. Amore della bellezza*, traduzione di Giovanni Vannucci, editore: Libreria Editrice Fiorentina 1998⁵), in spagnolo (*Filokalia. Las enseñanzas de los Santos Padres*, Salamanca, editore: Sigueme 2004, e Barcellona, editore: Claret D.I. 1987) e in portoghese (*Pequena Filocalia. Antologia de Textos de Mestres Espirituais Bizantinos Igreja Oriental*, traduzione di José Comblin, Carlos Mesters, Maria Emilia Ferreira, editore: Edicoes Paulinas, Brazil 1984).

Conseguenza impressionante di questo generalizzato interesse per le traduzioni della *Filocalia* è anche la notevole bibliografia provocata in ambito europeo intorno alla tematica filocalica⁶. Senza contare gli articoli specializzati e gli innumerevoli riferimenti singoli in varie pubblicazioni.

Ma il risultato più importante è, probabilmente, l'ingresso nelle società occidentali

4. *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart*, trad. di E. Kadloubovsky and G. E. Palmer, Faber and Faber, London 1951.

5. [N.d.T]: In realtà l'edizione a cura di padre Vannucci del 1998 è in due volumi. Si tratta però della ristampa anastatica di volumi usciti: il primo presso la stessa casa editrice nel 1980 e il secondo nel 1981. Il primo era già stato pubblicato in versione ridotta e meno ricca di note nel 1963. Yannaras non sembra conoscere la grande traduzione italiana integrale della *Filocalia* cioè: *La Filocalia*, trad. integrale dal greco di B. Artioli – M. T. F. Lovato, I-IV, Gribaudi, Torino 1982-1987.

6. Un libro che aggiorna sulle influenze della *Filocalia*, nell'ambito europeo occidentale, è quello di P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Albin Michel, Paris 2003, pp. 249ss.

di un nuovo linguaggio: termini, espressioni o anche la tematica, dei testi filocalici. La «sobrietà» (*nêpsê*), la «*apatheia*», la «preghiera intellettuale» (*noera*), la «discesa dell'intelletto nel cuore», la «divina illuminazione», la «contemplazione di Dio» (*theôria*), l'«intelletto contemplativo», i «sensi spirituali», la «visione di Dio» (*theoptia*) e una moltitudine di formulazioni e termini analoghi, sono entrati nel linguaggio degli uomini religiosi dell'Occidente. Si potrebbe forse attribuire questo avvenimento al più generale interesse che l'uomo della Modernità occidentale (ormai sazio di una religiosità legale e intellettualistica), ha nei confronti degli svariati generi di «essoterismo» che provengono dall'Oriente (soprattutto dall'Estremo Oriente). Oppure, si potrebbe attribuire l'interesse per la *Filocalia* ad un qualche tipo di corrispondenza o parentela, dei suoi testi, con la secolare abitudine dell'uomo occidentale al «pietismo» e psicologismo individuocentrici (*pietismus*, *quietismus*) che hanno prevalso in Occidente.

2. *L'ortodossismo religioso*

L'assenso, però, o anche l'entusiastica accoglienza della *Filocalia* da parte dell'uomo religioso dell'Occidente, fa nascere in ogni caso una domanda cruciale: se la differenza decisiva tra l'Ortodossia e l'Occidente è il carattere ecclesiocentrico della prima e l'istituzionalizzazione religiosa della seconda (ovvero l'individuocentrismo della religione naturale, che le circostanze storiche hanno imposto in Occidente), allora non è un ossimoro l'entusiasmo dell'Occidente per la *Filocalia*? O è possibile che la sapienza e l'esperienza dei santi Padri della Chiesa, antologizzata nella *Filocalia*, siano in sintonia con l'accezione individuocentrica, istituzionale del cristianesimo, che ha consolidato in Occidente criteri e mentalità?

La necessità di un confronto critico con tali questioni si fa imperativa innanzitutto per una ragione: l'impercettibile (di regola inconsapevole), scivolamento dell'Ortodossia ecclesiale nella istituzionalizzazione religiosa, nell'Ortodossismo religioso, si era in grandissima misura realizzato quando fu raccolta e edita per la prima volta la *Filocalia*. Di conseguenza la vigilanza critica ci obbliga a controllare le cause dell'assenso o dell'entusiasmo anche degli Ortodossi per la *Filocalia*, in un'epoca nella quale le priorità erano soprattutto religiose e individuocentriche; a verificare la probabile corrispondenza dei testi della *Filocalia* all'individuocentrismo religioso dell'Ortodossismo. Non per mettere in dubbio i testi patristici (la loro preziosissima testimonianza per l'esercizio dell'ecclesialità), ma eventualmente la loro antologizzazione: le finalità o i criteri che hanno presieduto alla selezione di determinate pericopi dalla interezza degli originali.

Una simile verifica provoca immediatamente una sorpresa: il lettore constata esterrefatto che dai cinque volumi del testo integrale greco della *Filocalia* manca qualunque riferimento all'evento ecclesiale, al presupposto stesso della *salvezza* evangelica. La parola «Chiesa» appare trentasei volte nei cinque volumi, ma solo per indicare l'istituzione o l'edificio dell'assemblea liturgica, mai per designare il corpo eucaristico, l'esercizio di riproduzione iconica della comunione agapica del Prototipo trinitario.

«Uscendo dalla Chiesa fa la sua preghiera nella cella – appesantito dall'indolenza si allontanò dalla Chiesa e dalla regola – come teologo sapiente pronuncia la parola in mezzo a una grande Chiesa – hanno detto alcuni che è cosa beata ammonire e

insegnare alle Chiese – nella Chiesa dei fedeli chi cerca il Signore troverà parole buone a giovamento di molti – la Chiesa fin dal principio fondata sugli apostoli – dobbiamo per fede sicura e per averlo domandato agli sperimentati accettare i dogmi della Chiesa – ecc.».

Nelle pagine della *Filocalia* è completamente ignota la partecipazione all'evento ecclesiale (al corpo eucaristico che realizza dinamicamente il trinitario *modo di esistenza*); non c'è nemmeno un'allusione al fatto che questa è la partecipazione che costituisce la *salvezza* evangelica. Lo scopo-modo della contemplazione e della pratica filocalica si manifesta puramente individuocentrico: se l'*intelletto* scende nel *cuore*, con il continuo esercizio ginnico individuale (psicosomatico) dell'ascesi, l'uomo è *salvato*, nient'altro è necessario.

Non è necessaria la partecipazione ad un corpo di relazioni, di comunione agapica; scopo non è quello che diventino comunione l'esistenza e la vita. L'esercizio individuale basta per condurre l'uomo all'*apatheia*, alla visione di Dio (*theoptia*), all'immortalità, alla divinizzazione (*theôsis*); basta l'eroismo nel perseguire risultati individuali assiologicamente gerarchizzati. Si dà cioè, senza infingimenti, l'annuncio dell'amore di sé (*philautia*), si inneggia senza deviazioni «*al buon amore di sé [...] questo culto vero e realmente gradito a Dio, la cura perfetta (akribês) dell'anima per mezzo delle virtù*».

È impossibile che il lettore nei cinque volumi della *Filocalia* trovi anche un accenno mediato alla partecipazione alla Chiesa come possibilità unica di accesso al Regno, come via unica di attuazione del buon annuncio cristiano. Al contrario, il lettore è persuaso, ad ogni pagina, che la salvezza si guadagna con lo sforzo esclusivamente individuale: l'osservanza dei comandamenti, la custodia dell'intelletto, la preghiera intellettuale.

«Da una simile attività spirituale e con scienza, insieme con la pratica possibile dei comandamenti e di tutte le altre virtù, per mezzo della calda e intimamente spirituale energia accesa nel cuore con l'invocazione del Nome Santissimo, le passioni sono consumate [...] l'intelletto e il cuore a poco a poco sono purificati e si uniscono tra loro stessi [...] Senza la divinizzazione dell'intelletto, nonché santificarsi, neppure salvarsi è possibile all'uomo»⁷.

Certo, si salvano nella *Filocalia* alcuni riferimenti all'Eucaristia della Chiesa. Ma la comunione al pane e al vino eucaristici non è ricordata come partecipazione e incardinamento al "corpo del Signore"; essa non conduce «quelli che godono dello stesso nutrimento alla stessa modalità divina di esistenza». Si tratta di una "comunione" individuale alla "grazia" e alla «pura potenza» soprannaturale. La *grazia* e la *potenza* sono circoscritte alle "specie" comunicate, in un modo che riflette chiaramente l'idea della "transustanziazione" del pane e del vino.

Con conclusione logica il lettore ne deduce che la Chiesa è un'istituzione utile per il cristiano, solo perché amministra (l'istituzione con le sue liturgie) la trasmissione, per mezzo dei *sacramenti*, di una Grazia soprannaturale (ontologicamente

7. Non annotiamo qui precisi rinvii (da quali testi riprendiamo le frasi che citiamo) per un unico e solo motivo, per non perpetuare l'eventuale arbitrio della antologizzazione "filocalica". Forse gli scrittori delle frasi che scegliamo confutano o correggono le loro tesi qui citate in altri testi non antologizzati nella *Filocalia*. Rinviamo dunque alla *Filocalia* e non ai singoli scrittori che sono antologizzati in essa.

indeterminata, come è nella lingua dell'Occidente). L'eucaristia insieme al battesimo appaiono nella *Filocalia* come aiuti al fedele nel suo sforzo ascetico individuale dal quale (soprattutto o anche esclusivamente) dipende la sua salvezza.

3. *Il distacco dalla fede contemplativa*

Certo, l'ascesi individuale è anche nell'ottica ortodossa (cioè in quella ecclesiocentrica) un presupposto per la *salvezza* annunciata. Ma un presupposto in quanto effettiva *partecipazione* alla comune impresa del *modo* di esistenza che costituisce il corpo della Chiesa, non in quanto competizione privata. L'ascesi individuale non è un valore in sé, un fine in sé. È un'effettiva manifestazione-attuazione della libera volontà individuale di partecipare alla comunione ecclesiale di esistenza e di vita, una comunione che stabilisce una comune impresa di autotrascendenza e di donazione di sé. Proprio agli antipodi si trova l'ottica filocalica. In essa l'ascesi individuale è non solo condizione necessaria, ma anche sufficiente alla salvezza, ha chiare caratteristiche di un eroismo personale mentre la partecipazione alla Chiesa semplicemente sostiene la competizione individuale, si identifica con l'attingere individuale della grazia dai sacramenti.

Con una formulazione generalizzata (eccessivamente astratta) si potrebbe dire che nella *Filocalia* si sono scelti (sono antologizzati) passi dei testi patristici che risultano devitalizzati, cioè privati dei significati ontologici della lingua della Chiesa. La parola *salvezza*, ad esempio, nella lingua della Chiesa significa l'esistenza dell'uomo nei termini della libertà, della *relazione* e non nei termini delle necessità della natura. Tuttavia nella *Filocalia* si sono scelti passi che presuppongono che la salvezza si ottiene *per mezzo dell'attenzione e della custodia dell'intelletto* (questo basta) e che *via breve per la salvezza è la vita virtuosa*: tutto si giudica al livello del risultato individuale.

Lo stesso anche per la parola *agape*: nella lingua della Chiesa significa la *relazione* come *modo* della libertà trinitaria da ogni delimitazione esistenziale, l'esistenza come autotrascendenza e donazione di sé. Nei passi scelti nella *Filocalia* l'*agape* è: *la base delle virtù individuali – agape, continenza, preghiera liberano dalle passioni* (sempre dell'individuo).

Nella lingua della Chiesa *principio e fondamento* dell'esistenza è *il comando creativo* di Colui che ha chiamato *dal non essere all'essere*. Vita eterna per l'uomo (cioè vita libera dallo spazio e dal tempo) è la sua corrispondenza agapica al comando creativo dell'*agape* di Cristo Sposo. Eppure nella lingua della *Filocalia* si stabilisce che *la virtù genera l'immortalità* e che per la divinizzazione dell'uomo basta *la discesa dell'intelletto nel cuore*, ovvero l'immortalità e la divinizzazione sono successi individuali, cominciano e finiscono nei limiti dell'individualità ontica.

Indicativo è il netto distacco che è adottato (è antologizzato) nella *Filocalia*: una cosa è la fede della Chiesa e un'altra la fede della contemplazione (individuale).

«Una cosa è la fede comune degli ortodossi, cioè i retti dogmi riguardo a Dio e alle sue creature, intelligibili e sensibili, come, per grazia di Dio, ha ricevuto la Santa Chiesa Cattolica; un'altra è quella della contemplazione (*theôria*), cioè della conoscenza, la quale non si oppone affatto a quella che l'ha generata, ma piuttosto per natura la rende più sicura».

Il distacco è chiarissimo, a dispetto della negazione dell'opposizione e nonostan-

te l'assicurazione che la seconda – la fede della contemplazione – rafforza la prima, la fede della Chiesa. La fede della Chiesa manifestamente rinvia alle *convinzioni* comuni degli ortodossi, poiché è esplicitamente identificata con i “retti dogmi”: le formulazioni prefissate che l'istituzione “ha ricevuto” e in quanto “dogmi” i fedeli accettano necessariamente. Si tratta precisamente dell'interpretazione della verità come ideologia, che ognuno individualmente abbraccia come un sinolo *a priori* di principi assiomatici, garantiti dall'autorità dell'istituzione, proprio come l'Occidente, dopo Agostino, ha compreso la fede e l'ha proclamata.

E questa adesione individuale, intellettualistica e psicologica alle convinzioni collettive si distacca dalla *fede della contemplazione* che è esperienziale, ma anche individuale, perché scaturisce dall'ascesi individuale (e non dalla partecipazione al *modo* della Chiesa) come ricompensa dei successi meritori. Ha carattere carismatico (inesplicabilmente “soprannaturale”) e viene a confermare con maggiore sicurezza le convinzioni individuali.

4. *L'occidentalizzazione dell'Ortodossia*

Noi ortodossi attribuiamo all'Occidente l'irrigidimento istituzionale e l'imposizione della istituzionalizzazione religiosa dell'evento ecclesiale, la sottomissione all'intellettualismo, al moralismo, al legalismo. Tuttavia la circostanza della *Filocalia* mostra piuttosto che l'Occidente è “dentro di noi”; i suoi germogli esistono – non facilmente distinguibili – nell’“interiore” bisogno istintivo di ogni uomo di protezione e di assicurazione.

L'io vuole essere autosufficiente, l'impulso dell'autonomia è condizione (presupposto esistenziale) della nostra natura. Vogliamo *dal di dentro* la provenienza (come nostro successo) della fede, della conoscenza, della salvezza. Perciò anche la decisiva “svolta” storica, con Agostino, dalla partecipazione eucaristica all’“interiorità” e alla “spiritualità” dell'individuo (nella chiusa autosufficienza autoreferenziale), si ripete in ogni epoca, come attuazione per eccellenza della autenticità cristiana⁸. Così in assenza del buon annuncio della Chiesa, l'uomo continua a smembrarsi e a dividersi in interiorità e exteriorità: ciò significa che lo spieghiamo e lo confrontiamo con il *modo* dell'assunzione e dell’“anafora” eucaristiche radicalmente invertito.

Istituzionalizzazione religiosa dell'evento ecclesiale significa, dunque, rinuncia (involontaria in ogni caso) dei cristiani al desiderio e alla finalità della vita, compromesso con il minimo della sopravvivenza. Almeno nelle sue macroscopiche dimensioni storiche il cristianesimo appare individuocentrico in modo ovvio essendo ignota la sua definizione *ecclesiale*: ignoto il fine esistenziale della *relazione*, ignota la ricerca di realizzazione iconica dell'originale trinitario della vita nella Chiesa.

Anche l'*agape* è proclamata come virtù individuale, conquista di un comportamento etico, funzione della “interiorità” dell'io. Ciò significa che l'altro, ogni altro, non esiste per me come reale unicità che mi sta di fronte, come provocazione ad amarlo e conoscerlo, conoscendo insieme anche la mia alterità. L'altro esiste solo come occasione di attivazione della mia propria “interiorità”, della conquista autoreferenziale della mia virtù-*agape*. Perciò è possibile che io abbia la chiara ma

8. Vedi anche I. PAPAYANNOPULOS, *Al di là dell'assenza*, (in greco), Indiktos, Atene 2005, IV/9: *Da Agostino a Kant – il programma edipico della metafisica occidentale*.

illusoria sicurezza di amarlo anche quando è pieno il mio distanziarmi dall'alterità esistenziale della sua presenza, ad esempio quando il sesso fa sparire per me il suo volto. Leggiamo nella *Filocalia* il comandamento: «*Caccia dal cuore rapidamente il ricordo di moglie, madre, sorella o altre donne pie [...]*».

Il grande successo editoriale delle traduzioni della *Filocalia* in Occidente costituisce la prova della familiarità che il lettore occidentale sente con la mentalità, i criteri, le gerarchie e le priorità espresse in questi passi antologizzati. Uno studio a parte, circostanziato, potrebbe dimostrare anche la parentela (o identità) tra mentalità, criteri, gerarchizzazione delle priorità tanto dei testi della *Filocalia* quanto dei volumi nomocanonici di san Nicodemo l'Agiorita⁹ (*Exomologêtation, Pédalion*) o dei suoi manuali pastorali (*Chrêstoêtheia, Encheiridion Symbouleutikon peri phylakês tôn pente aistêseôn*).

Nicodemo l'Agiorita è vissuto in un'epoca nella quale l'occidentalizzazione dell'ortodossia ecclesiastica greca costituiva, secondo la conveniente espressione del padre G. Florovskij "cattività babilonese", allora del tutto inconsapevole. Le personalità ecclesiastiche più significative combattevano le "deviazioni" e gli "errori", come dicevano, dell'Occidente, ma li combattevano su presupposti del tutto occidentali, come se si fosse trattato di una contesa esclusivamente ideologica, per la fedeltà alla lettera di formulazioni prefissate o per l'osservanza legale esatta di un ordine "canonico".

L'Oriente ortodosso non sospettava che in Occidente avesse prevalso da secoli non un'eresia o uno scisma, come quelli che la Chiesa conosceva dalla sua storia, ma qualcosa di radicalmente diverso: l'istituzionalizzazione religiosa dell'evento ecclesiale, l'inversione dei termini del buon annuncio cristiano. Perciò, mentre l'Oriente combatteva il *Filioque* e il "primato" del Papa, al tempo stesso adottava le "indulgenze" o l'istituzione dei vescovi "titolari", e guardava con ammirazione, come a "cultura religiosa" elevata e invidiabile, al pietismo individuocentrico, alla disciplina intellettualistica, alla "coerenza" etico-legale dell'Occidente.

Solo all'interno di questo contesto si può spiegare come e perché Nicodemo sulla Santa Montagna (baluardo dell'Ortodossia) traduce e pubblica, come libri «utilissimi all'anima» per gli Ortodossi, due tipici manuali cattolici: gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, fondatore dell'ordine dei Gesuiti¹⁰ e *Ho Aoratos Polemos* (= *Il combattimento invisibile*) di Lorenzo Scupoli, dell'ordine dei Teatini¹¹. Come e perché adotta nei suoi scritti l'insegnamento di Anselmo e del concilio di Trento «sulla soddisfazione della divina giustizia per mezzo della morte di croce di Cristo»; come e perché trasferisce nell'Oriente ortodosso (specialmente con il prestigio di monaco

9. [N.d.T.] Nicodemo l'Agiorita o della Santa Montagna (Monte Athos) nasce nell'isola di Naxos nel 1748 e muore sull'Athos nel 1809. È la figura più rilevante della letteratura spirituale e teologica greca del secolo XVIII. L'*Exomologêtation* è un volume che parla dei presupposti e del modo di celebrare la confessione (*exomologêsis*); il *Pédalion* o *Timone* è una raccolta commentata dei Sacri Canonici delle Chiese ortodosse; la *Chrêstoêtheia* è concepito come un'esposizione dei buoni costumi cristiani mentre lo *Encheiridion Symbouleutikon peri phylakês tôn pente aistêseôn* è un *Manuale di consigli riguardo alla custodia dei cinque sensi*.

10. [N.d.T.] In realtà, Nicodemo non traduce direttamente da Ignazio di Loyola, ma utilizza l'esposizione che ne fa il gesuita G. P. PINAMONTI, (1632-1703).

11. [N.d.T.]: Il libro del teatino L. SCUPOLI, (sec.XVI), si intitola in realtà: *Il combattimento spirituale*.

agiorita conservatore) il legalismo e la prefissata istituzionalizzazione religiosa dei presupposti di partecipazione alla Chiesa, un vero incubo.

Nel volto di un santo la Chiesa riconosce la manifestazione dei frutti del Regno: segni dell'attuazione della speranza universale del suo corpo eucaristico. Non premia successi individuali o ruoli storici. Anche la segnalazione critica di aspetti di occidentalizzazione nell'opera letteraria di san Nicodemo l'Agiorita ha senso poiché serve la speranza ecclesiale: quale altro potrebbe essere lo scopo?¹² Naturalmente nasce la domanda: se la canonizzazione ufficiale di una persona (canonizzazione realizzata in anni di "cattività babilonese" dell'Ortodossia, di sua sottomissione all'istituzionalizzazione religiosa) copre pieghe dell'opera letteraria del santo patentemente sottomesse alla lingua, ai criteri, alla mentalità della religiosità naturale (istintiva).

Ma lo studioso storico, l'intellettuale o lo scrittore non hanno competenza né possibilità di giudicare i termini di una canonizzazione ufficiale. Uno può solo esternare una constatazione (a tutti chiara), cioè che una persona storica che è proclamata santa non cessa di essere anche figlio della sua epoca, di essersi espresso con la lingua e le acquisizioni del suo ambiente sociale e culturale.

Se facciamo silenzio sull'individuocentrismo che opera come asse della antologizzazione dei testi della *Filocalia* o sull'inversione dell'ottica della Chiesa nel *Pédalion*, nella *Chrêstoêtheia*, nel *Symbouleutikon Encheiridion*, rinunciamo alla speranza del buon annuncio della Chiesa, distruggiamo la bussola che ci mostra la differenza tra Chiesa e religione.

12. Cfr. a una trattazione più analitica di B. PETRA, *Ortodossia e Occidente nella Grecia Moderna* (in greco), Domos, Atene, cap. XII. Ma anche Sacra Comunità della Santa Montagna, *Confutazione delle tesi erronee del Sig. Christos Yannaras riguardo al santo padre nostro Nicodemo l'Agiorita* (in greco), nel periodico «Orthodoxê Martyria», Leucosia (Cipro) 1993, n. 40, pp. 1-10.