

Intendo proporre questa sera alcuni appunti sui caratteri della Chiesa orientale, così come possono cogliersi al momento del loro configurarsi o fissarsi, a partire dal IV e V secolo.

Ci tengo a sottolineare che quanto presenterò non è davvero niente di più che una piccola serie di appunti, ossia di elementi per la riflessione: questo non soltanto per i limiti di tempo entro i quali deve trattarsi la nostra conversazione, ma anche per i limiti della mia competenza stessa. Chiaramente una dimestichezza modesta con un secolo pur considerato d'oro della patristica, come il IV, è inadeguata a quelle rilevazioni generali e sintetiche sulle quali mi soffermerò un poco questa sera.

Parlando di "caratteri della chiesa orientale", noi presupponiamo - come è ovvio - che questa chiesa si sia in effetti data una sua fisionomia originale: e, siccome poi il confronto è sempre uno strumento abbastanza utile, sul piano didattico, espositivo, per rendere ragione dell'originalità di qualsiasi fatto, vi ricorreremo liberamente anche noi a diverse riprese: sarà un confronto, segnatamente, con la chiesa occidentale.

Non dimentichiamo nel contempo i rischi, le debolezze di questo tipo di sguardo: in particolare la messa in ombra di tutta una zona larghissima di coincidenza tra Chiesa d'Oriente e d'Occidente che è innegabile e non meno importante. Recepire alcune esigenze dell'esposizione è un conto; rinchiudere entro queste esigenze l'attenzione è un altro. Di questo fatto non possiamo non essere avvertiti.

Ci occuperemo dei caratteri più salienti della chiesa orientale - abbiamo detto sopra - così come emergono registrabili in special modo a partire dai secoli IV e V.

Queste parole implicano una duplice determinazione:

La prima è che, pur essendo impossibile ignorare una differenziazione ecclesiastica tra Oriente e Occidente già nei secoli che precedono il IV e V, noi non la prenderemo particolarmente in considerazione. Potrà essere questa, per certi aspetti, una scelta arbitraria, ma forse, oltre ad essere imprescindibile, non manca di cospicue ragioni.

La seconda è che la nostra attenzione si fisserà in maniera consapevole e circoscritta sulla "chiesa" orientale, non sull'orientale in genere: anzi possiamo precisare ancora di più: sulla chiesa di lingua greca, che diventerà poi la chiesa bizantina, la chiesa cosiddetta ortodossa, non su altre, come la chiesa armena, quella persiana, copta ecc. che pure appartengono per noi all'Oriente.

Senz'altro, l'originalità dei lineamenti della chiesa orientale che considereremo sta in rapporto con tratti caratteristici della cultura, della storia e dell'animo orientale che non possono non ammettersi: ma non ci è possibile qui illuminarli come sarebbe conveniente: un simile discorso ci porterebbe troppo lontano. Insisteremo invece sul volto "ecclesiale" di questa realtà dello Oriente e lascieremo l'individuazione delle radici più remote di questo volto alla intuizione o alla diligenza personale nella ricerca.

Ultimo preambolo: suddividerò i miei appunti in queste due parti fondamentali:

- la prassi e la coscienza ecclesiale propria dell'Oriente
- e l'indirizzo caratteristico della riflessione teologica.

S'intende che queste due aree sono molto più collegate e interferenti di quanto l'esposizione non giungerà a mettere in risalto: ma anche qui dobbiamo prendere atto che l'esposizione non può fare a meno di certi sacrifici.

I° PARTE: la prassi e la coscienza ecclesiale dell'Oriente

Partirei volentieri in questo primo nucleo di annotazioni, da un dato di fatto basilare che, per essere ben noto a tutti, merita nondimeno un'accortissima attenzione: è il trasferimento, ad opera di Costantino, della capitale dell'impero, da Roma a Costantinopoli (inaugurazione nel 330). So che sulla "svolta costantiniana" si è parlato moltissimo, ed inoltre che opererò delle grosse semplificazioni; ma di questo è impossibile non tener conto (accanto ovviamente ad altri), quando si vuol capire qualcosa del corso storico della chiesa d'Oriente.

Che cosa possiamo dire dunque sul significato dell'iniziativa di Costantino che abbiamo ricordato?

Questo: che quel passo costituì l'Oriente come il luogo della continuità più reale e coerente dell'esperienza imperiale antica.

Quella continuità che nella metà occidentale dell'impero andrà ben presto incontro alla crisi determinata dalle invasioni dei popoli del Nord, da tempo aspiranti ad insediarsi nei territori dell'impero romano, nella metà orientale conoscerà invece un suo protrarsi lineare e ininterrotto che nessuna aggressione esterna, neppure quella degli Avari, giungerà mai a compromettere in modo decisivo.

Prendiamo nota che un quadro del genere e, conseguentemente, una differenziazione così evidente nelle due parti dell'impero, difficilmente potrebbero essere sopravvalutate. E non sono sicuro di riuscire a mettere a fuoco tutte le implicanze più forti.

Si, certo, la volontà e il progetto di rimanere entro il solco della tradizione dell'impero romano si colgono anche in occidente; ma il sopravvivere delle popolazioni germaniche significò una innovazione di vita, di spirito e di forme tale che non trova nessun parallelo confrontabile nell'Oriente.

L'Oriente potè proseguire, anche nei momenti più difficile, pur a costo magari di ridimensionamenti territoriali considerevoli, una sua tradizione culturale, politica e amministrativa che non era meno ricca che collaudata da un corso lunghissimo, da radici remotissime nel tempo.

Trasferendo la residenza imperiale da Roma a Costantinopoli, Costantino prolungò in Oriente uno schema di convivenza tra chiesa ed Impero che vedremo tutt'altro che secondario per lo strutturarsi della chiesa orientale stessa.

Tocchiamo qui un nodo della continuità nell'esperienza dell'impero che per la sua delicatezza domanda di essere illuminato con grande puntualità. Sappiamo tutti molto bene che, prima di morire, a sigillo della sua conversione. Costantino ha voluto ricevere il sacramento del Battesimo: ora però, al di là della sincerità personale con cui l'imperatore può aver fatto la sua scelta (sulla quale gli orientali non nutrirono mai dubbi, perché l'hanno canonizzato, ma che gli studiosi guardano talora con occhio diverso) resta il fatto innegabile che la sua concezione del rapporto politica-religione non si è modificata con questo suo passaggio. Semplicemente, al posto del paganesimo idolatra dell'epoca precedente, egli ha collocato la fede cristiana.

So che qui semplifico molto ma credo di poter dire tranquillamente, tenendo conto delle conclusioni di studi quanto mai ampi e documentati, che il ruolo di responsabilità direttiva che l'autorità imperiale deteneva nel quadro della situazione antica rispetto alla religione, venne tutt'altro che abbandonato da Costantino e dai suoi successori nei confronti del Cristianesimo. Se pertanto l'imperatore si era precedentemente fregiato del titolo di *summus Pontifex* - e non era certo una mera onorificenza decorativa - tutto un insieme di attribuzioni di pertinenza ecclesiastica che gli vengono riconosciute in epoca cristiana sta ad attestare un'analogia autorità in cui si prolunga il vecchio schema.

Esemplifichiamo alcune di queste attribuzioni:

- in seno alla chiesa l'imperatore non è visto come un semplice laico, ma come una persona consacrata, alla quale compete una dignità quasi sacerdotale (ve li ritide la sua intronizzazione) e un compito quasi episcopale di cura delle anime (in effetti Eusebio adopera anche il titolo di *Episkopos Tou Ektos*, mentre dei vescovi dichiara che la loro responsabilità riguarda *Tous Eiso* (Sotto questo profilo abbiamo di più della figura del sovrano d'Inghilterra)).
- Munito dal potere coercitivo che gli viene dalla sua posizione di sovrano temporale, potere che non smette occupandosi della chiesa, egli interviene per la nomina del patriarca di Costantinopoli, per la determinazione o modifica delle circoscrizioni ecclesiastiche nonché delle sedi episcopali; convoca i concili, veglia sul loro funzionamento, li dichiara chiusi, e, soprattutto, accorda alle loro decisioni il valore di leggi dello Impero.

- Terzo punto: è vero che l'imperatore non può celebrare l'eucarestia né predicare la parola di Dio come i sacerdoti e i vescovi; nemmeno risulta di sua spettanza il decidere in materia dogmatica, ancorchè gli sconfinamenti su tale terreno siano stati alquanto numerosi; non è meno vero d'altra parte che la portata condizionante per la stessa vita interna della chiesa della sua autorità è grandissima.

Che la definizione della fede e della liturgia sia stata opera dei concili e delle autorità religiose locali; che gli episodi di conflitto del patriarca di Costantinopoli con l'imperatore a motivo di abusi di potere da parte di quest'ultimo entro la chiesa siano stati tutt'altro che rari, è innegabile: ciò non toglie che il senso della presenza dell'imperatore nel la chiesa fosse improntato ad una effettiva potestà di direzione.

Parlare di cesaropopismo può anche essere improprio a proposito di questa dinamica di potere, ma la sostanza non è poi tanto diversa. Nulla può forse evidenziare meglio la caratterizzazione specifica di questa convivenza, che il confronto con l'occidente.

Aldi là delle somiglianze che anche su questo punto non sarebbe difficile individuare e documentare tra Oriente e Occidente, se noi guardiamo l'orientamento, ossia l'impostazione tendenziale dei rapporti tra i due poteri, riscontriamo che c'è una grossa differenza. A parte il fatto che le vicende e la consistenza del potere imperiale in Occidente non possono nemmeno paragonarsi con quelle dell'Oriente, il limite indicativo toccato proprio dalla situazione occidentale con l'investitura imperiale conferita dal papa al re dei Franchi sarà l'esatto opposto di quanto accadde in Oriente.

Vedremo più avanti quale sarà il tratto più saliente che questa situazione determinò per la configurazione della vita ecclesiastica in Oriente.

Soffermiamoci intanto su un secondo dato di fatto con cui ci si presenta la chiesa d'Oriente, di nuovo marcatamente diverso da quanto è dato di constatare in Occidente.

Già al concilio di Nicea, la chiesa orientale si presenta connotata con un pluralismo di tradizioni e di esperienze tale che un canone apposito (6°) lo ratificherà e sistemerà attorno ai due patriarchi di Alessandria e Antiochia.

Queste due città che erano da tempo capoluoghi di grande importanza culturale, politica e amministrativa, diventano anche punti di riferimento e sedi-guida per tutta un'amplissima regione ecclesiastica.

In questa norma conciliare non c'era nessuna sanzione di esigenze, di indicazioni apostoliche non veniva sancito nessun punto di diritto di vino: più semplicemente, il canone 6 ratificava e codificava uno sviluppo organizzativo che era maturato in base a una determinata situazione precedente e a determinate esperienze e lo trasmetteva come ordinamento autorevole all'esperienza futura. Nè viene stabilito in alcun modo Stabilito che la validità di questa ripartizione dipenda da

una decisione romana. No: anche Roma è riconosciuta bensì come patriarcato pieno di onore, ma il sorgere degli altri due non ha nulla a che vedere con l'iniziativa di Roma.

I concili successivi a quello di Nicea vedranno affiancarsi - accanto a questi due patriarchi - anche altri centri di ripartizioni ecclastiche autonome: questo non è tanto il caso di Gerusalemme, per la quale la dignità patriarcale non significava un retroterra amministrativo ampio come gli altri patriarchati, ma per es. di Costantinopoli, che per la presenza dell'imperatore, divenne anche la sede episcopale investita della responsabilità della postarole di tutta la zona dell'odierna Turchia: Che papa Leone abbia contestato il titolo di patriarca al vescovo di questa città e le ragioni su cui fondava il suo nuovo statuto, è vero: ciò non toglie che un riconoscimento di fatto del ruolo nuovo di questa sede, essa pure assurta a momento importantissimo della vita ecclesiastica in Oriente per ragioni estranee alla fedeltà alle disposizioni apostoliche, ne convalidasse l'esistenza e la sollecitudine di guida ecclesiastica.

Dovremmo poi ricordare, sempre sulla linea di questo sviluppo, il sorgere e il costituirsi in chiese nazionali, con una propria guida e un proprio centro, delle cristianità di Persia e di Armenia, le quali, pur essendo filiazioni di chiese più antiche geograficamente vicine, tuttavia giunsero prestissimo ad una autonomia di amministrazione e divita e quindi di liturgia, ecc. in tutto simile a quella degli altri patriarchi.

Ma qui, al di là di una enumerazione esaustiva delle varie formazioni che vennero emergendo, è importante prendere atto del panorama stesso pluralistico, articolato entro il quale vive l'Oriente, nonché della logica libera secondo cui venne determinandosi: perché è questo panorama e questa prassi che influenzera' l'autocomprendensione ecclesiastica delle comunità d'Oriente.

Possiamo enunciare subito la coscienza di chiesa che risulta in coerenza con questo corso storico: è quello sguardo caratteristico di cui s'è detto autorevolmente da storici attenti, che privilegia innanzitutto le chiese concretamente esistenti nella loro originalità, autonomia e pienezza di vita, e solo in seconda istanza si pone il problema di una unità a livello generale, universale. Le cose possono diventare meglio evidenti anche qui attraverso il confronto con il parallelo occidentale. Di contro ad un Oriente che la pluralità delle culture di fatto esistenti pur entro l'ambito comune dell'ellenismo, predisponiva ad una varietà considerevole di tradizioni, l'Occidente ci si presenta come un crogiuolo di popoli che viene maturando a dignità culturale in grazia di un'unica eredità e di un unico fermento, che è quello romano. E questo fermento, caratteristicamente segnato di concretezza, di saggezza giuridica ecc. viene attinto e assimilato non già da istituzioni politiche o civili, ma dalla chiesa stessa, che offrendosi come comunione di fede, si offre anche come occasione decisiva di autopromozione culturale. Non fa meraviglia allora che, su queste premesse, un pluralismo effettivo di chiese, sostenute da diverse tradizioni culturali non prenda affatto forma in Occidente, e si imponga subito al contrario quell'unico autorevolissimo patriarcato che è la sede di Roma. Anche se ci sono centri episco-

patti molto numerosi pure in Occidente, non c'è paragone tra la molte plicità e l'autonomia delle esperienze ecclesiali d'Oriente e l'unità quasi monolitica, scarsissimamente decentrata degli episcopati occidentali.

Di qui comprendiamo allora il sensus ecclesiae differente che si registra nell'orizzonte di Roma: è stato giustamente osservato che l'occidente pensa fondamentalmente la chiesa in maniera analitica: ossia muove prima di tutto dalla chiesa come totalità, come insieme unitario e solo in un secondo tempo si volge alle comunità locali concrete: e quando arriva a considererle, le pensa come "parti" di un "tutto", come suddivisioni di un intero. Contrapporre come incompatibili il sensus ecclesiae orientale e occidentale non sarebbe giusto: si tratta infatti di tipi di attenzioni ambedue legittimi e preziosi.

Ciò nondimeno, è importante prendere atto che la sensibilità è diversa: e a conferma di ciò vien fatto notare come non a caso la chiesa occidentale prega per l'unità della chiesa (pro ecclesia tua sancta catholica), mentre quella orientale invece per la prosperità delle sante chiese di Dio.

Tocchiamo qui allora un nodo di delicatissima importanza che ci porterà a tornare per qualche sviluppo a qualche conclusione sul dato di fatto del quale siamo partiti: è il nodo della concezione della unità della chiesa.

Qual'è la sensibilità che registriamo in Oriente?

Dire che in questa parte non ci sia interesse per l'unità della Chiesa è manifestamente errato. Che le divisioni tra una comunità, un patriarcato e l'altro siano state frequentissime; che non abbiano sollevato uno scandalo e una preoccupazione altrettanto vivi che in occidente, è vero: ma questo non significa che il problema sia stato trascurato.

Sono vere piuttosto, a questo riguardo, due cose:

- prima di tutto, che l'Oriente dà un peso molto maggiore all'unità che è costituita a livello di fede, di celebrazione mistica e liturgica, che non a quello sociale, esterno, organizzativo. È stato osservato opportunamente che l'Oriente non ha quasi mai sviluppato una ecclesiology vera e propria, ossia una riflessione che si impenne - oltre che sui misteri invisibili che la fondano - anche sul senso del proprio caratterizzarsi come corpo sociale. Per lo più l'elaborazione sostava sulla cristologia, sulla pneumatologia, e tutto quanto era da dire sulla realtà della chiesa quasi si esauriva entro questa contemplazione.

Si obietta, da parte orientale, che tutta una legislazione ecclesiastica, una disciplina canonica sta ad attestare un atteggiamento tutt'altro che disinteressato per la struttura della chiesa: e tuttavia, questo appello non distrugge la fondatezza di quel rilievo che sopra si stabiliva: la determinazione su un piano giuridico delle esigenze dell'unità della chiesa non fu mai una grande preoccupazione dell'Oriente.

L'Oriente sottolineava molto la dimensione "mistica" di questa unità, magari la ricercava attraverso scambi fraterni di

confessioni e celebrazioni sacramentali, attraverso concili che dovevano portare a nuove definizioni della fede ecc., ma al di là non andava. Divisioni che eventualmente si protraessero o an che si aggravassero, non inducevano certo a rinunciare all'unità, ma a questa unità si guardava un po' come ad un ideale cui si trattava di approssimarsi sempre più, non già come ad una situazione da garantire o organizzare.

- Seconda cosa: quella dimensione giuridica dell'unità che l'Oriente non riteneva di dover perseguire con particolare impegno, finiva poi in pratica per essere rimessa nelle mani dell'imperatore.

Parlare della Chiesa orientale come chiesa d'impero vuol dire appunto - con grande semplificazione certo, ma con indubbia legittimità - questo: che, al di là delle ricorrenti divisioni, il fatto che le varie chiese si ritrovassero in un unico impero, sotto un unico imperatore, attestava una unità nonostante tutto, che era di forte rilevanza ecclesiale.

All'imperatore viene infatti riconosciuto un diritto e uno statuto all'interno stesso della chiesa, che ne fa un'istanza decisiva per le esigenze ecumeniche della chiesa stessa.

Per l'Oriente, il regno di Dio che si instaura sulla terra non è la chiesa come tale, ma la chiesa imperiale, quella chiesa cioè al cui interno, con responsabilità precise per la sua vita, sta l'imperatore. E la mentalità orientale non avrebbe mai concepito la chiesa fuori della stretta simbiosi con l'imperatore. (Di qui il senso di un tradimento che gli Orientali sperimentarono quando il Papa conferì in Occidente il titolo di imperatore a Carlo Magno).

Queste determinazioni avranno già fatto intuire facilmente il diverso orientamento che matura in occidente. In occidente, dove la presenza dell'imperatore si è fatta povera di consistenza e dove nello stesso tempo le esigenze giuridiche dell'unità sono molto più fortemente avvertite, in rapporto al genio stesso del popolo romano, l'istanza unitaria decisiva per la chiesa è il papa, non l'imperatore.

In occidente parleremo di chiesa papale, non di chiesa imperiale. E questa situazione, che prima fa maturare la teoria gelasiana dei "due poteri" distinti e reciprocamente rapportati, con prevalenza però di quello spirituale, papale, giungerà a produrre quel rovesciamento di rapporti papa-imperatore rispetto all'Oriente, che sarà l'investitura dei re franchi e che genererà comprensibilmente l'accusa di tradimento da parte degli orientali.

A questo registro di differenziazione di fondo aggiungeremo che, neppure argomenti tratti dalla tradizione apostolica potevano servire per allineare gli orientali su una struttura ecclesiale emancipata della tutela imperiale.

E la ragione sembra essere questa: ossia, non già che le chiese d'Oriente misconoscessero il prestigio ed anche in certo senso il primato della sede di Roma tra i vari patriarchati esistenti: gli appelli al Pontefice che furono rivolti dalle sedi d'Oriente stanno ad attestare che a Roma si riconosceva senz'altro un'autorità di pronuncia-

menti e di servizi alla comunione delle chiese: ma non si giunse mai chiaramente almeno, a vedervi il segno di unità, l'istanza decisiva di unità per tutte le questioni ecclesiali: Roma rivendicava il suo statuto speciale rifacendosi a Pietro capo degli Apostoli, di cui il papa era visto come "vicario", ma l'Oriente non possedeva nemmeno il concetto di "vicario", ossia del papa come "Petrus ipse". Roma era stata bensì la sede di Pietro; ma a parte il fatto che altre città lo avevano accolto come guida per qualche tempo, si pensava che il suo ruolo nel collegio apostolico non si era trasmesso, nè era trasmissibile diversamente che come responsabilità apostolica, ai vescovi suoi successori.

Così veniamo a capire come la coscienza ecclesiale che si trova diffusa in Oriente, anche sotto questo punto di vista è notevolmente diversa da quella occidentale, e veniva preparando quel distacco, che, dopo essere stato favorito dall'estranchezza delle culture e delle esperienze, si sarebbe tradotto anche a livello della comunione ecclesiale.

II° PARTE: l'indirizzo caratteristico della riflessione teologica

Procederò qui per note ancora più schematiche della prima parte, col rischio evidentemente di una genericità: che temo di non essere in grado di superare.

Prima nota: la intitolerei così: la teologia orientale come tentativo dell'esperienza di fede, soprattutto dell'adorazione mistica, di rendersi consapevole e di enunciarsi attraverso l'allusione della parola umana.

Qui mi premerebbe che fosse recepita principalmente questa caratterizzazione della teologia orientale: ossia la sua densità esistenziale liturgica.

Noi tutti abbiamo oggi familiare un'immagine della teologia che si differenzia dall'antichità sia per la sua articolazione in vari settori specifici che tante volte non si indovinano se non solo lontanamente collegati, sia per l'astrattezza intellettualistica cui sembra dover uniformare il proprio sviluppo, così da rientrare legittimamente nello statuto della "scienza".

Ora la teologia antica, e in particolar modo quella orientale, non ha quasi mai conosciuto una simile fisionomia. Una suddivisione tra diverse discipline teologiche più o meno precise non è mai stata praticata nell'Oriente antico: la grande base di partenza da cui tutto muoveva, che riconduceva a sè ogni riflessione e che occasionava qualsiasi approfondimento, era la Scrittura.

I Padri hanno commentato la Scrittura e, a confronto con il volume di opere prodotte in questo servizio di intelligenza della parola di Dio, la trattatistica specializzata, per così dire, rimane una povera cosa.

La Scrittura si presentava, con la sua centralità, la vera istanza unificatrice di tutte le innumerevoli "cose" che la riflessione teologica si trovava a pensare e a proporre. E per il fatto che istanza

unificatrice della cultura teologica era la parola di Dio, quella parola che veniva normalmente proclamata e pregata nella liturgia teologia spirituale, mistica, morale ecc. erano un unico discorso e un unico clima come l'omelia diventava il genere letterario più frequentato. Nessuna separazione quindi, ma la contemplazione del mistero diventava nello stesso tempo meditazione teologica impegnata, gratitudine, gioia, programma di vita ecc.

D'altra parte questo momento complesso e fontale di tutta la teologia ci spiega come tutto potesse dirsi di essa tranne che si riducesse a gioco astratto ed intellettualistico. Oggi noi possiamo avere anche un'impressione diversa e magari rimanere frastornati dalla sottigliezza accuratissima e instancabile di certe formulazioni. Siamo portati a segnarla nel conto di quell'intellettualismo che non può non essere riconosciuto come una passione dei greci: ma faremmo male se, dal diverso tipo di sensibilità e di interesse che caratterizza non solo la nostra cultura, ma già quella dell'occidente ecclesiale antico, concludessimo l'irrilevanza esistenziale dello sforzo dogmatico prodigato nella chiesa orientale.

Tanta insistenza di discussioni teologiche era qualcosa di radicalmente diverso dai trattati sulla Trinità e sul Verbo incarnato "per così dire - geometrico demonstrati" che si svolgevano nei seminari fino a non molto tempo fa con il supporto di una filosofia, come quella scolastica che era ormai un modo di sentire e di vedere le cose di altri tempi, non certo dell'attualità.

Quello sforzo era un modo di vivere la fede, era un bisogno e una forma effettiva della contemplazione e ne abbiamo conferma dallà passione che riscuoteva negli uditori non meno che nei predicatori stessi. Il fine dell'elaborazione intellettuale non era la speculazione per sé stessa: era la "divinizzazione", come gli orientali amavano dire, quando volevano parlare della salvezza: un fine dunque ultimamente "pratico", perchè la divinizzazione era la comunione trasformante della persona con Dio.

Si potrà qui osservare che una tale caratterizzazione unitaria e complessa della Teologia era largamente comune anche all'Occidente: la validità di questo appunto potrà allora risultare meglio in prospettiva, ossia tenendo conto di quella svolta che l'occidente conoscerà nei secoli dopo il 1.000 con la nascita delle Scholae, delle Università, che l'oriente non doveva invece giungere mai ad impiantare.

Seconda nota: l'apofatismo. Se volete, la parola può risultare difficile e strana, ma del suo significato ci si rende conto abbastanza agevolmente.

Dire apofatismo, via apofatica, significa prospettare una teologia che ritiene di approssimarsi a Dio non per affermazioni, ma per negazioni. La teologia orientale attinge dalla Tradizione biblica e dall'esperienza dell'adorazione liturgica, il senso della trascendenza di Dio come ineffabilità assoluta, come impossibilità di conoscenza.

Non è con delle affermazioni (= teologia catafatica) che si giunge a conoscere Dio, ma esattamente tramite la rimozione, la negazione di tutto quello che può essere conosciuto.

Dio è al di là di tutto ciò che esiste, e per questo, per avvicinarsi a lui occorre negare quello che gli è inferiore, tutto ciò che è. È per ignoranza che si conosce Colui che è al disopra di tutti gli oggetti di conoscenza possibili.

Dabbiamo fare attenzione a non ricondurre troppo velocemente questo modo di sentire antinomico alla prospettiva tomistica-scolastica. Anche in quest'ambito si parla di una via di affermazione di negazione e di eminenza per accostarsi a Dio; ma la negazione concerne soltanto l'imperfezione secondo cui un determinato attributo dal quale si contempla il mistero di Dio, si riscontra nel mondo creato: la via di eminenza consente quindi subito di salvare la positività dell'attributo proclamato e constatabile solo secondo imperfezione.

Per la teologia orientale, una simile risoluzione dell'antinomia non è prevedibile. Scrive S. Giovanni Damasceno: "Il divino è infinito e incomprensibile e la sola cosa che noi possiamo comprendere è la sua infinità e la sua incomprensibilità. Tutto ciò che diciamo di Dio in termini positivi proclama non la sua natura, ma ciò che la circonda. Dio non ha nulla degli esseri: non che egli non sia essere, ma è al di sopra di tutti gli esseri, al di sopra dell'essere stesso. Infatti, l'essere e l'essere conosciuti appartengono al medesimo ordine. Ciò che è al di sopra di ogni conoscenza è anche assolutamente al di sopra di ogni essenza; e, viceversa, ciò che è al di sopra dell'essenza è al di sopra della conoscenza". (De fide ortodoxa I,4:PG 94,90Q: riportato da V. LOSSKY, La teologia mistica della chiesa d'oriente, Bologna 1967, p. 32).

Chiaramente il radicalismo della via apofatica non sopporta mediazioni o armonizzazioni. Questa convinzione dell'inconoscibilità di Dio è talmente radicata nella mentalità orientale che il solco caratteristico è del tutto irrinunciabile nel quale riconduce sempre ogni discorso su Dio è quello della distinzione in lui tra l'essenza e la potenza, la gloria, ecc.

Un conto è parlare dell'essenza di Dio, di quello che Dio è nella profondità e autenticità sua propria e un altro parlare delle sue potenze, ossia di tutto ciò tramite cui Dio entra in rapporto con la creatura e che, pur essendo divino e increate, non è il segreto ultimo e proprio di Dio. Mentre la prima è del tutto inaccessibile, le seconde consentono di giungere a Dio, di avere comunione con lui. Neppure l'incarnazione abbatte la barriera dell'inconoscibilità assoluta dell'essenza di Dio: anch'essa si situa nell'ordine delle potenze, e pertanto il mistero resta inviolato. Anche se si tirano in campo i serafini, gli esseri celesti più sublimi, le anime dei santi più favoriti ecc., Dio resta sconosciuto nella sua essenza: come tra Creatore e creatura resta sempre un dislivello incolmabile, così può dirsi che l'inconoscibilità di Dio è la sua trascendenza espressa sul piano dell'accesso conoscitivo.

Si sono spesso poste in risalto le affinità tra pensiero neoplatonico e teologia apofatica orientale. Negare un largo terreno di coincidenze concettuali e verbali sarebbe difficile: però quello che è decisivo è che l'inconoscibilità dell'Uno ha a che fare con la molte-

plicità nella quale l'uomo è irrimediabilmente invischiauto: nell'ipotesi di un superamento di questa condizione, ossia di una purificazione che approdi alla semplicità assoluta, l'inconoscibilità divina non è più necessaria. E così appare come l'apofatismo della teologia orientale tocchi l'estremo della radicalità.

Può darsi che di nuovo ci si meravigli di una impostazione del genere e che si pensi alla teologia orientale antica piuttosto come ad uno straordinario sforzo di "dire" Dio al di là di ogni doverosa umiltà e modestia intellettuale.

In effetti, posizioni che hanno preteso di dichiarare decaduto il mistero di Dio, e di spiegarne l'essenza con l'ausilio di determinate categorie, elaborate fino all'estremo del gioco dialettico, non sono mancate se pensi alla linea degli Eunomiani, ecc.: ma, quale che sia l'impressione che produce in noi la teologia patristica, non c'è stato un discorso sul mistero di Dio a partire dalla rivelazione, che l'atteggiamento apofatico non abbia segnato della consapevolezza del limite e dell'inadeguatezza.

"L'apofatismo ha insegnato a vedere nei dogmi della chiesa anzitutto un senso negativo, un divieto per il nostro pensiero di seguire le sue vie naturali e formare concetti che sostituirebbero le realtà spirituali". (V. LOSSKY, La teologia mistica....p. 37).

Non ha caso se diceva sopra che la parola umana "allude" a Dio, non giunge mai ad afferrarlo per quello che ultimamente è, neppure quando può essere distolto da false piste tramite la determinazione dogmatica. Rimane pur sempre che il dogma apre un orizzonte che trascende le risorse della comprensione umana.

Terza nota: la Trinità come mistero centrale, contemplato a partire dalle persone e accogliente al suo interno quale unica fonte della processione dello Spirito Santo, il Padre.

Quello che intendo dire, si riduce qui schematicamente a questo: prima di tutto, la teologia e la spiritualità orientale è solidamente e coerentemente Trinitaria come meglio sarebbe difficile immaginare.

Dobbiamo riconoscere che la nostra fede attuale possiede qualche barlume, qualche concetto Trinitario: Trinitaria non è certo la sua intima struttura né il suo congeniale ed irrinunciabile modo di esprimersi.

Se c'è invece una cosa che fa parte della fede dell'oriente in modo così essenziale da ridursi a nulla quando se ne prescinda, questa "cosa" è proprio la realtà trinitaria del mistero di Dio.

S. Gregorio di Nazianzo spiega abbastanza dettagliatamente ai filosofi la portata del discorso trinitario dei cristiani: "Quando nomino Dio, nomino il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Non che presupponga una divinità diffusa: vorrebbe dire riportare la confusione dei falsi dei; non che presupponga una divinità raccolta in uno solo: sarebbe renderla ben povera. Certo io non voglio ne giudaizzare a causa della monarchia divina né ellenizzare a causa dell'abbondanza divina" (citato da V. LOSSKY, La teologia mistica, pag. 42).

Dicevamo sopra non a caso che qui Gregorio vuol dichiarare, secondo categorie accessibili al filosofo, il mistero del numero tre: non vuole giustificarlo, legittimarla, quasi che la Trinità fosse un'esi- genza razionalmente dimostrabile, ma se si deve parlare del mistero ai filosofi, il senso del numero tre, lungi da connotazioni di natu- ra materiale, lungi dalla logica di calcoli e di somme, intende di- chiarare che la divinità non è né una né molteplice: la sua perfezio- ne supera la molteplicità di cui è radice la dualità e si esprime nella trinità. Non c'è dunque né molteplicità dispersiva e confusa né unità monolitica, ignara di articolazione.

In confronto con la tradizione latina diremo poi che l'Oriente pensa il mistero di Dio a partire dalle 3 persone invece che dalla natura unica. Partenze legittime tutte e 2 ma questo vuol dire che la pre- ferenza degli orientali è per un approccio concreto così come del resto viene suggerito dalla formula battesimale, e questa linea di concretezza viene poi proseguita quando il discorso sull'unità divi- na, invece che ricondursi alla considerazione astratta della natura, si riporta al Padre come principio, come fonte delle persone e loro riacapitolazione.

Mentre i latini muovono dall'unica natura e identificano nelle rela- zioni che l'articolano internamente, le persone stesse, gli orienta- li non perdono mai di vista le persone e sono attentissimi a che l'e- quilibrio e l'equivalenza tra discorso sulla natura e discorso sulle persone non vengano mai compromessi.

Forse il fatto stesso che la tradizione orientale abbia preso le di- stanze dall'analogia psicologia del mistero trinitario di impianto agostiniano, non è casuale, potendo interpretarsi nello stesso tem- po come una sottolineatura della novità misteriosa indeducibile del- la Trinità e come privilegiamento di un'adesione al taglio concreto del discorso biblico.

Il rifiuto del "Filioque", ossia della processione dello Spirito San- to dal Padre e dal Figlio si inquadra in questo medesimo discorso: gli orientali hanno sempre temuto che fare del Padre e del Figlio in- sieme la fonte della processione dello Spirito, squilibrasse a favo- re della natura in questo suo momento unitario rappresentato appunto dal Padre e dal Figlio, il discorso sulla Trinità delle persone.

Quarta nota: sulla cristologia. Due parole: privilegiamento dell'uni- tà del soggetto rispetto alla distinzione delle nature e della divini- tà del Cristo rispetto all'umanità; del verbo rispetto all'umanità as- sunta. In fondo il concilio di Calcedonia è passato molto meno in O- riente che in Occidente.

L'Occidente ha cercato di prendere conseguentemente sul serio la uma- nità di Cristo: per l'Oriente invece l'accenno cadde sempre sul Logos, fino al punto da contemplare l'umanità di Cristo principalmente come divinizzata, mirabilmente trasformata e tendenzialmente lontana dalla povertà umana.

Bibliografia:

- Y. CONGAR, *Neuf cents ans après - Notes sur le schisme oriental*, Paris - 1954.
- Y. CONGAR, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècle*, Istina.
- V. LOSSKY, *La Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967.
- P. SCAZZOSO, *Introduzione all'ecclesiologia di S. Basilio*, Milano 1975.
- D. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna: ed. Dehoniane 1981