

Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino

Tomáš Špidlík

1. *L'unità della vita spirituale*

La storia della spiritualità costituisce un ambito privilegiato per analizzare le convergenze e le peculiarità tra l'ortodossia orientale e il cristianesimo latino occidentale. Nello stesso tempo la spiritualità è l'ambito che è stato meno percorso da cause conflittuali e polemiche, e nel quale maggiore è stato il reciproco scambio e il mutuo arricchimento. I monaci antichi evitavano le discussioni dogmatiche, affermando che creano divisioni e che sono ispirate dalla mancanza di carità. Bisogna concentrarsi, dicevano, sulla pratica del vangelo da cui segue la vera comprensione dei dogmi della chiesa. Scrive Gregorio Teologo: «Solo colui che armonizza il suo spirito con lo Spirito di Dio, può essere seguito dagli altri, uniti nella fede»¹.

Si può notare con gran soddisfazione, infatti, che i libri di solida spiritualità, passarono facilmente i confini delle chiese separate.

D'altra parte non si deve "livellare" esageratamente. Lo Spirito Santo è uno, ma è lo Spirito incarnato nei diversi uomini, nei diversi popoli, nelle diverse mentalità. Secondo la bell'immagine di San Cirillo di Gerusalemme, lo Spirito assomiglia all'acqua che è nel giglio bianco, nella rosa rossa, nella viola violacea². Il fatto, che si deve ammirare, è espressione della misteriosa sapienza di Dio (*Ef. 3, 10*). D'altra parte la molteplicità non facilita la comprensione. Gli stessi misteri, esposti in situazioni differenti, possono creare incomprensioni e anche divisioni. In questo saggio si cercherà brevemente di esporre alcuni temi che sono spesso oggetto di discussione.

¹ Cfr. T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1971, pagg. 149 segg.

² San Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 16, 12, PG 33, 933.

2. Il mistero della Santissima Trinità

La fede in un Dio in tre Persone è il nucleo fondamentale della professione di fede di tutti i cristiani, cattolici, ortodossi, protestanti. Vi è qualche difficoltà in questa verità del Credo comune? Si sa quante discussioni già si sono sviluppate intorno al *Filioque* riguardo alla processione dello Spirito Santo. Tuttavia non ci si soffermerà su questo tema. Si evidenzierà un'altra questione che non riguarda tanto la professione di fede stessa, quanto piuttosto l'atteggiamento verso di essa.

Nella messa latina si recita o canta il Credo nel modo seguente: «Credo in un solo Dio», si fa una pausa, e poi si continua: «Padre onnipotente... E in Gesù Cristo..., Dio vero da Dio vero... E nello Spirito Santo...».

Questo modo di proclamare il Credo, segue la riflessione di Boezio che ha profondamente influito sulla teologia occidentale. Si parte dalla convinzione comune della retta ragione e delle religioni evolute: esiste un solo Dio, principio e causa di tutti gli esseri; la rivelazione cristiana ci insegna di più, cioè che in questa unità divina esistono le relazioni personali fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. È fede comune. Però, proposta in questo modo, ha uno svantaggio psicologico-pastorale, che si può esprimere nel modo seguente: l'unità equivale alla perfezione, perché allora supporre che in essa ci siano ancora "divisioni"? Così, ad esempio Kant pensò che la fede in tre Persone divine non può avere nessuna utilità per la vita pratica. Certamente non è il solo a pensare così.

L'atteggiamento dei Padri greci e degli autori orientali è diverso. Essi partono, nella spiegazione del Credo, non da una generica fede comune in un solo Dio, ma da ciò che è tipicamente cristiano, dalla rivelazione del vangelo che Dio è Padre. Conseguentemente si sposta la virgola nel testo del Credo e il primo articolo di fede è: «Credo in un solo Dio Padre». Vi si aggiunge che Gesù Cristo è «Dio vero da Dio vero» e lo Spirito Santo si nomina come terza Persona. Allora gli occhi di fede scoprono un mistero profondo: le tre Persone libere e distinte, sono capaci di unirsi in un modo meraviglioso per formare una sola natura divina assoluta. Lo Pseudo-Dionigi (Dionigi l'Areopagita) vi vede un mistero così stupendo che parla di "super-unità", *unitas super principium unitatis*³. Sarebbe empio supporre che la rivelazione di questo mistero non avesse conseguenze nella vita dei cristiani. Così, ad esempio, san Basilio ne scopre l'ideale sublime da imitare nella convivenza umana. Tale, infatti, era la prima chiesa fondata a Gerusalemme, che si manife-

³ Dionigi l'Areopagita, *De divinis nominibus* 2,4, PG 3, 641 A.

stava come una comunità di persone libere e tanto diverse, in cui «quelli che possedevano qualcosa non lo consideravano come proprio, ma tutto quello che avevano lo mettevano insieme (At. 4, 32)»⁴.

Va da sé che da questo mistero debba partire anche la riflessione teologica. Allora la teologia, cioè la conoscenza di Dio, viene definita da Evagrio come «contemplazione della Santissima Trinità»⁵. Nei tempi moderni, P. Florenskij trova nella Santissima Trinità la chiave di tutto il pensiero umano, la soluzione di tutti i problemi, così che alla nostra società «si offre la scelta tra la Trinità o la morte nella follia»⁶.

Con soddisfazione si può notare che il Concilio Vaticano II, nella Costituzione sulla chiesa, ritorna consapevolmente all'insegnamento trinitario dei Padri greci. Ma oggi i teologi speculativi, purtroppo, ancora non riescono a liberarsi dall'atteggiamento boeziano e perciò le discussioni con i loro interlocutori orientali non raramente si muovono su due livelli differenti. Un piccolo esempio: i libri apologetici russi affermano all'unisono che Dio non si può provare con la ragione, ma che è oggetto della sola fede. È falso, rispondono gli occidentali, ricorrendo alla dichiarazione del Concilio Vaticano I che ammette che la sana ragione prova l'esistenza di Dio. Eppure si tratta di un banale equivoco. Basta chiedere di quale Dio si parla: della *Causa prima* del mondo o di Dio Padre, della Trinità Santissima?

3. L'inabitazione personale dello Spirito Santo

Dato che il mistero trinitario è personale per eccellenza, anche la relazione umana con Dio deve essere concepita come relazione personale. L'uomo è considerato "spirituale" a causa della personale inabitazione dello Spirito Santo nel cuore umano. Sant'Ireneo difese fortemente questo insegnamento contro gli gnostici⁷ e la chiesa orientale gli rimase fedele. Nel linguaggio dell'Occidente perdura comunemente ancora la terminologia gnostica: viene chiamata *spirituale* ogni attività dell'anima. Si indicano come valori spirituali la poesia, la filosofia. Succede, purtroppo, che anche il discorso sulla fede rimanga sul livello puramente razionale, cioè gnostico. Questa posizione non è accettabile, in

⁴ San Basilio, *Regulae fusius tractatae* 35, PG 31, 1008 AB.

⁵ Evagrio Pontico, *Praktikos (Sources Chrétiennes)*, Ed. du Cerf, Paris, 1971, pag. 501.

⁶ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, lettera 3, Mamontova, Moskva, 1914, pagg. 63 segg. [in russo], trad. it. Rusconi, Milano, 1998².

⁷ Ireneo di Lione, *Adversus haereses* 5, 6, PG 7, 1144-45.

effetti, neppure dalla chiesa occidentale. Però i teologi orientali temevano che gli occidentali non evitassero abbastanza questo pericolo.

Da parte loro gli occidentali avevano un altro timore, opposto. Essi rinunciarono a parlare della presenza personale dello Spirito nell'anima. I testi della Scrittura che ne parlano vengono interpretati come approssimativi per indicare la *grazia santificante*. Essa è un dono dello Spirito, ma un dono creato, una nuova qualità dell'anima che è fondamento dei nuovi rapporti con Dio. Perciò agli occidentali sembra pericolosa l'espressione usata, ad esempio, da Teofane il Recluso il quale chiama lo Spirito Santo *anima della nostra anima*⁸. Per questo motivo, in Occidente, non fu amato neanche il termine *divinizzazione dei cristiani*, denominazione familiare ai Padri greci e più tardi fondamento della sintesi teologica di san Gregorio Palamas⁹.

Può essere che si tratti di differenze del solo linguaggio. Però esse rendono difficili le discussioni non solo sulla teologia di san Gregorio Palamas, ma anche sulla preghiera del cuore e su altri temi tipici della spiritualità orientale. Per fortuna si può constatare con soddisfazione che il termine *divinizzazione* è ormai accettato anche dai teologi occidentali. Il merito di ciò va anche ai teologi ortodossi russi di Parigi. Inoltre, già Scheeben cercò di concordare i due atteggiamenti che possono essere considerati come complementari.

4. *L'imitazione di Cristo*¹⁰

Lo Spirito Santo è "cristiforme", ci unisce con Gesù, e Gesù ci unisce con il Padre. Come allora concepire l'unione con Cristo e come raggiungerla? Nella spiritualità occidentale il tema dell'imitazione di Cristo occupa un posto importante¹¹. Secondo V. Lossky nella vita della chiesa d'Oriente la via dell'imitazione di Cristo non sarebbe stata mai praticata. La spiritualità orientale si definisce come una vita *in Cristo*¹².

In questo caso non vi è dubbio che si tratti di due aspetti inseparabili. È possibile che la mentalità occidentale, più portata all'azione, abbia

⁸ T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Edizioni di San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pagg. 33 segg.

⁹ I. H. Dalmis, «Divinisation, II. Patristique grecque», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, coll. 1376-89, Beauchesne, Paris, 1954.

¹⁰ T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano* cit., pagg. 44 segg.

¹¹ E. Cothenet, E. Ledeur et al., «Imitation du Christ», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, coll. 1536-1601, Beauchesne, Paris, 1957.

¹² V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna, 1985, pagg. 105-25.

compreso la conformità a Cristo più in senso ascetico e morale che non in senso ontologico e mistico. Ma Cristo che è Dio, non può essere imitato allo stesso modo di un eroe umano; tra lui e i suoi imitatori sussiste un rapporto di partecipazione completamente diverso, di carattere sacramentale ed ecclesiale. Se lo si dimentica, l'ideale di imitazione diventa puramente moralistico, aspetto che dispiacque fortemente anche a Lutero. Non basta, egli dice, guardare il Salvatore come un esempio esterno, ma è necessario prima afferrarlo dentro di noi con la fede¹³.

Un libro che mette bene in luce la differenza tra la vita in Cristo e l'imitazione di Cristo è *La vita in Cristo* di Nicola Cabasilas. Ma l'Autore afferma, in tutta semplicità, che tra l'una e l'altra non vi è opposizione, ma reale identità: «Imitare Cristo e vivere *secondo* Cristo è vivere *in* Cristo, ed è opera della volontà libera sottomettersi ai voleri divini»¹⁴.

5. Personalismo russo

I Padri della chiesa, scrive O. Clément¹⁵, hanno messo in evidenza il concetto di persona nella loro dottrina trinitaria e cristologica, ma non in quella antropologica. Il personalismo antropologico è il grande merito dei pensatori russi recenti i quali, sotto quest'aspetto, cominciarono a opporsi alla mentalità che domina l'Europa occidentale.

Cogito, ergo sum, disse il padre del pensiero moderno europeo, Cartesio. I suoi seguaci si sono convinti non soltanto del fatto di esistere *perché* pensano, ma di ritenere vero solo *ciò* che pensano. Ciò è commentato ironicamente da Berdiaev: «Non sarà allora più la fede a trasportare le montagne, ma l'algebra»¹⁶.

In questo modo di pensare non vi è posto per un Dio personale, ma neanche per la persona umana, la quale, secondo l'espressione simbolica di Dostoevskij deve restare nel "sottosuolo". Lo si vuol convincere che il suo nascondiglio sarà distrutto, perché fra un secolo, o meno, tutto sarà chiaro, come il fatto che due e due fanno quattro. Pensieroso

¹³ J. Wicks, «Luther, Martin», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, coll. 303 segg., Beauchesne, Paris, 1976.

¹⁴ N. Cabasilas, *De vita in Cristo* 7, PG 150, 721 D.

¹⁵ O. Clément, «Aperçu sur la théologie de la personne dans la "diaspora" russe en France», in N. Struve (a cura di), *Mille ans de christianisme russe, 988-1988* (atti del convegno internazionale dell'Università Paris X-Nanterre, 20-23 gennaio 1988), YMCA, Paris, 1989, pagg. 303 segg.

¹⁶ N. Berdiaev, *Lettres philosophiques*, IV, Librairie des Cinq Continents, Paris, 1970, pag. 99.

egli ripete la frase, ma poi esplode con una domanda ansiosa: «E che ci farò ancora io»¹⁷?

E agli intellettuali che riempiono le loro menti di idee chiamate europee, lo scrittore aggiunge: «Voi siete contro la vita. Voi imponete alla vita le vostre astrazioni. Voi siete teorici che non hanno il suolo sotto i piedi. Bisogna, prima di tutto, divenire qualcuno, divenire se stesso, divenire persona. Voi, al contrario, siete delle ombre, un niente... un sogno: lo si vede attraverso di voi»¹⁸.

Nel secolo scorso in Russia vi fu un grande numero di questi intellettuali "occidentalisti". Studiavano con passione Hegel e gli altri idealisti tedeschi. Si sentivano entusiasti dell'Assoluto, ma in seguito, uno dopo l'altro, tornarono a professare la realtà concreta e umana. Nella filosofia russa si trovano numerosi rappresentanti del "personalismo"¹⁹ di stampo religioso e cristiano. Solo la fede cristiana, scrive S. Frank, salva la piena dignità della persona umana nella relazione personale con Dio²⁰.

L'astrattismo, nel campo religioso produce un moralismo sterile, la fede in Cristo si traduce in ideologia e la chiesa non si concepisce come popolo di Dio ma come una società prevalentemente legale. L'Occidente cristiano non è riuscito ad evitare questi pericoli perché concentrava le sue riflessioni sulla "natura" dell'uomo che è comune a tutti. Per questo motivo, affermano i pensatori russi, s'impone una svolta definitiva: il punto di partenza delle riflessioni cristiane non dev'essere la "natura", ma la "persona" che è singolare. Ognuno riceve da Dio la propria vocazione.

L'irripetibilità della persona deriva dalla sua libertà. Ma il concetto di libertà è misterioso così come quello di persona. La libertà deve essere agapica. Solo l'amore la farà uscire dall'isolamento egoistico, satanico. L'egoista distrugge la propria persona che nasce dalla comunione. Quest'agape è "kenotica". L'espressione non deve sorprenderci, dato che l'amore cristiano è partecipazione all'amore del Figlio di Dio. Secondo P. Evdokimov si può sostenere che esiste un Cristo spagnolo, italiano, fiammingo. Se ne ha un incontro per esempio nelle diverse pitture. Il Cristo tipicamente russo, dice lo stesso Autore, è "kenotico". «Questo termine contiene in sé una profonda filosofia della persona»²¹.

¹⁷ F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Longanesi, Milano, 1961, pag. 49.

¹⁸ Cfr. P. Evdokimov, *Gogol et Dostoievski ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, pag. 192.

¹⁹ N. Lossky, *Histoire de la philosophie russe*, Payot, Paris, 1954, pagg. 161 segg.

²⁰ S. Frank, *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris, 1958, pag. 131.

²¹ P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Casterman, Tournai-Paris, 1958, pag. 52.

Dato che la persona umana nasce dalle relazioni dell'amore, conclude S. Frank, discepolo di Berdiaev: «“Io” e “noi” sono categorie che formano la persona. L'“io” è impossibile senza il “tu” e quest'opposizione è superata da “noi”»²².

In queste affermazioni che sembrano universalmente cristiane e anche semplicemente umane, Berdiaev vede una profonda differenza fra la vera ortodossia e lo spirito che domina l'Europa e che ha invaso anche la Russia. L'Europa occidentale crede di poter risolvere la vita sociale attraverso una *pax romana*, un sistema di giuste leggi e la somma armoniosa delle conoscenze rette e vere. Da una tale società che garantirà i diritti naturali dell'uomo, usciranno gli uomini giusti e pacifici, ben educati. Berdiaev critica severamente quest'atteggiamento. Esso ha prodotto i totalitarismi, prima cristiani, quindi ancora tollerabili, e in seguito le ideologie atee dove il totalitarismo divenne diabolico.

L'Europa deve quindi fare una vera conversione: partire dalle persone per animare la società e non fare al contrario. Tale è il vero senso dell'unione ecclesiale, della famosa *sobornost'* ecclesiale. Uno dei suoi primi difensori fu A. Chomiakov. Anche lui aveva davanti agli occhi da una parte la sua felice vita in famiglia, dove il principio dell'unità era la “bianca” figura di sua madre, e dall'altra parte la visione dell'Europa occidentale piena di discussioni sui diritti che dovrebbero regolare la convivenza e, di fatto, sono causa delle divisioni e dei conflitti continui.

Non si può, in questo momento, entrare nella profondità di queste considerazioni sul personalismo russo. Ma si può credere nella sua grande attualità. Si dirà una cosa che non tutti vogliono credere, ma che è consolante. Uno dei più importanti documenti del Concilio Vaticano II è la *Lumen gentium*, sulla natura della chiesa. Il suo principale autore fu il cardinale Suenens. Da testimonianze affidabili si apprende che durante le discussioni preparatorie alla stesura del testo, egli leggeva un libro francese su A. Chomiakov²³ e sotto l'influenza di questa lettura si adoprò per inserire nel documento alcune espressioni tipiche: soprattutto la definizione di chiesa come “popolo di Dio” e anche la famosa “collegialità” sulla quale si basa il Concilio, che deve in fondo essere interpretata in questa direzione “personologica” e non come una “ristrutturazione” giuridica. L'Europa è matura per accettare questi suggerimenti? Sembra che esista ancora un altro impedimento: le diffe-

²² S. Frank, «Ich und Wir», in D. Jakovlenko, *Der russische Gedanke*, Bonn, 1920-30, Jahrgang I, Heft I, pagg. 49-62.

²³ A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile*, voll. 2, *Unam Sanctam* 5/6, Ed. du Cerf, Paris, 1939.

renze nel concepire la libertà, valutandola davvero come ciò che crea la persona umana e non la distrugge.

6. Libertà

Sia l'Oriente sia l'Occidente sono d'accordo sull'importanza della libertà. Ma non ci si rende sempre conto di quale libertà si parla. Si dirà subito brevemente il punto di differenza. Per gli occidentali, sia filosofi sia teologi, la libertà è la loro prerogativa naturale. Dato che la libertà è debole, è aiutata dalla grazia di Dio, ma essenzialmente è umana. Essa consiste nella possibilità di scegliere l'uno o l'altro, il bene o anche il male. Già san Gregorio di Nissa però notò che un tale concetto, ereditato dalla filosofia greca, crea gravi problemi per risolvere il problema del male. Egli si convinse che la vera libertà è partecipazione alla vita divina e che senza Cristo l'uomo non potrà mai dirsi veramente libero²⁴. In modo suggestivo propone lo stesso pensiero Dostoevskij. Si può riassumere il suo pensiero per mezzo di alcune affermazioni fondamentali²⁵.

Una delle caratteristiche fondamentali della libertà è di essere *illimitata*. Ogni limitazione della libertà è sperimentata come un'offesa alla dignità della persona. L'uomo desidera scegliere liberamente, sia si tratti del bene come del male. Ma se sceglie il male rischia di distruggersi. Allora la libertà appare come un privilegio *tragico*. Sembra dunque che, per prevenire grandi disgrazie, si sia obbligati a fissare dei limiti alla libertà. È la soluzione che suggerisce il personaggio del Grande Inquisitore e la espone a Cristo nel romanzo *I fratelli Karamazov*. Ma davanti a queste motivazioni Cristo tace: è lui la libertà assoluta, senza limiti.

La libertà è anche *irragionevole*, metalogica. Non tollera di essere inquadrata nelle catene della logica. I filosofi illuministici cercavano di convincere tutti – e sono riusciti a farlo – che l'uomo, possedendo la ragione, agisce ragionevolmente. Tuttavia l'uomo, nota Dostoevskij, preferisce essere pazzo, ma libero.

La libertà appare allora come *demoniaca*. Tutti coloro che hanno desiderato seguire il cammino di una libertà illimitata hanno scoperto che la loro vita supera la misura degli uomini mortali: sono divenuti come

²⁴ J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, ed. J. Vrin, Paris, 1953.

²⁵ Cfr. T. Špidlík, *L'idea russa*, Ed. Lipa, Roma, 1995, pagg. 35 segg.

“demoni” del sesso, del libertinismo, del razionalismo incontrollato. Tali sono tre figure dei Karamazov. Ma vi è una quarta persona, Alioscia che indica la giusta strada. Mostra che la vera libertà è *crisologica*. Per essere liberi, occorre sorpassare effettivamente i limiti dell'umano e divenire “divini”. L'uomo ha questa possibilità, se rifiuta la possessione “demoniaca” e si identifica con Cristo.

Non si ha bisogno di provare l'attualità di queste considerazioni. Tutta la storia dell'Europa mostra l'ansiosa ricerca dell'armonia fra un buon ordine e la libertà. Ora si vedrà come diviene difficile il dialogo a seconda che si affronti la questione con gli esposti principi tipicamente cristiani o, al contrario, se si vogliono risolvere i cosiddetti diritti umani solo al livello chiamato laico. L'esperienza comune preferisce la soluzione del Grande Inquisitore. Dostoevskij colloca la leggenda in Spagna. Dalla censura essa fu interpretata come critica alla chiesa di Roma. Ma lo scrittore sapeva bene che il suo significato è molto più ampio.

7. Il cuore²⁶

La partenza dall'aspetto razionale si manifesta anche nel modo di concepire la fede. L'occidentale ragiona normalmente così: la ragione prova l'esistenza di Dio. Accettata la fede, la ragione è illuminata per vedere i misteri nascosti. La fede quindi *illuminat intellectum*. Come sembrano strane, quindi, le espressioni dei teologi russi! Th. S. Ornat-sky chiama la fede «una disposizione immediata di cuore»; secondo N. Malinovskÿ, «la fede si comprende soltanto come sentimento religioso», mentre J. Nikolin afferma che la fede «nasce nella sfera del sentimento»²⁷.

Ricordo un dialogo con un ortodosso russo vivente a Parigi. Gli ho mostrato la *Filocalia* nella traduzione italiana. Si rallegrava del fatto che le opere spirituali dell'Oriente trovavano una strada nell'ambiente occidentale. Aggiunse però un suo dubbio: «Voi leggete le stesse opere spirituali come noi, avete delle bellissime edizioni dei Padri orientali. Eppure voi leggete questi testi con la testa, noi invece con il cuore. Siamo, quindi, uomini diversi nonostante la stessa lettura».

²⁶Id., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico* cit., pagg. 104 segg.; id., *La spiritualité de l'Orient chrétien*. II. *La Prière*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1988, pagg. 260 segg. (ivi l'altra bibliografia).

²⁷Cfr. Th. Spáčil, *Doctrina theol. Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1935, pagg. 106 segg.

Quando i teologi cattolici lessero per la prima volta i testi dei teologi russi sul cuore, li giudicarono severamente; il che non sorprende, poiché vi si trovava il pericolo del modernismo con la sua tesi che la religione *prorumpit ex latebris subconscientiae* e che vi si nega il *motivum rationale fidei*. La teologia ortodossa ebbe un'evoluzione diversa: la paura del "razionalismo" occupava le menti, perciò non si sentiva il bisogno di minimizzare il sentimento religioso. Ma per evitare il pericolo opposto, di un "sentimentalismo" privo di sani fondamenti, è necessario dare al "cuore" un senso giusto, purificato dalle sfumature banali, conforme alla lunga tradizione degli autori spirituali: bisogna impostare il termine nel contesto religioso.

Il primo e fondamentale problema religioso si può esprimere in queste parole: come la pupilla dell'occhio è, per così dire, il punto di contatto tra due mondi, esterno e interno, così ci deve essere nell'uomo – credono i mistici – un punto misterioso attraverso il quale Dio entra nella vita dell'uomo con tutte le sue ricchezze. Si sa che per Platone la facoltà che è in contatto con Dio è il *noûs*, l'intelligenza. Questa tradizione persiste nella definizione classica della preghiera: "elevazione della mente a Dio". Invece nella Bibbia la pienezza della vita spirituale è racchiusa nel cuore. Ma esso non include una facoltà sola, deve abbracciare l'uomo intero, con tutte le sue facoltà e tutte le sue attività. Questo significa: «Ama il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore...» (Mt. 22, 37).

L'unità dell'uomo può essere considerata sotto diversi punti di vista. Come designarli? Se chiamiamo l'uno "statico", l'altro sarà "dinamico".

Come "statica" si può considerare la collaborazione di tutte le componenti della persona umana in un determinato momento, nel presente. Allora il cuore appare, come scrive Teofane il Recluso, «il focolaio di tutte le forze umane, di quelle dello spirito, dell'anima, delle forze vegetative e corporali»²⁸.

Tale deve essere soprattutto la preghiera, l'uomo in essa deve essere "intero", senza distrazione.

Ma la vita umana costituisce un'unità anche attraverso il corso della vita. I singoli atti passano presto. Tuttavia i suoi pensieri e le sue decisioni sorgono dalla profondità del suo "io" misterioso e nascosto che è, in modo stabile, lo "stato del cuore". I manuali di morale occidentale – per natura pratica – analizzano con precisione estrema la perfezione o l'imperfezione degli *atti morali*. Ciò che ha preoccupato gli asceti orientali fu, al contrario, lo stato (*katástasis*), le disposizioni del cuore; cioè

²⁸ Teofane il Recluso, *Sommario della morale cristiana*, Moskva, 1895, pag. 306 [in russo].

essi non considerano tanto importante come agisce l'uomo nel momento presente, ma come egli è.

Sorge una difficoltà in proposito. Se si ha coscienza dei propri atti e si giudica il loro valore morale, il cuore, al contrario, resta un mistero. Eppure i padri spirituali dell'Oriente, gli *startsi*, erano famosi per la loro *cardiognosia*, conoscenza dei cuori.

Ma anche ogni uomo deve conoscere se stesso, deve quindi avere qualche idea del suo stato. Evagrio parla di «visione del proprio stato»²⁹. I russi invece usano la parola «sentimenti del cuore». Evidentemente, questi sentimenti non hanno tutti lo stesso valore. Teofane distingue quelli dello spirito, dell'anima e del corpo. Per la vita spirituale sono importanti i primi: si tratta di un'intuizione che dà testimonianza della nostra «connaturalità con il divino». L'insensibilità per le cose di Dio è il risultato del peccato; il risveglio dei sentimenti spirituali significa la presenza della grazia, dello Spirito Santo nel cuore. Ci si può fidare di questi sentimenti? La risposta è semplice: sì, se provengono dal cuore puro.

Per questo motivo la purificazione del cuore occupa un posto ampio nelle esortazioni degli asceti orientali, i quali sono veri maestri nell'attenzione ai pensieri ossia nella «pratica interiore». Questa attenzione, all'inizio, è prevalentemente negativa, difensiva, mette davanti alla porta del cuore un angelo con la spada di fuoco che impedisce che i pensieri maligni possano entrare nel nostro castello interiore. Lo scopo però rimane positivo. Appena il cuore è purificato, in esso stesso nascono i sentimenti e pensieri che non hanno una causa esteriore, ma sono ispirazioni provenienti dallo Spirito Santo che risiede nel cuore. Sapere ascoltarli costituisce la «preghiera del cuore», di cui la *Filocalia* è manuale fondamentale.

Assai spesso si afferma che essa è tipicamente ortodossa e che gli occidentali non la conoscono e neanche la comprendono. Se ne è discusso durante un convegno ecumenico a Creta (dall'8 al 10 settembre 1992) e in quella sede sono stati citati due testi caratteristici della spiritualità occidentale. Uno è tratto dalla *Vita di san Francesco d'Assisi* di Tommaso da Celano, dove si legge una bella descrizione dello stato del cuore: «Tutta la sua intuizione e tutto il suo affetto rivolgeva al Signore... così, che si può dire, non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso trasformato in preghiera vivente»³⁰.

²⁹ «Lettera 29», in W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Wedidmann Buchhandl, Berlin, 1912, pag. 587.

³⁰ Tommaso da Celano, *Vita secunda*, LXI, 95, in *Fonti Francescane*, n. 681, Assisi, 1978, pag. 630.

L'altro testo è tratto dagli *Esercizi* di sant'Ignazio di Loyola che invita ad ascoltare la voce di Dio che si manifesta nel cuore stesso senza una causa esterna: «È proprio di Dio dare consolazione all'anima senza causa precedente. Infatti, è proprio del Creatore entrare, uscire, provocare mozioni in essa, attirandola tutta nell'amore della sua Maestà divina...»³¹.

Si può concludere con pochissime parole. È chiaro che la preghiera del cuore è uno stato ideale per i santi. Si può, però, nello stesso tempo, constatare che la moderna società tecnica la comprende difficilmente. L'uomo di oggi cerca, per tutto ciò che accade, una causa esterna, e fa questo non soltanto per spiegare ciò che accade nella natura, ma anche nella psiche umana che appare così come un prodotto di influssi eterogenei. Chi ci insegnerà di nuovo ad ascoltare le voci interiori che parlano dentro di noi? Gli autori orientali che praticavano la preghiera del cuore sono disposti a introdurci in questa arte. Da ciò deriva la loro attualità per il tempo moderno³².

8. La teologia di san Gregorio Palamas

Sembra forse curioso, ma, alle considerazioni sulla persona, si riportano anche le discussioni prolungate e talvolta accanite sulla teologia di san Gregorio Palamas³³. Si tratta del problema fondamentale della relazione di Dio con le sue creature, e in particolare con l'uomo. Non si vuole ritornare in questo luogo alle infinite discussioni sulla distinzione fra sostanza divina e le sue "energie".

Se si mette da una parte la "divinità" e dall'altra parte la "creatura" come due realtà astrattamente concepite, oggettivate, la loro unione è inconcepibile. Ma una tale opposizione è contraria alla rivelazione biblica. Dio in quanto persona creò il mondo con la sua parola. Tutto ciò che si vede nell'universo è per san Basilio la parola divina resa realtà concreta. L'uomo, creatura privilegiata, è chiamato a comprenderla e ad accettarla liberamente³⁴. Ci si chiede allora: È pensabile che uno

³¹ Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 330, trad. it., Unione Tipografica Torinese, Torino, 1976, pag. 175.

³² T. Špidlik, «La preghiera del cuore. Un confronto fra "Oriente e l'Occidente"», in Y. Spiteris e B. Giancesin, *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, pagg. 63-81.

³³ J. Meyendorff, «Palamas, Grégoire», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII, coll. 81-107, Beauchesne, Paris, 1984.

³⁴ Cfr. T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1981, pagg. 8 segg.

comprenda la parola senza che egli conosca colui che l'ha pronunciata? Difficilmente o, nel caso positivo, lo fa molto superficialmente. Gli scolastici hanno sviluppato le classiche "vie" su come arrivare dal mondo creato alla conoscenza di Dio. Sono utili per convincere gli atei che esiste una Prima causa, un "Primo motore". Questi metodi devono però essere completati dalla considerazione opposta: come conoscere il mondo partendo da Dio.

Ma il Dio personale si conosce per mezzo del dialogo e non paragonando la sua essenza con l'essenza della sua opera. Se il primo metodo fa nascere una teologia scientifica, all'altro si applica l'aforisma di Evagrio: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sarai teologo»³⁵, perché la teologia si definisce come «contemplazione della Santissima Trinità»³⁶.

Le due "teologie" tanto differenti sono conciliabili? Lo sono nella sofiologia proposta da recenti pensatori russi.

9. La sofiologia russa³⁷

Florenskij osserva che l'idea della Sapienza divina «tocca la coscienza religiosa russa nelle sue stesse sorgenti e nei fondamenti profondi della sua originalità»; dire "la Russia" e "i russi" senza la *Sofia*, sarebbe una contraddizione in termini. D'altra parte si sa che i sistemi sofiologici sono stati contestati anche in seno alla chiesa ortodossa. In Occidente la sofiologia è stata oggetto di molti studi che hanno tentato di proporre un insegnamento sistematico seguendo la logica dei pensieri e dei termini ai quali si riferisce. Il risultato è spesso deplorabile, e non potrebbe essere altrimenti: si vorrebbe "oggettivare" una conoscenza che non può essere che personale e che si esprime per mezzo dei simboli poetici.

Per introdurre un dilettante nell'ambito della sofiologia, occorre fare un'escursione nella poesia ceca. Un giovane poeta, J. Wolker, nutrivava un grande desiderio di vedere il mare, sul quale aveva letto diverse poesie. Finalmente riuscì a giungere sulla costa dalmata. Descrive le sue impressioni nel modo seguente: «Sull'isola di KrK ho cercato il mare sei lunghi giorni e non ho trovato il mare; ho visto qualche cosa che paragono a un uccello blu, il quale ogni mattino viene e ogni sera se ne va. Solo nell'ul-

³⁵ Evagrio Pontico, *De oratione*, n. 50, PG 79, 1180 B.

³⁶Id., *Praktikos* cit., pagg. 501.

³⁷T. Spidlík, *L'idea russa* cit., pagg. 351 segg.

timo giorno, nella cantina del porto, ho trovato il mare negli occhi dei marinai, i quali costruiscono il mare e dal mare sono costruiti».

Inconsciamente la poesia affronta il problema che tormentava un gran numero di pensatori russi del secolo scorso. Studiando la filosofia europea essi incontravano due sistemi inconciliabili. Da una parte vi è l'empirismo, per il quale la realtà è ciò che è al di fuori di noi. Dall'altra parte vi è l'idealismo che identifica la realtà con ciò che si pensa. Il poeta Wolker crede di aver incontrato ciò che è veramente reale nell'incontro fra l'uomo vivente con ciò che è al di fuori di lui. Solov'ev ha chiamato la *Sofia* un tale incontro con tutto ciò che esiste.

A questa *Sofia* si riferiscono le esperienze mistiche dell'Autore, raccontate nelle sue poesie: «In un batter d'occhio vedo che Tutto non è che Uno. L'Uno non è che la bellezza di un viso di una donna e l'incommensurabile entra nella misura. Tutt'intorno, e in me stesso, non c'eri che Tu»³⁸.

In brevi parole si riassumono gli elementi fondamentali del pensiero di Soloviev: la bellezza, la tutt'unità, la personalità, il dialogo immanente e trascendente con la realtà.

Si sottolinea il primo aspetto: la bellezza. L'origine degli scritti di Soloviev sulla bellezza era precisamente il desiderio di vedere l'uno *nell'altro*. Una realtà isolata è brutta. Per illustrarlo, Soloviev porta l'esempio del diamante. La sua composizione chimica è la stessa di quella del carbone; ma mentre questo soffoca la luce, il diamante la fa trasparire. Si può, quindi, definire la bellezza come «trasformazione della materia per mezzo dell'incarnazione in essa di un principio superiore, soprateriale»³⁹.

Così Cristo incarnato è la bellezza suprema, perché è l'irradiazione del Padre.

Da ciò segue che ogni vera bellezza è cristologica e dall'altra parte che ogni realtà deve essere vista come bella. Lo stato della diafanità, della trasparenza di Cristo, arriverà alla sua perfezione nel giorno in cui si vedrà Dio in tutto (*1Cor.* 15, 28). Al presente si notano in diverse creature diversi gradi della loro *sofianità*. Ma tutte sono destinate a far vedere la luce di Cristo nella gloria. La sofologia è quindi lo sforzo di vedere il mondo come "il cielo sulla terra", "liturgicamente", scrive S. Bulgakov⁴⁰: «Chi ha visitato la chiesa Santa Sofia di Costantinopoli e

³⁸ V. Soloviev, *Opere*, ed. Prosvetšenie, Sankt Peterburg, 1907 [in russo]; ristampa Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles, 1966, vol. XII, pagg. 80 segg.

³⁹ *Ibidem*, vol. VI, pagg. 35 segg.

⁴⁰ S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, Williams and Norgate, London, 1937, pag. 13.

chi è stato impressionato da ciò che vi si rivela, sarà arricchito per sempre con una nuova conoscenza del mondo in Dio, cioè della Sapienza divina».

Si può quindi concludere che per entrare nel territorio della sofiologia russa, bisogna afferrare il suo aspetto iconico, la trasparenza delle nozioni, allora in tal caso essa è una sintesi di cosmologia, di antropologia, di teologia. Apparirà come un elemento unitivo di tutte le conoscenze e dei nostri sforzi. Si potrà allora dire con Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo»⁴¹.

Conclusione

Dopo aver toccato tanti problemi diversi è difficile trarre una conclusione sistematica. Si preferisce quindi terminare con un'esortazione iconografica. In una nuova cappella del Vaticano, chiamata *Redemptoris Mater*, sulla parete che rappresenta la Gerusalemme celeste, vi sono delle triadi di santi orientali insieme con i santi occidentali. Attorno a un tavolino siedono Giovanni Damasceno, Tommaso d'Aquino e Gregorio Palamas. In cielo riescono senza dubbio a intendersi bene. Si spera che una simile intesa sia realizzabile per i cristiani anche sulla terra.

⁴¹ F. M. Dostoevskij, *Idiot*, cap. V, vol. II, ed. I. P. Ladyžnikov, Berlin, 1920, pag. 85 [in russo], trad. it. *L'idiota*, Einaudi, Torino, 2000.