

PICCOLA BIBLIOTHIKI 14

p. Giovanni S. Romanidis

Chi è Dio? Chi è l'uomo?

Lezioni di teologia sperimentale

Presentazione di Giorgios Karalis
Traduzione dal greco di Antonio Ranzolin

Asterios Editore
Trieste

Prima edizione: luglio 2010
Titolo originale: ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ,
Edizioni Parakatathiki, Salonico 2004

Asterios Editore è un marchio editoriale di
© Servizi Editoriali srl
Via Donizetti, 3/a
34133 Trieste
tel: 0403403342 - fax: 0406702007
e-mail: info@asterios.it
www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-95146-08-9

Indice

- Presentazione dell'edizione italiana (*Georgios Karalis*), 9
Nota introduttiva (*Damasceno*, monaco haghiorita), 11

PARTE PRIMA

ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA ORTODOSSE

- 1.1. L'intelletto (il *noûs*) dell'uomo, 15
- 1.2. Lo "psicopatico" secondo i padri della Chiesa, 17
- 1.3. La deviazione della cristianità occidentale dall'ethos ortodosso, 19
 - 1.4. L'ortodossia, 22
 - 1.5. Lo scopo sociale dell'ortodossia, 23
 - 1.6. Lo stato di riconciliazione con Dio, 26
 - 1.7. Il senso del dogma, 27
 - 1.8. La caduta di Adamo, 27
 - 1.9. L'essenza della nostra tradizione ortodossa, 29
 - 1.10. L'ortodossia non è una religione, 30
 - 1.11. I teologi della Chiesa, 34
 - 1.12. La preghiera intellettuale, 35
 - 1.13. Il metodo scientifico della teologia. L'ispirato da Dio, 40
 - 1.14. La religione, 42
 - 1.15. Le due fedi, 44
 - 1.16. L'apologetica nella questione dell'anima, 45
 - 1.17. I pensieri e i concetti presenti nell'uomo, 46
 - 1.18. La dottrina fondamentale della tradizione patristica, 48
 - 1.19. L'esperienza della divinizzazione, 49
 - 1.20. *L'éros*, 54
 - 1.21. La terminologia, le parole e i concetti in teologia, 54
 - 1.22. I due generi di rivelazione, 59
 - 1.23. L'oggettività nella ricerca e nella teologia, 62
 - 1.24. La spina dorsale della tradizione ortodossa, 63
 - 1.25. Il "profeta" nel Nuovo Testamento, 64
 - 1.26. Il sacramento della cresima, 67
 - 1.27. I laici, i membri del clero, la Chiesa, 68
 - 1.28. La francocrazia e l'esicasmò, 69
 - 1.29. "Conservatori" e "liberali", 73
 - 1.30. L'ispirazione divina, 75
 - 1.31. La teologia ortodossa è una scienza positiva? L'ortodossia è una religione?, 81

- 1.32. La differenza tra ortodossia ed eresia, 83
- 1.33. La visione metafisica della teologia, 84
 - 1.34. La divinizzazione, 88
 - 1.35. Chi è Dio e chi è l'uomo, 90
- 1.36. Cristo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, 96
 - 1.37. La Trinità Santa. Chi è Dio, 97
- 1.38. La Sacra Scrittura nell'ottica della teologia occidentale, 100
 - 1.39. L'essenza di Dio, 102
- 1.40. Distinzioni patristiche nella Trinità Santa, 103
- 1.41. Distinzione tra essenza ed atto di Dio, 104
- 1.42. Il sacramento della divina eucaristia, 105
 - 1.43. L'incarnazione, 107
- 1.44. Il mistero della Trinità Santa, 107
- 1.45. L'esperienza della divinizzazione e i tre stadi della vita spirituale, 110
 - 1.46. Gli atti di Dio, 115
- 1.47. La visione metafisica della religione, 117
 - 1.48. Il monachesimo, 119
- 1.49. Ortodossia e ideologia, 120
 - 1.50. L'esistenzialismo, 121
 - 1.51. La teologia, 123
- 1.52. La riflessione speculativa nella teologia ortodossa, 126
- 1.53. Teologia occidentale e scienza moderna, 127
- 1.54. La differenza tra ortodossi ed eretici, 130
 - 1.55. Il vero teologo, 131
 - 1.56. La preghiera, 132
- 1.57. La situazione spirituale odierna in Grecia, 136
 - 1.58. I concili, 136
- 1.59. L'ortodossia come religione ufficiale dell'impero romano, 138
- 1.60. La musica ecclesiastica, 140

PARTE SECONDA

L'INSEGNAMENTO DEGLI ERETICI E COME I PADRI LO HANNO AFFRONTATO, 143

- 2.1. Come i padri hanno affrontato gli eretici, 144
- 2.2. La filosofia medievale e la teologia scolastica, 148
 - 2.3. Come i padri fanno teologia, 152
- 2.4. I fondamenti dell'esperienza della divinizzazione, 161
 - 2.5. Distinzione tra essenza ed atto, 164
- 2.6. L'esistenza di Dio e la creazione del mondo, 169
- 2.7. Gli eretici e il loro insegnamento, 173

Presentazione dell'edizione italiana

Una provocazione. Queste lezioni di teologia sperimentale possono davvero apparire una provocazione. Sembrano avere la forza di un pugno allo stomaco.

Sono urtanti. Urtano — con i loro giudizi sommari e non sempre fondati sulla tradizione teologica occidentale e sui suoi maestri — la sensibilità dei cattolici, come urtano quella degli ortodossi per la causticità ironica con cui viene descritta la situazione teologica ed ecclesiale ortodossa, specie greca.

Lezioni provocatorie, urtanti. Ma forse, proprio per questo, benefiche, estremamente benefiche.

Il coltello penetra in profondità, «fino alle giunture e alle midolla», per «discernere i sentimenti e i pensieri del cuore» (*Eb 4,12*)...

Benefiche, queste lezioni, perché richiamano sia gli uni sia gli altri — sia i lettori cattolici sia quelli ortodossi — ad alcuni nuclei fondanti e dunque fondamentali, e tuttavia dimenticati o non abbastanza sottolineati.

La Chiesa è *terapia*, anzitutto. Non è altro che questo. L'uomo è malato e ha dunque bisogno (urgente, potente bisogno) di trovare la salute: di funzionare in maniera *fisiologica*, cioè *cristica*. Nella Chiesa tutto deve esprimere questo e portare a questo. Tutto. Il culto e il dogma, la Bibbia e la Tradizione sono parti essenziali di questo trattamento terapeutico che è la Chiesa; l'autorità, poi, che ne è "l'angelo", spetterebbe in essa a quanti sono già avanzati nella cura e possono dunque essere guide di altri (il guarito diviene sempre medico; chi ha trovato la Luce non può che indicarla).

Con l'evento che è la Chiesa, non siamo, in effetti, di fronte a un mondo di idee. Non è una filosofia, la Chiesa, e nemmeno una religione (se per religione intendiamo un sistema dottrinale, morale e culturale accanto ad altri sistemi dottrinali, morali e culturali ideati dagli uomini). No. Siamo di fronte a una pura *esperienza*: l'esperienza della nostra malattia, l'esperienza (depositata nella Scrittura, ma altresì nella vita dei santi vivi e defunti, nella viva esistenza dei credenti) della possibilità di cura, di guarigione. Per *grazia*. Per quella grazia che sgorga dalla natura umana glorificata di Cristo e che sorregge la nostra ascesi, la nostra fatica, il nostro sudore. L'esperienza dei profe-

ti, apostoli e santi che hanno incontrato Dio, hanno visto Dio, e sono stati deificati, diventa così normativa. Diventa una strada infinita su cui anche noi cominciamo a camminare. Un laboratorio di santificazione della vita in cui anche noi cominciamo a sperimentare. Per attingere, anche noi, glorificazione e deificazione. E cioè guarigione. Perché la malattia dell'uomo è la sua dissomiglianza con Dio, mentre la sua guarigione è la somiglianza ritrovata con lui. Nell'amore.

Esperienza... Esperienza della *purificazione*, dell'*illuminazione*, della *deificazione*. Esperienza che legittima il vescovo a pascere e il teologo a parlare (come siamo lontani anni luce da simile modo di concepire e di vivere...).

Esperienza di *Dio*. Esperienza della *mescolanza* tra la gloria increata di Dio e le creature e, al tempo stesso, dell'*alterità assoluta* di Dio (nessuna analogia – continua a ribadire l'Autore – tra il creato e l'increato...). Qui la logica aristotelica con le sue leggi non vige più. Qui tace la ragione e l'organo della conoscenza – una conoscenza che è solo sperimentale – si chiama *noûs* (intelletto), *pneûma* (spirito), *kardía* (cuore), inabitato dallo Spirito Santo che prega ed insegna. E che dona, quando vuole, per quanto tempo vuole e a chi vuole, rapimenti inefabili: la possibilità di vedere, nella Luce (che è lo Spirito), mediante la Luce (che è Cristo), la Luce (che è il Padre). L'uomo, allora, conosce Dio tramite Dio...

Lezioni di altra natura, queste. Che vengono da un maestro amante della Verità che mi ha onorato del suo insegnamento e della sua amicizia. Lezioni che, al di là di alcune generalizzazioni, approssimazioni, imprecisioni (dovute anche al fatto di essere state tenute a braccio), vanno dritte al cuore della novità cristiana, al cuore del Vangelo. Lezioni che possono diventare, in tal modo, un compagno di viaggio per ogni credente che, purificandosi dalle passioni, lotta, con l'aiuto di Dio, per la salvezza propria e per la salvezza dei fratelli. Per la guarigione propria e per quella dei fratelli. Perché questo è – o dovrebbe essere – il solo fine di ogni dogmatica.

Georgios Karalis

Rapallo (Genova), 8 maggio 2010

Memoria del santo e glorioso apostolo ed evangelista Giovanni il Teologo.

Nota introduttiva

Questo libro contiene il testo delle lezioni – sbobinate – di *dogmatica patristica ortodossa* del compianto professore proto-presbitero Giovanni S. Romanidis, come tale insegnamento è stato da lui compreso, reso e trasmesso nell'anfiteatro dell'università aristotelica di Salonicco durante il periodo didattico del primo semestre dell'anno 1983.

Qui si riporta il testo di quelle lezioni con i dovuti aggiustamenti fraseologici lì dove erano richiesti. Il valore delle lezioni in rapporto ai testi scritti di padre Giovanni risiede nel fatto che, essendo esse orali e indirizzandosi a studenti, risultavano più semplici e comprensibili nel loro linguaggio e nella loro espressione, senza però che la sostanza e il contenuto fossero qualitativamente inferiori rispetto alle sue opere scritte.

La lingua di padre Giovanni è in molti punti mista. Non abbiamo voluto intervenire. Ci è parso opportuno, da ogni punto prospettico, conservare lo stile di padre Giovanni e la sua lingua estranea ad ogni imbellettamento e artificio.

Abbiamo ritenuto opportuno accompagnare il testo delle lezioni con alcuni commenti. Pensiamo che in questo modo il lettore sarà facilitato nella comprensione¹.

Il testo delle lezioni orali non costituisce, nella sua natura, un'opera scientifica, ma piuttosto un tentativo di introdurre il lettore nello spirito e nella verità della tradizione ortodossa. Ambisce, soprattutto, a trasmettergli la consapevolezza che la tradizione ortodossa è quella che vede depositato dentro di sé non solo il metodo teologico con cui è possibile acquisire i presupposti per trovare guarigione nell'anima e nello spirito e vedere Dio nella misura umanamente possibile, ma anche il fatto che questo metodo è offerto ad ogni uomo fino ai giorni nostri. Essendo Dio Luce, tale metodo, quando viene applicato correttamente, non è che un cammino verso la Luce.

Nel testo delle lezioni di padre Giovanni viene fatto un semplice

1. I commenti del monaco Damasceno appariranno nelle note senza alcuna dicitura particolare. Il testo vedrà, altresì, delle note del traduttore italiano – come la presente – che saranno specificate nel modo seguente: (N.d.T.).

richiamo alla purificazione del cuore dalle passioni. Qui padre Giovanni non si occupa di come avvenga tale purificazione, il cui processo si trova invece registrato nella tradizione ascetica della Chiesa, una tradizione che ha quale suo testo rappresentativo *La scala* di san Giovanni il Sinaita². Chi vuole deliziarsi con il tema della purificazione del cuore può cominciare la sua ricerca o il suo studio proprio da questo testo, ovvero da *La scala* di san Giovanni.

In queste lezioni orali – in aggiunta a quanto già detto –, padre Giovanni delinea la modalità in cui la tradizione ortodossa è stata insegnata, presentata e vissuta in Grecia nel periodo successivo alla rivoluzione del 1821 e fino ai giorni nostri, qual è il suo significato e il suo ruolo nell'epoca odierna, quali sono i presupposti per la sua sopravvivenza, come pure quali sono stati e quali sono i suoi nemici. Viene intrapresa, cioè, da parte sua, contemporaneamente alla presentazione dei fondamenti della tradizione ortodossa, anche una critica relativamente al suo significato e alla sua applicazione in senso diacronico. E ciò avviene nel quadro della proposta stessa della tradizione ortodossa e del suo eterno valore, che è lo scopo della presente opera.

La parola di padre Giovanni, essendo vera, è attuale anche ai giorni nostri, poiché, nonostante la rinascita della tradizione patristica ortodossa nello spazio della Chiesa greca dopo la prima edizione de *Il peccato originale*³, si osserva che ancora è ben vivo questo triste fenomeno: la dottrina e la teologia patristiche sono ignote ai più in questo stesso spazio geografico, e la confusione che regna nei circoli teologici in ordine a questioni nevralgiche (in ordine, ad esempio, a che cosa siano il paradiso e l'inferno) dimostra che mancano i criteri teologici utilizzati dai padri.

Il lettore avrà modo di accorgersi che la parola di padre Giovanni talora è caustica. Siamo convinti, tuttavia, che tale causticità possa funzionare in senso terapeutico.

Ringraziamo vivamente chi ha messo a disposizione le cassette delle lezioni di padre Giovanni, come pure tutti coloro che hanno contribuito, con il loro aiuto, all'edizione presente: lo

2. Per una versione italiana, cf Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*, a cura di R.M. Parrinello, Edizioni Paoline, Milano 2007 (Lectures cristiane del primo millennio, 41); Giovanni Climaco, *La scala*, a cura di L. D'Ayala Valva, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2005 (Padri orientali); Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*, a cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma 1989 (Collana di testi patristici, 80) (N.d.T.).

3. Il volume è stato pubblicato in italiano – dalla seconda edizione greca – da Asterios Editore, nel 2008 (N.d.T.).

ieromonaco padre Alessio (Trader) e il monaco padre Arsenio (Vliangoftis).

Ringraziamo, ugualmente, le figlie del compianto padre Giovanni Romanidis, Eulampia e Anastasia, per aver dato il loro consenso alla stampa.

Damasceno, monaco haghiorita
Monte Athos, 17 gennaio 2004.

Memoria del nostro santo padre Antonio il Grande, professore del deserto.

Elementi di antropologia e teologia ortodosse

1.1. L'intelletto (il *noûs*) dell'uomo

La terapia dell'anima umana è la preoccupazione principale della Chiesa ortodossa: la Chiesa sempre ha curato lo spazio dell'anima. Basandosi sulla tradizione ebraica, sullo stesso Cristo e sugli apostoli, essa ha potuto verificare che nel cuore funziona qualcosa che i padri hanno denominato *noûs* (*intelletto*). Questi ultimi hanno assunto il termine *noûs* ereditato dalla tradizione, che significava *diánoia* (*mente*) e *lógos* (*ragione*), e gli hanno attribuito un significato differente. Hanno chiamato *noûs* l'atto¹ intellettuale (la *noerà enérgheia*) che opera nel cuore dell'uomo spiritualmente sano. Non sappiamo quando sia avvenuta tale differenziazione, perché del pari succede che alcuni padri chiamino con lo stesso termine, *noûs*, sia la facoltà razionale (la *loghikê*) sia l'atto intellettuale (la *noerà enérgheia*), quando scende a operare nel luogo del cuore.

Da questo punto di vista, pertanto, l'*atto intellettuale* (la *noerà enérgheia*) è un solo ed unico atto dell'anima, che nel cervello funziona come facoltà razionale (come *loghikê*), mentre, al tempo stesso, funziona anche nel cuore come *noûs*. Ossia: lo stesso organo, il *noûs*, prega ininterrottamente nel cuore – in quanti, ovviamente, possiedono la *preghiera ininterrotta del cuore* – e contemporaneamente pensa a problemi matematici, ad esempio, o a qualsiasi altra cosa, nel cervello.

È necessaria una precisazione: ciò che l'apostolo Paolo chiama

1. Traduciamo il termine greco *enérgheia* con *atto* e non con *energia*, come abitualmente viene fatto nelle lingue occidentali in riferimento alla teologia ortodossa. La scelta mostrerà tutto il suo valore quando, nel corso dell'opera, si parlerà di più riprese della distinzione, in Dio, tra l'essenza e l'*atto*. Per una convincente e approfondita giustificazione di tale opzione rimandiamo all'introduzione di Ettore Perrella al volume da lui stesso curato: Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Bompiani, Milano 2003, pp. XXV-XXXI (N.d.T.).

noûs si identifica con ciò che i padri chiamano *diánoia*. Si tratta di una differenza terminologica. Quando Paolo dice: «Pregherò con lo spirito (*tô pneûmati*)» (1Cor 14,15), intende ciò che i padri dicono con l'espressione: «Pregherò con il *noûs*». Quando invece dice: «Pregherò con il *noûs*», intende: «Pregherò con la *diánoia*». Il nome *noûs* dei padri non equivale al *noûs* dell'apostolo Paolo, ma al *pneûma* (allo *spirito*) dell'apostolo Paolo. Nelle locuzioni: «pregherò con il *noûs*», «pregherò con il *pneûma*», «salmeggerò con il *noûs*», «salmeggerò con il *pneûma*», «lo Spirito di Dio testimonia al nostro *pneûma*», con il termine *pneûma* Paolo intende ciò che i padri chiamano *noûs*, e con il termine *noûs* intende la *diánoia*, la facoltà razionale.

Nella sua frase: «Lo Spirito di Dio testimonia al nostro spirito» (Rm 8,16), l'Apostolo parla di due spiriti: dello Spirito di Dio e dello spirito umano. Quest'ultimo, per una qualche strana evoluzione, compare più tardi, al tempo di san Macario di Egitto, sotto il nome di *noûs*, mentre continuano ad essere riferiti alla facoltà razionale (alla *loghikê*) dell'uomo soltanto i termini *lógos* e *diánoia*. Così il *noûs* è stato identificato con il *pneûma*, cioè con il cuore (*kardía*). Perché il luogo dello spirito dell'uomo è il cuore, secondo l'apostolo Paolo².

In tal modo, il *culto razionale* viene fatto, nel linguaggio paolino, con il *noûs* (ossia con la *diánoia*, la facoltà razionale), mentre la *preghiera intellettuale* (la *preghiera noerá*) viene fatta con lo spirito (con il *pneûma*) ed è la *preghiera spirituale*, ossia la *preghiera del cuore*³. Così, ciò che attesta l'Apostolo: «Ma in

2. Ciò significa che lo Spirito di Dio parla al nostro spirito, ossia Dio parla al nostro cuore attraverso la grazia dello Spirito Santo. Cf San Gregorio Palamas, *In difesa dei santi esicasti*, in *La Filocalia*, vol. 4, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudo, Torino 1987, pp. 53-54: «Il cuore governa l'intero organismo... Ivi infatti è il *noûs* e tutti i pensieri dell'anima». Qui san Gregorio con il termine *cuore* non intende il cuore fisico, ma il cuore profondo, mentre con il termine *noûs* non intende la *diánoia*, ma l'atto del cuore, l'atto intellettuale, che scaturisce dall'essenza del *noûs*, ossia dal cuore. I termini *cuore* e *noûs* sostanzialmente si identificano. Per questo san Gregorio aggiunge: il *noûs* è il corpo più intimo del corpo, cioè il cuore (cf *In difesa dei santi esicasti*, in *La Filocalia*, vol. 4, p. 54). Con questi termini si identifica anche il termine *spirito*.

3. Cf Metropolita Hierotheos (Vlachos), *La persona nella tradizione ortodossa*, Edizioni del Sacro Monastero della Natività della Madre di Dio, Levadia 1994, p. 24 [in greco], dove si afferma quanto segue: L'uomo ha due centri conoscitivi. Uno è il *noûs* (l'intelletto), che è l'organo idoneo a ricevere la rivelazione di Dio, la quale in seguito viene formulata con la facoltà razionale (la *loghikê*), e l'altro è la facoltà razionale, che conosce il mondo sensibile che ci circonda.

assemblea preferisco dire *cinque parole* con il mio *noûs* per istruire anche gli altri, piuttosto che diecimila parole con il dono delle lingue» (1Cor 14,19) significa che egli preferiva esprimere cinque parole per catechizzare gli altri che pregare intellettivamente (*noerôs*, in senso patristico). Ciò che qui dichiara l'apostolo Paolo è spiegato da alcuni monaci nel senso che Paolo avrebbe parlato della preghiera di Gesù – «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me», in greco: «*Kýrie Iêsoû Christè, eléêsón me*», un'espressione composta da *cinque* termini –. Ma qui Paolo parla di parole con le quali catechizzare gli altri⁴. Come può esserci, infatti, catechesi con una preghiera intellettuale, dato che quest'ultima è orazione interiore dell'uomo e quanti circondano l'orante non riescono a sentire nulla? La catechesi, invece, viene fatta con lo strumento dell'insegnamento razionale e del culto razionale. Insegniamo e parliamo servendoci della facoltà razionale, che rappresenta il mezzo di comunicazione usuale tra gli uomini⁵.

E tuttavia anche quanti hanno una preghiera intellettuale nel cuore comunicano tra loro. Possono stare insieme, cioè, e uno può essere in contatto con l'altro intellettivamente, senza parlare: fra di essi può instaurarsi una comunicazione spirituale. Ciò naturalmente accade loro anche quando sono distanti. Essi possiedono, del pari, il dono della chiarezza e il dono della preveggenza. Con il primo scandagliano i peccati di ogni uomo, come altresì i suoi pensieri, mentre con il secondo vedono e parlano di cose, di azioni e di eventi futuri. Simili uomini carismatici esistono effettivamente e, se li scegliete come confessori, sanno tutto ciò che avete fatto nella vita prima ancora che apriate la bocca per raccontarlo.

1.2. Lo “psicopatico” secondo i padri della Chiesa

Secondo il modo di concepire patristico ogni uomo è psicopatico. Per risultare tale, non c'è bisogno di essere schizofrenico. La definizione di psicopatia, dal punto di vista patristico, è la

4. Cf Pietro Damasceno, *Argomento del Libro. La terza contemplazione*, in *La Filocalia*, vol. 3, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1985, p. 103; Niceta Stethatos, *Cento capitoli gnostici sulla carità e la perfezione della vita*, 89, in *La Filocalia*, vol. 3, p. 491.

5. Cf Niceta Stethatos, *Cento capitoli gnostici sulla carità e la perfezione della vita*, 89, in *La Filocalia*, vol. 3, p. 491.

seguinte: vi è *psicopatia* in quell'uomo nel quale l'atto intellettuale (la *noerà enérghēia*) non funziona correttamente. Quando cioè l'intelletto dell'uomo è pieno di *pensieri* (di *loghismoi*) – non solo di cattivi pensieri ma anche di buoni pensieri⁶ –.

Chi ha pensieri, buoni o cattivi che siano, nel suo cuore è, in una prospettiva patristica, psicopatico – tali pensieri possono essere morali, persino moralissimi, o immorali, o qualunque altra cosa –. Secondo i padri della Chiesa, cioè, chiunque non sia passato attraverso la purificazione dell'anima dalle passioni e non sia approdato a uno stato di illuminazione con la grazia dello Spirito Santo è psicopatico. Non tuttavia nel senso della psichiatria. Lo psicopatico per lo psichiatra è qualcosa di diverso. È colui che soffre di psicosi, è lo schizofrenico. Ma per l'ortodossia – il problema sta qui – chi non ha conosciuto la purificazione dell'anima dalle passioni e non è giunto a un'illuminazione può essere definito normale oppure no?

Chi è, nella tradizione patristica, il cristiano ortodosso *normale*? Se volete riconoscerlo chiaramente, leggete il rito del santo battesimo, leggete il rito del santo *mýron* celebrato nel patriarcato di Costantinopoli il grande giovedì⁷, leggete il rito della dedicazione di una chiesa. Lì vedrete cosa significa tempio dello Spirito Santo, lì vedrete chi è l'illuminato.

Tutti i riti, come del resto la tradizione ascetica della Chiesa, si riferiscono essenzialmente a tre stati spirituali: alla purificazione (*kátharsis*) dalle passioni dell'anima e del corpo, all'illuminazione (*phôtismós*) dell'intelletto con la grazia dello Spirito Santo, e alla divinizzazione (*théôsis*) dell'anima e del corpo dell'uomo. Principalmente, tuttavia, essi parlano della purificazione e dell'illuminazione, poiché i riti della Chiesa sono espressioni del culto razionale. Chi è, dunque, l'ortodosso *normale*? Colui che è battezzato ma non è purificato? Colui che non è illuminato? Oppure il purificato e illuminato? Quest'ultimo, naturalmente. Questi è l'ortodosso *normale*.

In che cosa, allora, differiscono i normali ortodossi dagli altri ortodossi? Nel dogma? No di certo. Prendete, in senso generale, gli ortodossi. Tutti hanno lo stesso *dogma*, la stessa tradizione e lo

6. Cf G. Romanidis, "La religione è una malattia neurobiologica e l'ortodossia ne è la cura", in *Ortodossia - Ellenismo*, Edizioni del Sacro Monastero di Koutloumousiou, Monte Athos 1966, pp. 67-76 [in greco].

7. Il giovedì santo (N.d.T.).

stesso culto comune. In una chiesa ci possono essere, ad esempio, trecento ortodossi. Supponiamo, tuttavia, che solo cinque si trovino in uno stato di illuminazione, a differenza degli altri. E che, anzi, gli altri non abbiano nemmeno idea di cosa voglia dire purificazione. Si pone dunque il problema: quanti sono, tra loro, i cristiani ortodossi *normali*? Sfortunatamente solo quei cinque.

La purificazione e l'illuminazione rappresentano stati concreti di cura che possono essere verificati da padri spirituali esperti e illuminati. Siamo dunque in presenza di criteri puramente medici. O forse i criteri non sono di tale natura? Dato che l'intelletto è un organo fisiologico dell'uomo, di ogni uomo – poiché non solo i greci o gli ortodossi sono dotati di intelletto, ma pure i musulmani, i buddisti e il mondo intero –, tutti gli uomini hanno di conseguenza lo stesso bisogno di purificazione e di illuminazione. Il trattamento terapeutico, poi, è uno solo. O ci sono molti trattamenti terapeutici per questa malattia? E si tratta realmente di una malattia oppure no?

1.3. La deviazione della cristianità occidentale dall'ethos ortodosso

Su questi temi gli odierni ortodossi stentano a rispondere, perché si sono oggi allontanati così tanto dalla suddetta tradizione da non pensare più la vita cristiana ortodossa nei termini della malattia e della terapia. Non considerano l'ortodossia come un *trattamento terapeutico*, pur essendo chiare a tale riguardo tutte le preghiere della Chiesa. Chi era, infatti, Cristo per i cristiani ortodossi? Non si rivela egli ripetutamente, nelle orazioni e nei tropari della Chiesa, come «il medico delle nostre anime e dei nostri corpi»?

Se effettuate una ricerca all'interno della tradizione romano-cattolica o protestante, troverete che il titolo di medico, riferito a Cristo, non esiste da nessuna parte! Soltanto nella tradizione ortodossa Cristo è chiamato *medico*. Ma perché tale tradizione si è estinta presso i romanocattolici e i protestanti e, quando parliamo loro di trattamento terapeutico, essi si sorprendono? Perché la necessità della purificazione e dell'illuminazione, la necessità del cambiamento interiore non è da loro – nella loro teologia – più avvertita. Per essi chi cambia non è l'uomo, ma Dio! L'uomo per essi non cambia. La sola cosa che fa l'uomo, per essi, è quella di diventare un bravo bambino. Quando l'uo-

mo, da bambino cattivo che era, diviene bravo, Dio lo ama. In caso diverso, lo aborrisce! Se resta o diventa un cattivo bambino, Dio non lo ama! Ossia: se l'uomo diventa un ragazzino per bene, cambia anche Dio, che diviene buono; e mentre prima non lo amava, passa ora ad amarlo! Quando l'uomo diventa un monello, Dio se la prende con lui; quando invece si trasforma in un ragazzino a modo, Dio si compiace! È questo che capita, disgraziatamente, in Europa.

Ma il male è che ciò non avviene soltanto in Europa, ma anche in Grecia, e che questo spirito influenza molti all'interno della Chiesa. L'ortodossia si è ridotta ad essere una religione in cui Dio cambia le proprie disposizioni interiori! Quando l'uomo è buono, Dio lo ama. E quando è cattivo, Dio non lo ama⁸. Dio, cioè, castiga e premia! L'essenza dell'ortodossia, in Grecia, è oggi, pertanto, una morale. Non è questa tipologia di contenuti che insegnano ai ragazzi le scuole catechetiche e i movimenti paraecclesiali che hanno modelli occidentali e hanno corrotto lo spirito ortodosso?

Se dunque qualcuno, dopo quanto si è detto, volesse sapere perché l'ortodossia si è ridotta a simile stato miserando, legga Adamantios Korais!⁹ È lui che, dopo la rivoluzione del 1821, ha

8. Il professor G. Mantzaridis, presentando il contenuto del libro dell'archim. Z. Zacharou dal titolo *In ordine alla teologia dell'Anziano Sofronio* (Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Maldon, Essex - Great Britain 2000 [in greco]) – recensione che è apparsa nel n. 85 (gennaio-marzo 2003) della rivista *Sýnaxê* –, riporta quanto segue: «L'amore per i nemici rappresenta il criterio certo della verità e della cattolicità della Chiesa. Nell'insegnamento di san Silvano e dell'Anziano Sofronio gli uomini non si distinguono in nemici ed amici (o in buoni e cattivi), ma in chi ha conosciuto Dio e chi non lo conosce. Il riconoscere alcuni come nemici significa rigettare una parte del corpo dell'umanità e restringere l'universalità. L'osservanza del comandamento dell'amore verso i nemici significa che l'uomo abbraccia tutti gli uomini, che diventa cattolico, universale. Anche a livello ecclesio-logico l'amore per i nemici costituisce un criterio che certifica la cattolicità. Vera Chiesa è quella che mantiene vivo l'amore per i nemici. Questa sottolineatura è di grande rilevanza e particolarmente attuale ai giorni nostri» (p. 98).

9. Adamantios Korais (1748-1833) può essere ritenuto «il patriarca degli illuministi greci [...]». La linea del Korais comporta il rifiuto della base sulla quale si è sempre fatta teologia, la purificazione del cuore [...]. I suoi lavori teologici sono intensamente influenzati dal pietismo e moralismo calvinista» (p. Giorgio Metallinos). «Egli, un puro aristotelico, salta di pari passo tutta la tradizione bizantina [...] e si prodiga di far riprendere ai greci una fantomatica coscienza greco antica. Solo in base alla cultura greca classica e solo con la persuasione che gli attuali greci erano, dal punto di vista della razza, i discendenti degli antichi greci, doveva cominciare la lotta di liberazione dal giogo turco. Questo, però, significava tagliare ai greci il loro cordone ombelicale bizantino e quindi religioso

inaugurato questa politica in Grecia. È lui che ha avviato la persecuzione contro l'esicasmò, contro il monachesimo ortodosso, contro la terapia ortodossa dell'anima umana, l'unica corretta terapia. Ma cominciamo da altrove...

Ipotizziamo che un ricercatore scientifico, estraneo ad ogni rapporto con le religioni (è ateo, se volete), faccia un'indagine sulle tradizioni religiose e, arrivando a quella ortodossa, vagli, scopra e descriva gli elementi prima citati. Egli afferma dunque: «Ma guarda un po'! Questa tradizione parla di anima, di atto intellettuale dell'anima e di un concreto trattamento terapeutico». In seguito tale persona, nella sua ricerca, giunge a riconoscere che, se il trattamento terapeutico di cui sopra venisse applicato nelle società umane, presenterebbe risultati assai utili per la salute individuale e sociale. Continuando, ancora, ad indagare, egli comincia a studiare quando siffatta tradizione è apparsa, quali ne sono le fonti, per quanti secoli ha trovato una felice attuazione nella prassi, dove è stata applicata; nel prosieguo, trova le ragioni per cui essa non esiste oggi più tra la maggioranza degli ortodossi e i motivi per cui l'ortodossia ha subito un'alterazione. Il ricercatore scopre che ciò è capitato perché è stato bandito l'esicasmò (e il monachesimo tradizionale), che è il veicolo di tale tradizione.

Ma perché è stato bandito? Perché i luoghi in cui esso era fiorente hanno cominciato, dal punto di vista culturale, a occidentalizzarsi, come è avvenuto in Russia dopo la riforma di Pietro il "Grande" e in Grecia dopo la rivoluzione del 1821. Lo storico contemporaneo Toynbee sostiene che oggi la civiltà occidentale assimila poco a poco a se stessa quella ortodossa. Ha scritto un intero libro nel quale distingue le civiltà oggi esistenti in cinque soltanto, rispetto alle venti, venticinque del passato. Queste cinque civiltà sarebbero le seguenti: la civiltà indiana, la civiltà dell'estremo oriente (Cina, Giappone), la civiltà europea, la civiltà ortodossa e la civiltà primitiva che è presente ancor oggi in zone dell'Australia e dell'Africa. Toynbee ritiene che oggi

e creare il nuovo stato greco non sulla base dell'ortodossia bizantina, ma sulla base di una società laica come si era sviluppata in Europa con l'illuminismo e il processo desacralizzante che ne seguì. Korais sognava di liberare la Grecia dal giogo turco e dal suo "oscurantismo medievale" (la sua coscienza bizantina), ispirato dal liberalismo secolarizzato e laico, tipico frutto dell'illuminismo imperante allora in occidente» (p. Yannis Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, 1992, pp. 26-27) (N.d.T.).

tutte le civiltà subiscano un processo di occidentalizzazione.

Nel passato tale occidentalizzazione venne promossa con l'ausilio dei missionari occidentali. Gli Europei, in passato ma ancor oggi, inviavano ed inviano eserciti di missionari non solo per rendere cristiane le altre nazioni, ma altresì per occidentalizzarle. È per tale ragione che esiste e opera ancora, anche in Grecia, il gran numero di eretici che ben conosciamo. Questa missione, tuttavia, afferma Toynbee, è fallita presso i popoli idolatrici dell'Africa e di dovunque, perché i missionari dividevano tra loro le persone. Succedeva, ad esempio, che in una famiglia di pagani uno diventasse luterano, un suo fratello anglicano, un altro fratello battista, un cugino metodista, un altro pentecostale, un altro evangelico ecc.: quei missionari hanno frantumato, dal punto di vista religioso, non solo la nazione, ma le stesse famiglie. Si è dunque potuto constatare come la missione di siffatta tipologia sia miseramente fallita nell'occidentalizzare gli uomini del terzo mondo.

Toynbee ha pertanto suggerito, nel 1948, una nuova soluzione: l'occidentalizzazione deve passare attraverso la tecnologia, come pure attraverso l'economia.

1.4. L'ortodossia

All'interno di questa evoluzione, però, registriamo anche la controffensiva degli ortodossi, della civiltà ortodossa. Ma che significa civiltà ortodossa? Si tratta di una civiltà nel senso di quella occidentale? No. Non è una civiltà l'ortodossia, per quanto Toynbee la chiami così. Perché? Perché l'ortodossia è *scienza*, e anzi scienza medica, in base ai criteri odierni. Non civiltà. L'ortodossia non è un sistema politico o sociale. Poiché si riferisce alla salvezza personale dell'uomo, cioè alla salvezza della sua anima. L'ortodossia si basa su questi due fondamenti: sul fatto che «il Verbo si è fatto carne» (*Gv* 1,14) e sul fatto che «nell'Ade non vi è pentimento»¹⁰. Certo, nell'ortodossia ci sono le condizioni per la creazione di una civiltà. L'ortodossia, tuttavia, non è una civiltà. Ma essa non è nemmeno una *religione*. L'ortodossia non è una religione come tutte le altre reli-

10. Cf Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, II, 4. Per una versione italiana, cf Giovanni di Damasco, *La fede ortodossa*, a cura di A. Siclari - S. Rinaldi, Edizioni Zara, Parma 1994 (N.d.T.).

gioni. L'ortodossia si distingue per un fenomeno unico, che non esiste nelle altre religioni, un fenomeno di natura antropologica e terapeutica. Lì sta la differenza. L'ortodossia è un trattamento terapeutico che cura la personalità umana.

Il vero medico ha a cuore la guarigione di *tutti* i malati, senza eccezioni e distinzioni. Non sceglie, per curarli, soltanto alcuni. Non è interessato alla loro classe sociale, al loro livello culturale, alla loro situazione economica, alla loro religione, al loro comportamento morale. Il vero medico guarda solo se l'uomo che lo avvicina è malato oppure no. E, se quegli è malato, egli fa di tutto per curarlo. Per curare la malattia dell'uomo. È costretto a curarlo. Ebbene, nella tradizione ortodossa vi è un qualcosa di ulteriore. Ed è proprio in ciò che consiste la nostra «controffensiva».

Dio ama non solo i santi, ma tutti gli uomini, indiscriminatamente. Tutti i peccatori, tutti i dannati, persino il diavolo. E vuole salvare, guarire tutti. Vuole, ma non può guarire tutti, perché *non vogliono* tutti essere guariti. Questo fatto – il fatto cioè che Dio è amore, che vuole guarire tutti, che ama tutti allo stesso modo – è stato verificato e viene verificato attraverso l'esperienza dei divinizzati, ossia di quanti sono arrivati alla divinizzazione, cioè alla *teoptia*¹¹, e hanno visto Dio.

Dio non può guarire tutti perché non violenta la volontà dell'uomo. Dio rispetta l'uomo e lo ama. Non può curare nessuno con la forza. Cura solo quanti vogliono essere curati e gli chiedono di curarli. Normalmente uno che presenta una malattia fisica o anche psichica si reca dal medico, per star meglio, volontariamente e non forzatamente, se è ancora in grado di ragionare. Avviene così anche nel trattamento terapeutico ortodosso. Uno deve, da solo, senza costrizione, senza pressione, *liberamente*, avvicinarsi alla Chiesa, alle persone idonee che hanno l'illuminazione e l'esperienza, e posseggono il metodo terapeutico della tradizione ortodossa, e prestare a costoro *obbedienza* per trovare guarigione.

1.5. Lo scopo sociale dell'ortodossia

Qual è ora l'aspetto sociale della questione? Ci riferiamo all'uo-

11. Preferiamo conservare il calco del termine greco (*theoptía*), anziché darne una non agile traduzione: "visione di Dio". E ciò conformemente all'uso di altre parole italiane ricalcate perfettamente sul greco: "teologia", "teofania"... (N.d.T.).

mo, a qualsiasi uomo che viva all'interno di una società e debba agire come un'unità sociale sana. La cura – che abbiamo sopra citata – dell'atto intellettuale dell'anima umana, questa stessa cura, quando viene completata, crea automaticamente un uomo sociale, ossia un uomo spiritualmente sano, pronto ad operare socialmente in tutti i campi. Colui, poi, che risulta essere guarito viene, in maniera automatica e tacita, "ordinato" medico degli altri, dei non curati. Poiché la scienza medica che si chiama ortodossia differisce dalle altre scienze nel fatto che colui che è stato, mediante la terapia, curato diventa automaticamente un terapeuta. L'applicazione medesima del trattamento terapeutico a se stessi diviene il mezzo per la cura degli altri. Per questo non si dà uomo che sia guarito e che non abbia figli spirituali, ossia altri uomini dipendenti spiritualmente da lui, che egli esorta e guida alla guarigione.

Nella Chiesa antica non esisteva un terapeuta ufficiale o specifico, perché ogni cristiano lo era. Era questa la *missione* della Chiesa antica. Essa non si identificava con quella dell'odierna Chiesa ortodossa, che consiste, talora, nel pubblicizzare i nostri bei dogmi o la nostra tradizione culturale, come se fossero prodotti da vendere... Diciamo, ad esempio: «Guardate, ragazzi, noi abbiamo i dogmi più belli, il culto più bello, il canto più bello, le vesti più belle – osservate quanto è magnifico il *sakkos*¹² del vescovo! –», e cerchiamo di incantare la gente con i nostri bastoni pastorali, con i nostri larghi mantelli, con i nostri copricapi, per fare missione. Una missione che avviene in questo modo ha sicuramente un qualche senso e un qualche successo; essa non è, tuttavia, la missione vera, analoga a quella della Chiesa antica.

La missione odierna consiste essenzialmente in ciò: illuminare uomini che sono superstiziosi e renderli cristiani ortodossi, senza però cercare di curarli. Così facendo, tuttavia, sostituiamo o scambiamo la loro dottrina precedente con una nuova dottrina. Scambiamo, dentro di loro, una superstizione con un'altra superstizione. In che cosa, infatti, l'ortodossia, quando così è presentata ed offerta, è mai diversa da una superstizione? L'ortodossia, quando è presentata ed offerta come un cristianesimo che non cura, a dispetto del fatto che la sua opera principale sia quella di curare, in che cosa differisce dalla superstizione?

12. Tunica di derivazione imperiale usata dal vescovo, aperta sui due lati e chiusa da bottoni (N.d.T.).

Esistono cristiani in occidente che riconoscono anch'essi dei dogmi, che accettano determinati concili: mi riferisco agli eretici, nelle cui dottrine non c'è, apparentemente, una differenza così grande rispetto alle dottrine ortodosse. La diversità non è abissale, come tra cristiani e idolatri. Dunque, se i dogmi ortodossi non presentano apparentemente una differenza impressionante rispetto a quelli dei cristiani eterodossi e se la dottrina dogmatica ortodossa, come viene oggi insegnata in Grecia, è estranea al trattamento terapeutico della tradizione ortodossa, in che cosa è diversa la tradizione ortodossa da quella degli eterodossi da un tale punto di vista? E perché un non ortodosso dovrebbe credere all'ortodossia e non ad un'altra confessione cristiana, dato che entrambe, nel modo in cui si offrono, non si offrono come trattamenti, come vie di cura, ma come superstizione?

Oggi parliamo di cambiamento della mentalità dell'uomo, di cambiamento del credo, di cambiamento della visione della vita, e intendiamo in tale accezione la conversione (la *metánoia*). Oggi cioè, nell'ortodossia, la conversione si identifica soltanto con l'accettazione di Cristo. Ossia: accettiamo Cristo e, poiché lo accettiamo, andiamo anche in chiesa, accendiamo anche qualche candela, diventiamo anche bravi bambini, frequentiamo, se siamo piccoli, anche il catechismo o, se siamo grandi, qualche manifestazione religiosa e – così supponiamo – viviamo in stato di conversione, siamo cioè convertiti. Oppure abbiamo fatto qualcosa di male nella nostra vita, abbiamo manifestato una qualche contrizione e abbiamo chiesto perdono, e chiamiamo ciò conversione. Ma ciò non è conversione. Ciò è semplicemente contrizione, che è l'inizio della conversione. L'anima dell'uomo non si purifica con una semplice contrizione. Perché essa arrivi a purificarsi dalle passioni devono preliminarmente sussistere il timore di Dio e la penitenza, la quale continua lungo lo stadio della purificazione e trova il suo compimento con l'illuminazione divina, ossia l'illuminazione dell'intelletto dell'uomo da parte della grazia dello Spirito Santo.

Se dunque gli ortodossi non si occupano di questo trattamento terapeutico, in che cosa differiscono dai non ortodossi? Nel dogma? Ma che se ne fanno del dogma ortodosso, quando essi non lo usano per curare la propria anima? Il dogma, così, a niente giova loro.

1.6. Lo stato di riconciliazione con Dio

Qual è, in una prospettiva ortodossa, lo stato di *riconciliazione* con Dio che rende qualcuno amico di Dio? Esaminate i riti della Chiesa. Il battesimo si identifica con la purificazione. Precedono il battesimo gli esorcismi, che rappresentano l'affrancamento dell'uomo dall'influsso e dai diritti degli spiriti maligni su di lui. Nel battesimo, con la triplice immersione ed emersione dall'acqua, viene offerta la remissione dei peccati e vengono annullate le operazioni del diavolo all'interno dell'essere umano. Segue la crismazione, che rappresenta lo stato dell'uomo illuminato dalla grazia di Dio, ossia dall'atto (dall'*enérghēia*) dello Spirito Santo.

Presso i cristiani della Chiesa antica i *neoilluminati*¹³, una volta battezzati il grande sabato¹⁴, una volta ricevuta la grazia del santo battesimo, una volta completata, con la santa cresima che seguiva, l'illuminazione iniziale, si avviavano verso la piena illuminazione, la quale temporalmente doveva avvenire il giorno di pentecoste, cioè cinquanta giorni dopo il loro battesimo.

Ma cosa significa illuminazione piena? È la visita dello Spirito Santo nell'intelletto, ossia nel cuore dell'uomo. La Chiesa vuole che, come nella pentecoste si è verificata la piena illuminazione degli apostoli con la discesa dello Spirito Santo, lo stesso evento si ripeta in ogni suo membro fedele ad un dato momento del proprio cammino spirituale. Tutto il percorso catechetico dei neoilluminati si concludeva, nella Chiesa antica, con la loro pentecoste personale, cioè con la visita dello Spirito Santo, che viene ad abitare nel cuore dell'uomo e a pregare per lui. Naturalmente, tale piena illuminazione non si compiva in tutti in un intervallo temporale così breve, perché non tutti possedevano i medesimi presupposti.

Il giorno di pentecoste, naturalmente, gli apostoli non hanno acquisito soltanto una illuminazione piena, ma sono altresì pervenuti alla *divinizzazione*. Essendo dunque la pentecoste il modello del perfezionamento spirituale dell'uomo, la destinazione di ogni cristiano è quella di giungere alla divinizzazione. Di vedere Dio, il proprio creatore, cioè Cristo, nella gloria. Ciò è

13. Ossia coloro che avevano ricevuto la nuova illuminazione, nella quale da non illuminati erano diventati parzialmente illuminati dalla grazia, un processo che, iniziato prima del battesimo, al momento della catechesi, passava attraverso il battesimo e si completava, in un certo senso, con il sacramento della crismazione.

14. Il sabato santo (N.d.T.).

accaduto a tutti i santi della Chiesa. Per questo motivo dalla festa di pentecoste passiamo subito alla festa di tutti i santi, nella quale celebriamo, in modo complessivo, la memoria di tutti i santi divinizzati della Chiesa, che siamo chiamati a imitare. È questa la spina dorsale della struttura catechetica della Chiesa.

1.7. Il senso del dogma

I padri sottolineano come il dogma ortodosso, da solo, non sia sufficiente per trovare salvezza. Non è il *dogma* a salvare l'uomo. Il dogma gli apre semplicemente la strada perché egli arrivi alla purificazione e all'illuminazione. Senza il dogma ortodosso, tuttavia, non possiamo giungere alla purificazione e all'illuminazione. Senza la retta coscienza dogmatica, senza la prassi ortodossa, senza la vita liturgica ortodossa non possiamo giungere alla purificazione e all'illuminazione. Il dogma e la vita liturgica non sono i mezzi per conseguire la purificazione dell'anima e l'illuminazione. Sono però i presupposti necessari, i fondamenti necessari per essere guidati fino alla purificazione e all'illuminazione. Ossia: il dogma non è un mezzo automatico che ci porta, da solo, fino a questi stati.

1.8. La caduta di Adamo

I padri affermano che, nella *caduta* dell'uomo, si è ottenebrato l'intelletto umano. *Si ottenebrò l'intelletto di Adamo*. I padri non si occupano di Adamo in quanto Adamo, ma dell'intelletto di Adamo, che si è ammalato a causa dell'ottenebramento del suo intelletto. I padri parlano di un intelletto ottuso (*asýnetos*). Dappertutto, nella letteratura patristica, la questione della caduta viene identificata con l'ottenebramento dell'intelletto umano.

Ma come facciamo a sapere che l'uomo è caduto? In base alla descrizione storica della caduta riportata nella Sacra Scrittura? E cosa significa caduta? Cosa significa paradiso? Cos'era il *paradiso*? Vi sono due tradizioni patristiche al riguardo, sintetizzate da san Giovanni Damasceno, il quale fornisce entrambe le versioni, senza prendere lui stesso posizione sul tema.

Una tradizione afferma che nel paradiso l'intelletto di Adamo era illuminato, l'altra che esso era *immerso nelle teoptie*, e che in ciò consisteva il suo paradiso: vedere, cioè, la gloria di Dio.

Sono la tradizione alessandrina e quella cappadoce (Basilio il Grande) a sostenere questa seconda ipotesi. Per la tradizione antiochena (san Giovanni Crisostomo) l'intelletto di Adamo era semplicemente illuminato¹⁵.

I padri sanno per esperienza in che cosa consiste l'illuminazione dell'intelletto. All'interno della Tradizione è un dato accertato che l'illuminazione è l'inabitazione dello Spirito Santo nel cuore, per la quale l'uomo diventa tempio dello Spirito Santo e lo stesso Spirito Santo di Dio agisce nell'intelletto e lo illumina. È quest'uomo ad essere l'illuminato. E tale era l'intelletto di Adamo, afferma la tradizione di Antiochia.

Il Damasceno non prende assolutamente posizione in ordine al problema se l'intelletto di Adamo prima della caduta fosse illuminato oppure fosse concentrato nelle teoptie (sperimentasse, cioè, una condizione di permanente divinizzazione). Perché? Perché ciò che premeva a questo padre della Chiesa era fornire entrambe le spiegazioni su com'era l'intelletto che si è ottenebrato. Quanto a noi, come facciamo a sapere che l'intelletto di Adamo ha conosciuto una simile sorte? È semplicissimo: perché sappiamo di possedere noi stessi, ora, un intelletto ottenebrato. E questo intelletto ottenebrato ha bisogno di cura, cura che consiste nell'illuminazione e nella divinizzazione. Essa, cioè, presenta due fasi. La divinizzazione è la cura nella sua completezza.

Ma cosa significa intelletto ottenebrato? Significa che l'atto intellettivo del cuore umano non funziona correttamente. Esso comincia a funzionare correttamente solo quando l'uomo attraversa la purificazione e perviene all'illuminazione. Dopo la caduta, l'intelletto è ottenebrato. Perché? Perché è pieno di pensieri ed è stato oscurato da tali pensieri. Quando succede che l'intelletto venga offuscato dai pensieri? Quando i pensieri della mente (della *diánoia*) scendono nel cuore e diventano pensieri dell'intelletto (del *noûs*). Quando avviene una *confusione di pensieri* tra facoltà razionale e intelletto. Vi sono, cioè, nell'intelletto pensieri che lì non devono essere, perché appartengono alla facoltà razionale (alla mente). L'intelletto deve essere perfettamente vuoto di pensieri, perché lo Spirito Santo possa venire ad abitare nell'uomo e rimanere in lui.

15. Cf Athanasios Parios, *Epitome, cioè raccolta dei dogmi divini della fede*, Lipsia 1806, pp. 256-257 [in greco].

1.9. L'essenza della nostra tradizione ortodossa

L'argomento ora è il seguente: qual è l'essenza della tradizione ortodossa. La tradizione ortodossa offre un metodo di cura dell'intelletto dell'uomo, ossia della sua anima. Questa cura presenta, come abbiamo detto, due fasi: l'illuminazione e la divinizzazione. La divinizzazione, ossia la teoptia, è la garanzia della terapia, della terapia completa. Il metodo terapeutico, il trattamento terapeutico che la tradizione ortodossa offre viene *trasmesso* (*paradídetai* – da cui il termine *parádosis*, *tradizione* –) di generazione in generazione, veicolato da uomini che sono pervenuti all'illuminazione e alla deificazione e sono diventati terapeuti per gli altri. Non si tratta di una semplice trasmissione di conoscenze desunte dai libri, ma di una trasmissione e di una successione di *esperienza*: l'esperienza dell'illuminazione e l'esperienza della divinizzazione.

Nell'Antico Testamento soltanto i patriarchi e i profeti degli Israeliti hanno sperimentato uno stato di illuminazione e di divinizzazione. Si tratta di un fenomeno storico. Prima dei profeti ci sono i patriarchi. Prima di Mosè c'è Abramo. Leggiamo nell'Antico Testamento che esiste una coscienza dello stato di illuminazione e di divinizzazione fin dai tempi di Abramo. Egli stesso è stato un teopto, ossia ha attinto la divinizzazione. È un dato di tutta evidenza. In ordine all'epoca a lui anteriore, di nuovo abbiamo elementi della tradizione ebraica che ci attestano come illuminazione e divinizzazione fossero presenti anche presso gli antenati di Abramo, ad esempio in Noè. Questa tradizione – la tradizione dell'illuminazione e della divinizzazione – viene trasmessa. Non appare, in tal modo, dal nulla. Non compare all'improvviso nell'XI o XII secolo a.C., ad esempio.

Vi è un Nuovo Testamento, vi è anche un Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento è più facile il controllo, perché il suo arco cronologico è limitato. L'Antico Testamento, invece, comprende 1.500 anni di storia. Ora, all'interno di questo periodo abbiamo una colonna vertebrale. Tale colonna vertebrale – ci riferiamo alla tradizione dell'illuminazione e della divinizzazione che è stata trasmessa da profeta a profeta – è altresì l'essenza della tradizione ortodossa: la trasmissione dell'esperienza dell'illuminazione e della divinizzazione di generazione in generazione. Essa si estende temporalmente, nell'Antico Testamento, da Abramo a Giovanni il Precursore. Si tratta della *tradizione profetica*, la tra-

dizione dei patriarchi e dei profeti.

Ma prima di questo periodo ne abbiamo un altro, quello iniziale, che si sviluppa da Adamo – passando attraverso Noè – fino ad Abramo. Oggi risulta accertata, dal punto di vista archeologico, la verità dei fatti storici citati nell'Antico Testamento almeno a partire dall'epoca di Mosè. E oggi non vi è nessuno che metta in discussione l'Antico Testamento come testo di grande valore storico. Gli archeologi, tuttavia, risalendo, anche prima di Mosè, fino all'epoca di Abramo, hanno trovato elementi che confermano quanto riferito nell'Antico Testamento in ordine alla persona di Abramo.

Constatiamo dunque come l'essenza della tradizione ortodossa non sia il libro della Sacra Scrittura, ma sia la trasmissione dell'esperienza dell'illuminazione e della divinizzazione, in maniera successiva, da Adamo fino ai giorni nostri.

1.10. L'ortodossia non è una religione

Prevale in molti la concezione che vede nell'ortodossia una delle molteplici religioni, che ha quale sua preoccupazione principale quella di preparare i membri della Chiesa alla vita dopo la morte, ossia di assicurare un posto in paradiso ad ogni cristiano ortodosso. Si ritiene, in tal modo, che il dogma ortodosso offra una garanzia aggiuntiva, proprio perché ortodosso, e che, se non si crede in esso, ciò rappresenti una ragione in più per andare all'inferno, al di là, cioè, di esservi eventualmente mandati dai propri peccati personali.

I cristiani ortodossi che identificano tale concezione con l'ortodossia hanno correlato quest'ultima esclusivamente con la vita futura. Nella vita presente non si danno molto da fare, ma attendono di morire per andare in paradiso, in paradiso perché, in vita, erano cristiani ortodossi!

Un'altra parte di ortodossi si rende operosa nell'ambito della Chiesa, interessandosi non dell'altra vita, ma principalmente di questa vita di quaggiù, ossia di come l'ortodossia possa offrire un aiuto per vivere bene nell'esistenza presente. Tali persone invocano Dio e incaricano i preti di fare preghiere, benedizioni con l'acqua santa, suppliche, unzioni con l'olio santo, ecc., perché Dio le aiuti a trascorrere bene questa vita, a non ammalarsi, a vedere ristabilita la salute dei figli quando essi sono infermi, ad assicurare alle figlie femmine una buona dote e un buon

marito, e ai figli maschi la possibilità di incontrare brave ragazze con una buona dote per potersi sposare; pregano e fanno pregare, ancora, perché i loro lavori vadano bene, perché bene si sviluppi il commercio di cui si occupano, persino la borsa, o la loro industria, ecc. Osserviamo che questi cristiani non sono poi molto diversi dai fedeli delle altre religioni che fanno, pure essi, all'incirca le stesse cose¹⁶.

Da quanto sopra si è detto constatiamo, cioè, che l'ortodossia possiede questi due punti in comune con tutte le altre religioni: in primo luogo, il fatto di preparare i fedeli alla vita dopo la morte, perché essi vadano in paradiso, comunque questo sia immaginato da ciascuno, e, in secondo luogo, il fatto di prodigarsi perché i cristiani superino tribolazioni, angustie, disastri, malattie, guerre, ecc., in questa vita di quaggiù, ricorrendo a un Dio che deve sistemare tutto secondo i loro bisogni o i loro desideri. Così, per questa seconda categoria, la religione gioca un ruolo rilevante in questa vita e anzitutto in questa vita quotidiana.

Profondamente, tuttavia, tra tutti i cristiani citati chi è interessato all'esistenza o alla non esistenza di Dio? Chi si pone alla ricerca di lui? Per costoro non si pone il problema se Dio c'è oppure no: la sua esistenza sarebbe però preferibile, perché possiamo invocarlo e chiedergli di soddisfare i nostri bisogni, in modo tale che bene vadano le nostre occupazioni e noi abbiamo una certa felicità in questa vita.

Osserviamo, pertanto, come l'uomo abbia una tendenza fortissima a volere che Dio esista, a credere che Dio esiste: per l'uomo è una necessità l'esistenza di Dio, al fine di vedersi da lui garantito quanto prima abbiamo elencato. Poiché dunque l'esistenza di Dio è per l'uomo una necessità, di conseguenza Dio esiste!

Se l'uomo non avesse bisogno di un Dio e potesse assicurarsi in qualche altro modo l'autosufficienza in ciò che gli serve per vivere in questa vita, non sapremmo quanti crederebbero in lui. Questo è ciò che succede, di regola, anche in Grecia.

Vediamo, così, molti, prima indifferenti nei confronti della religione, verso il termine della vita diventare religiosi, forse dopo qualche evento che li ha spaventati. Non possono più vivere senza

16. Come è stato annunciato nella nota introduttiva, la parola di padre Giovanni è talora caustica.

invocare, per un pregiudizio superstizioso, l'aiuto di un qualche Dio. Per simili ragioni la natura dell'uomo lo aiuta ad essere religioso. Ciò non vale solo per i cristiani ortodossi, vale per i fedeli di tutte le religioni. Dovunque la natura umana è la medesima. L'uomo, in tal modo, dopo la sua caduta, ottenebrato com'è per natura – o, piuttosto, contro natura –, inclina alla superstizione.

La domanda che ora si pone è la seguente: dove termina la superstizione e dove inizia la vera fede?

Su questi temi i padri hanno posizioni chiare e una chiara dottrina. Un uomo che segue o, piuttosto, ritiene di seguire l'insegnamento di Cristo e semplicemente va in chiesa ogni domenica, si comunica a intervalli regolari, si serve dei preti per avere da essi aspersioni di acqua benedetta, unzioni con olio santo, ecc., senza approfondire tali realtà, fermandosi alla lettera della legge senza pervenire allo spirito della legge, quale particolare guadagno ricava dall'ortodossia? E un altro che prega esclusivamente per la vita futura, propria e altrui, ed è completamente indifferente alla vita presente, costui, di nuovo, quale particolare guadagno ricava dall'ortodossia? La prima tendenza è rappresentata dal prete di parrocchia e da quanti si raccolgono attorno a lui con lo spirito che abbiamo sopra descritto; la seconda è rappresentata da un Anziano in un monastero, di solito un archimandrita pensionato che aspetta la morte, attorniato da alcuni monaci.

Dato che queste due tendenze non hanno come epicentro la purificazione e l'illuminazione, secondo una prospettiva patristica, sono errate quanto al fine che perseguono. Nella misura in cui esse, tuttavia, si concentrano attorno alla purificazione e all'illuminazione e applicano il metodo ascetico patristico ortodosso per l'acquisizione della preghiera intellettuale, poggiano – solo allora – su una giusta base. Queste due tendenze costituiscono delle esagerazioni estreme ed opposte. Non hanno un asse comune. L'asse comune che preserva l'ortodossia e ne conserva la coerenza, il suo solo ed unico asse in tutte le questioni che la riguardano e che pone tutto su una giusta base, quando esso sia tenuto in considerazione, è l'asse: *purificazione-illuminazione-divinizzazione*.

I padri non si interessano esclusivamente di ciò che capiterà all'uomo dopo la morte; l'oggetto principale del loro interesse è invece ciò che diventerà l'uomo *in questa vita*. Dopo la morte non si dà terapia dell'intelletto. La terapia deve dunque iniziare in questa vita, perché «nell'Adè non vi è pentimento». Per

questo la teologia ortodossa non è ultramondana né futurologica né escatologica, ma è puramente *intramondana*. Poiché l'interesse dell'ortodossia è per l'uomo in questo mondo, in questa vita, e non dopo la morte.

Per quale ragione sono dunque necessarie la purificazione e l'illuminazione? Perché l'uomo possa andare in paradiso ed evitare l'inferno? Per questo sono esse necessarie? In cosa consistono, poi, la purificazione e l'illuminazione e per quale motivo vengono perseguite dagli ortodossi? Per individuare il motivo e poter rispondere alla domanda bisogna possedere la chiave fondamentale, che è la seguente: da un punto di vista teologico ortodosso, tutti gli uomini che vivono sulla terra hanno lo stesso fine. Può ben essere ortodosso, buddista, induista, agnostico, ateo, o qualunque altra cosa: ogni uomo sulla terra è predestinato a vedere la gloria di Dio. Vedrà la gloria di Dio al termine comune dell'umanità, al momento della seconda venuta di Cristo. *Tutti* gli uomini vedranno la gloria di Dio: essi, dunque, in questa prospettiva, hanno lo stesso fine. Tutti, sicuramente, vedranno la gloria di Dio, ma con una differenza: i salvati la vedranno come Luce dolcissima e senza tramonto, mentre i dannati vedranno la medesima gloria di Dio come *fuoco divorante*, come fuoco che li brucerà. Il dato che tutti vedremo la gloria di Dio è un dato vero e indiscusso. Il vedere Dio, cioè la sua gloria, la sua Luce, è un evento che avverrà sia che lo vogliamo sia che non lo vogliamo. L'esperienza, tuttavia, di tale Luce sarà diversa negli uni rispetto agli altri.

L'opera della Chiesa e dei preti, pertanto, non è quella di aiutarci a vedere questa gloria, perché ciò avverrà in ogni caso. L'opera della Chiesa si concentra sul *come* ciascun uomo vedrà Dio. Non sul *se* vedrà Dio. La sua missione, cioè, è quella di annunciare agli uomini che esiste un Dio vero; che Dio si rivela o come Luce o come fuoco divorante; che tutti noi, al momento della seconda venuta di Cristo, vedremo Dio¹⁷; è altresì quella di preparare i suoi membri a vedere Dio non come fuoco ma come Luce¹⁸.

La preparazione dei membri della Chiesa, come di tutti gli uomini, che vogliono vedere Dio come Luce, è nella sua essen-

17. Tutti gli uomini hanno un'esperienza parziale di questa visione di Dio subito dopo la dipartita dell'anima dal corpo, ossia dopo la morte biologica.

18. Cf Niceta Stethatos, *Cento capitoli gnostici sulla carità e la perfezione della vita*, 79, in *La Filocalia*, vol. 3, p. 487.

za un *trattamento terapeutico*, che deve iniziare e finire *in questa vita*. In questa vita deve compiersi e concludersi la terapia. Poiché dopo la morte non si dà pentimento. Tale trattamento terapeutico è l'essenza e il contenuto precipuo della tradizione ortodossa, come altresì la precipua sollecitudine della Chiesa ortodossa. Consiste e consta dei tre stadi seguenti di ascesa spirituale: la purificazione dalle passioni, l'illuminazione con la grazia dello Spirito Santo, e la divinizzazione, di nuovo con la grazia dello Spirito Santo. Dobbiamo anche prendere atto di questo: se non si perviene almeno a uno stato di parziale illuminazione nella presente esistenza, non si può vedere Dio come Luce in questa vita e nemmeno nell'altra.

È chiaro, in tal modo, che i padri si interessano dell'uomo com'è oggi, nel momento presente. Chi necessita di terapia è *ogni uomo*, che ha anche la responsabilità davanti a Dio di iniziare quest'opera oggi, in questa vita, perché in questa vita gli è offerta una tale possibilità. Non dopo la morte. E questo stesso uomo è colui che deciderà di seguire la via della terapia oppure no.

Gesù ha detto: «Io sono la via» (*Gv 14,6*). La via verso che cosa? Non solo verso l'altra vita. Egli è anzitutto la via in questa vita. Cristo è la via verso il Padre suo e Padre nostro. Cristo si rivela all'uomo anzitutto in questa vita e gli indica la strada verso il Padre. La strada è lo stesso Cristo. Se l'uomo non vede Cristo in questa vita almeno con la percezione intellettuale (con la *noerà aísthêsis*) non vedrà il Padre, cioè la Luce di Dio, neppure nell'altra vita¹⁹.

1.11. I teologi della Chiesa

Chi sono i teologi della Chiesa? Sono esclusivamente coloro che sono giunti alla contemplazione (alla *theôria*). La *contemplazione* consiste nell'illuminazione e nella divinizzazione. L'illuminazione è uno stato continuo, che esiste in atto in tutte

19. Cf Metropolita Ierotheos (Vlachos), *La persona nella tradizione ortodossa*, p. 162: «Alla seconda venuta di Cristo tutti gli uomini risorgeranno e saranno giudicati in base alle loro opere. I peccatori, che non hanno acquisito un occhio spirituale, non si estingueranno. Resteranno ontologicamente persone, ma non godranno della partecipazione di Dio. I giusti godranno, invece, della partecipazione di lui e della comunione con lui. Come insegna san Massimo il Confessore, i peccatori vivranno l'«essere eternamente male», mentre i giusti l'«essere eternamente bene»».

le ventiquattro ore del giorno e della notte, persino durante il sonno²⁰. Mentre la divinizzazione è uno stato nel quale l'uomo vede la gloria di Dio e che dura finché Dio lo vuole.

È possibile che un illuminato non pervenga mai alla divinizzazione. Dio, che la dona, giudica se è necessario portare un illuminato fin lì. Il fatto che non lo faccia può significare che in tal modo, ossia senza la divinizzazione, l'anima ricaverà un beneficio maggiore, poiché in caso contrario quella potrebbe nuocerle, potrebbe, ad esempio, spingerla all'orgoglio. Ossia: Dio porta un uomo alla divinizzazione, quando questi non corre, da un punto di vista spirituale, alcun pericolo e quando ciò gli risulta indispensabile per essere sostenuto o rafforzato o preparato per qualche missione.

L'esperienza della divinizzazione non è dunque automatica. L'illuminato, cioè, non può acquisirla per il solo fatto che la vuole acquisire. Egli, anzi, evita di chiederla a Dio. Quando però ne ha bisogno, Dio accondiscende e la dona, gli mostra cioè la sua gloria, la sua Luce increata. Un esempio: un asceta vive nel deserto, isolato rispetto agli uomini e con molte privazioni; e ciò per amore di Dio. Allora, una volta che quell'asceta si è purificato, viene lo Spirito Santo a consolarlo e a concedergli esperienze di divinizzazione.

Un vero asceta non è mai solo, ma ha, per lo meno, nel suo cuore lo Spirito Santo che prega ininterrottamente in lui e gli fa compagnia nella sua apparente solitudine. Questo è lo stato di illuminazione. Quando tuttavia lo stesso Spirito Santo giudica doveroso, gli dona, a tratti, anche l'esperienza della divinizzazione, allorché è necessario e in quanto è per il suo bene, per rinvigorirlo, ad esempio, dopo un assalto demoniaco. Ciò appare chiaramente nelle vite dei santi. In questi due stadi di contemplazione, ossia nell'illuminazione e nella divinizzazione, la conoscenza di Dio è puramente *sperimentale*. Non è una conoscenza metafisica, ossia frutto di una riflessione filosofica.

1.12. La preghiera intellettuale

Il tema della preghiera intellettuale riveste un interesse notevole. La *preghiera intellettuale* è uno stato puramente sperimentale. Non vi è dubbio alcuno che si tratti di esperienza. Nemmeno

20. Cf Ct 5,2: «Io dormo, ma il mio cuore veglia...».

uno psichiatra può negare che la preghiera intellettuale sia una pura esperienza. La nostra discordanza rispetto agli psichiatri va individuata non nella rilevazione del fatto in se stesso, ma nella determinazione della causa che provoca la preghiera intellettuale. Ossia: se l'argomento di cui parliamo viene analizzato dal punto di vista dei cultori delle scienze positive – psicologi, psichiatri, patologi, biologi, ecc. – come un fenomeno degno di osservazione e di studio, tali persone saranno costrette, applicando il metodo scientifico di ricerca, ad avanzare delle ipotesi.

La Chiesa, naturalmente, ha la propria esperienza consolidata del fenomeno. Un uomo che possiede la preghiera intellettuale dentro di sé «ascolta» egli stesso tale preghiera mentre si eleva nel suo cuore. Simile stato spirituale ha una tradizione lunga centinaia di anni. Dai santi è stata data una specifica interpretazione e in base a questa interpretazione la Chiesa sa che la preghiera intellettuale è un'esperienza spirituale, sa che essa è frutto dell'influenza della grazia dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo. Si tratta di una tradizione secolare, di cui nessuno può negare l'esistenza, poiché vi sono moltissimi scritti dei padri sull'argomento, senza contare quanto di essa si riporta nella Sacra Scrittura. Ci sono oggi uomini, inoltre – uomini che vivono tra noi –, i quali conoscono per esperienza personale la preghiera intellettuale, perché la sperimentano mentre opera in loro.

Gli scienziati, pertanto, una volta che abbiano ammesso tale realtà, dovranno proporre le proprie ipotesi per spiegare il fenomeno della preghiera intellettuale. Ci saranno certamente tra loro, specie qui in Grecia, alcuni che diranno trattarsi di un'invenzione dei preti! Sosterranno che tali cose sono affermazioni dei preti, che esse sono un prodotto della loro immaginazione. Magari i preti, qui in Grecia, si occupassero di simili temi!

Altri tra questi scienziati diranno, forse, che siamo in presenza di una sorta di ipnosi. Ho avuto, a tale proposito, una discussione con medici (e precisamente con docenti universitari), i quali assicuravano trattarsi di una specie di ipnosi! Le cose stiano pure così per loro, ma uno psichiatra è obbligato a occuparsi in maniera sistematica della questione!

Consideriamo ora l'ipnosi, che è effettivamente un'esperienza. Lo psichiatra dovrà poter verificare se la preghiera intellettuale sia una sorta di ipnosi oppure no. L'ipnosi può portare a un'allucinazione, cioè a una incongruenza in rapporto alla sin-

tesi corretta delle impressioni empiriche che l'uomo ha registrate nella sua memoria. Bisogna però riconoscere che tutti gli elementi che compongono un'allucinazione derivano dalle percezioni sensibili. L'uomo che arriva a un'allucinazione ci arriva, infatti, non perché abbia perso il contatto con le realtà sensibili, ma perché la sua memoria è uscita dai binari e la sintesi delle impressioni, che avviene nel suo cervello, non si rivela nient'altro che un disordine nella classificazione delle impressioni. Abbiamo così gli squilibrati, come pure coloro che sognano ad occhi aperti. Ossia: gli elementi delle percezioni sensibili che compongono un'allucinazione sono esistenti. Chi si trova in uno stato di allucinazione può vedere qualcosa che non c'è in quel momento davanti a lui e che tuttavia è esistente.

Per quanto concerne l'ipnosi, l'ipnotizzato entra in uno stato di coma – è come se si trovasse in coma – e, poiché si trova in tale stato comatoso, si ricorda di cose del passato e risponde alle domande dell'ipnotizzatore. Ipnotizzato qual è, non ha contatto con la realtà.

Se ora consideriamo la preghiera intellettuale, non abbiamo a che fare, qui, con qualcosa di esistente che si è già depositato nella memoria e che dalla memoria viene richiamato, permettendo così all'uomo di sognare. Non succede come nell'allucinazione, in cui la persona vede qualcosa, senza tuttavia che esista in realtà attorno a lei ciò che vede in quell'istante né che cada sotto i suoi sensi in quell'istante. Nel caso della preghiera intellettuale, ciò che avviene nel cuore dell'uomo e ciò che l'uomo percepisce ha luogo in quel momento in cui egli lo percepisce. Non è un dato del passato. È un'esperienza del *presente*. Vivere uno stato di vigilanza dello spirito – fatto che si verifica nella preghiera intellettuale –, ossia non essere ipnotizzati né trovarci in una condizione di allucinazione, e al tempo stesso sperimentare qualcosa di molto chiaro dentro di noi, dentro il nostro cuore, un altro che prega dentro di noi, per conto di noi, «con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8,26): tutto questo non succede nell'ipnosi. Durante la preghiera intellettuale l'uomo ha piena coscienza del fatto che qualcosa che è familiare alla propria natura e che opera dall'interno, senza tuttavia provenire da lui, avviene in lui, qualcosa che egli non solo esperisce chiaramente, ma che contemporaneamente osserva e al quale può volontariamente partecipare.

L'onere della dimostrazione della verità di tale esperienza

non spetta agli ortodossi, che la possiedono, ma agli scienziati che la contestano o vogliono indagare su di essa. Se gli scienziati danno una propria interpretazione al fenomeno della preghiera intellettuale, essi stessi dovranno dimostrare che la loro interpretazione è quella giusta. Poiché gli ortodossi hanno una tradizione secolare di spiegazione della preghiera intellettuale, la cui verità è per essi incontrovertibile. E questa spiegazione è incontrovertibile perché non è una spiegazione di un'esperienza passata, che non può essere verificata o ripetuta, ma è spiegazione di una esperienza e di una realtà viva, vera, odierna, che continuamente viene ripetuta, continuata e trasmessa di generazione in generazione in seno alla Chiesa ortodossa.

La Chiesa nella sua lingua, che è la lingua ecclesiastica, dice per bocca dell'apostolo Paolo: «Non parliamo fondandoci su una sapienza umana, ma sulla potenza dello Spirito Santo»²¹. Cosa intende dire? Perché l'Apostolo oppone la potenza dello Spirito Santo alla sapienza di questo mondo? Perché l'uomo che è diventato tempio dello Spirito Santo – il quale dunque è venuto in lui e ha preso dimora nel suo cuore – percepisce vivamente nel proprio intimo la potenza, ossia l'operazione dello Spirito Santo, e in tal modo non è convinto da parole altrui di esserne diventato tempio, né da argomentazioni filosofiche o teologiche altrui, ma sa di esserne tempio per esperienza diretta e personale: poiché sente, ascolta dentro di sé lo Spirito Santo che fa il prete e il cantore dentro il suo cuore. È la testimonianza dello Spirito Santo resa allo spirito dell'uomo l'elemento che dà a quest'ultimo la certezza assoluta che il suo corpo è diventato tempio di Dio, una volta che lo Spirito Santo sia venuto e abbia piantato la tenda nel suo cuore. Un tale stato viene descritto dall'apostolo Paolo quando afferma: «Lo Spirito di Dio grida nei nostri cuori: Abbà, Padre!»²². Ossia lo Spirito Santo grida dentro di noi rivolgendosi al Padre, e dice: «Padre mio!».

Ciò che descrive l'apostolo Paolo è realtà o fantasticheria? Camminava sulle nuvole quando si esprimeva nei termini riportati? Se prestate bene attenzione a quanto dice nel capitolo 8 della *Lettera ai Romani*, osserverete che egli parla di una preghiera reale nel cuore dell'uomo. Ma non è solo l'apostolo

21. *1Cor* 2,4: «La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza».

22. *Gal* 4,6: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!».

Paolo a parlare così. Anche Davide nei suoi *Salmi* parla così, anche l'Antico Testamento parla così. Ecco qui la ragione per cui gli antichi cristiani che si preparavano alla preghiera intellettuale imparavano a memoria, dapprima, l'intero Salterio. Il Salterio aveva per loro questa grande importanza: doveva aiutarli a praticare la preghiera intellettuale.

Non so quanti cristiani ai nostri giorni abbiano letto tutto il Salterio. In altri anni, lontani, lo si leggeva davanti ai defunti, prima del funerale. Forse allora era l'unica volta in cui si leggeva l'intero Salterio. Lo leggeva il prete, il quale, se aveva accanto un cantore, incaricava anche costui della lettura. Nei tempi antichi un uomo, per essere ordinato vescovo, doveva dimostrare di conoscere il Salterio²³. Perché? Perché il Salterio era così importante nella Chiesa? Perché esso contiene preghiere che sono correlate con la preghiera intellettuale. Perché la preghiera intellettuale nella tradizione ebraica, nella tradizione profetica, ma altresì nell'antica tradizione cristiana, veniva fatta anche con i Salmi. Per questo motivo l'apostolo Paolo dice: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con la mente²⁴; *salmeggerò* con lo spirito (con il *pneûma*), ma *salmeggerò* anche con la mente» (1Cor 14,15). La preghiera intellettuale, pertanto, non è solo preghiera con parole, ma è anche *salmodia*, cioè *salmo* (*psalmós*). In relazione a ciò abbiamo prove che ci vengono dalla tradizione e che ci attestano come la preghiera intellettuale venisse fatta anche con i Salmi. Uno di tali esempi è quello di san Giovanni Cassiano, che insegna una preghiera intellettuale con i Salmi. Esistono parecchie testimonianze in ordine a questo fatto²⁵.

È allora necessaria una dimostrazione filosofica su simili argomenti, visto che quanti credono e sono pervenuti allo stato della preghiera intellettuale posseggono dentro di sé una tale esperienza? Visto che tale esperienza esiste, perché sarebbe necessaria la metafisica? Perché sarebbe necessaria la filosofia? In che cosa potrebbe essere di aiuto la filosofia? Forse che qual-

23. Cf il canone II del VII concilio ecumenico.

24. *Noûs*, in greco. *Noûs* paolino che — come ci ha ricordato l'Autore — non corrisponde al *noûs* patristico, ma alla facoltà razionale, alla *diánoia* (N.d.T.).

25. Nel *Gerontikón romeno* scritto dal p. I. Balan si riporta il caso di un cristiano laico che possedeva in maniera incessante la preghiera intellettuale recitando in continuazione i Salmi [del padre Ioanichie Balan è stata tradotta in italiano una sintesi di un altro suo corposo volume — *Colloqui spirituali* — cui è stato dato il titolo: *Volti e parole dei padri del deserto romeno*, a cura della Comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù, Qiqajon, Magnano (BI) 1991 (N.d.T.)]

cuno, nella propria vita, è mai stato sostanzialmente aiutato da qualche filosofia ad acquisire lo stato della preghiera intellettuale, che opera incessantemente nel cuore, così da renderlo tempio dello Spirito Santo?

Quando una persona non ha una simile esperienza e vuole acquisirla va alla scuola di coloro che ce l'hanno. L'esperienza della preghiera intellettuale è di solito – anche se esistono eccezioni – presupposto indispensabile per giungere alla divinizzazione, in cui si sperimenta la gloria increata di Dio. Questa esperienza della divinizzazione è esclusivamente dono di lui, che egli concede a chi vuole, quando vuole e per quanto tempo vuole, e non dipende dallo sforzo umano. Il presupposto, tuttavia, nelle condizioni consuete, è quello di possedere la preghiera intellettuale.

1.13. Il metodo scientifico della teologia. L'ispirato da Dio

L'alunno che si interessa di astronomia legge anzitutto dai suoi libri notizie riguardanti gli astri, successivamente li osserva nel cielo e, più tardi, quando, cresciuto, desidera approfondirli meglio e conoscerli più da vicino, frequenta l'università, per studiarli attraverso i telescopi e vedere ciò che ad occhio nudo prima non vedeva. Lo stesso avviene nella vita spirituale. Il cristiano che vuole vedere la gloria di Dio deve passare attraverso precisi stadi di esperienze e di ascese spirituali. Questi stadi, come abbiamo detto, si distinguono in purificazione, illuminazione e divinizzazione. La condizione piena di illuminazione sopraggiunge allorché l'uomo acquisisce la preghiera intellettuale ininterrotta, che opera dentro il suo cuore, ed egli diviene, letteralmente, tempio dello Spirito Santo.

Nella scienza, tuttavia, in qualunque scienza positiva, non esiste alcun stato corrispondente all'illuminazione, nella forma, cioè, di un'esperienza precisa particolare. Solo lo stato corrispondente alla divinizzazione è presente nelle scienze positive, fatte naturalmente le debite proporzioni. Come il divinizzato, ossia colui che si trova in uno stato di divinizzazione, vede la gloria di Dio, così anche lo scienziato vede l'oggetto desiderato, quello cui si indirizzano la sua osservazione e il suo studio, attraverso gli strumenti appropriati della sua scienza (telescopio, microscopio, ecc.). Ossia: appena ci si occupa di una scienza naturale, si arriva direttamente alla visione dell'oggetto della

propria conoscenza e si entra in contatto immediato con esso.

Gli scienziati sono ispirati da ciò che osservano. Il biologo dagli animali e dalle piante che osserva, il microbiologo dai microbi che vede al microscopio, ecc. Il microbiologo è pertanto, potremmo dire, ispirato-dai-microbi (*mikrobiópnoustos*), l'astronomo ispirato-dagli-astri (*astrópneustos*), ecc. Ciascuno, cioè, è ispirato dall'oggetto del suo studio.

Che cosa dunque il teologo – non colui che prende una laurea in teologia, ma colui che è giudicato degno di vedere Dio –, in maniera corrispondente, deve essere? Certamente un *ispirato-da-Dio* (*theópneustos*). E chi è l'ispirato da Dio? È colui che ha visto Dio.

Perché è chiamato illuminato chi perviene all'illuminazione? Perché ha lo Spirito Santo dentro di lui che lo ammaestra. E come lo ammaestra? Con la preghiera intellettuale. Ossia: lo Spirito Santo prega nel cuore di lui e in questo modo lo ammaestra, gli insegna, cioè, che cosa deve fare o dire. Un simile uomo è reso edotto in ogni momento di quale sia la volontà di Dio in ordine a qualsiasi cosa. Il suo maestro di preghiera è dunque lo stesso Spirito Santo. Ossia: nella teologia, lo stesso Dio è sia l'oggetto dello sforzo conoscitivo dell'uomo sia il maestro dell'uomo che lo porta a questa conoscenza, la conoscenza di Dio, che non è nient'altro che la visione della Luce increata.

Non avrà del pari bisogno, nelle scienze positive, uno studente, per arrivare lì dove deve arrivare, di essere istruito nella sua scienza da qualcuno? Sarà istruito soltanto dai libri oppure anche da scienziati vivi e veri? Dovrà certamente essere istruito anche da veri scienziati. Dovrà frequentare un'università e associarsi a un docente che conosce l'oggetto di conoscenza che interessa all'alunno, come pure convincersi che, effettivamente, il suo insegnante sa parecchie cose in ordine a ciò che lui stesso vuole imparare. Lo studente naturalmente è consapevole del fatto che il suo professore non sa tutto. Lo impara dal suo stesso insegnante, il quale, se è coerente e onesto, dovrà rivelare allo studente con chiarezza cosa sa e cosa non sa in relazione alla propria scienza. Lo studente, pertanto, apprende dal suo professore che cosa non è ancora noto, come pure che cosa è noto circa la scienza da lui preferita. Impara, ugualmente, anche il metodo o i metodi per acquisire la conoscenza, ossia il *metodo di ricerca*, come pure la modalità per distinguere tra conoscenze note e ignote, utili e inutili, la modalità, inoltre, per

ampliare l'oggetto di studio e di conoscenza con una investigazione ulteriore. Quando dunque il suo professore è del tutto sincero, lo rende edotto di ciò che conosce e di ciò che non conosce e gli insegna il metodo di ricerca, lo studente può allora progredire, piano piano, fino a diventare egli stesso uno specialista, come il suo docente, nel campo della propria scienza.

Da tutto ciò si può riconoscere come il metodo sperimentale di apprendimento di una scienza, per quanto riguarda le questioni essenziali di metodologia, corrisponda pienamente al metodo patristico di teognosia, cioè di teologia. Si può del pari vedere come l'illuminazione sia uno stato sperimentale, come la divinizzazione sia ugualmente uno stato sperimentale, stati che non hanno alcun rapporto con una metafisica ossia con una speculazione filosofica. L'iniziazione allo stato di illuminazione, per quanto attiene alla metodologia, non differisce dalla corrispondente iniziazione degli studenti a una qualunque scienza positiva. Per giungere alla condizione di illuminazione, bisogna associarsi a un padre spirituale, che è già pervenuto a tale condizione e che è disposto ad insegnare il metodo della teognosia e a prestare il suo aiuto nell'ascesa spirituale.

1.14. La religione

La domanda ora è questa: la religione va identificata con una dottrina sull'immortalità dell'anima, come pure con una dottrina sull'esistenza di Dio correlata alla vita futura? Va identificata, ugualmente, con il trionfo della completa giustizia? Ossia: dobbiamo avere una religione perché deve esistere un Dio giusto, il quale effettuerà anche il giudizio finale di tutti gli uomini, in modo tale che gli ingiusti siano puniti all'inferno e i giusti (i bravi bambini) siano premiati in paradiso? Se la risposta è sì, allora *deve* esistere una religione, da un lato perché alla fine la giustizia abbia il sopravvento, dall'altro perché non resti insoddisfatto il desiderio dell'uomo di *felicità* (di *eudaimonía*). È possibile, cioè, che il bravo bambino non viva dopo la morte una vita felice? Non è possibile! Specie se è stato trattato ingiustamente in questa vita. Ovvero: è possibile che tutti costoro che hanno ricevuto torti, ossia i bravi bambini, non ricevano, nella vita futura, giustizia? Non è possibile! Non dovranno, inoltre, lì vivere una vita piacevole, una vita di felicità? Certamente! Ma, perché ciò si realizzi, dovrà esistere una vita

dopo la morte, come dovrà esistere, altresì, un Dio buono e giusto, il quale dovrà operare una buona e giusta ripartizione! Non è forse così? Dovrà esistere! Secondo, naturalmente, la concezione medievale, cioè della teologia occidentale.

La psicologia moderna, però, rispetto a tutto ciò, viene a far saltare tutto in aria. Ci dice che queste concezioni sono psicologiche, poiché l'uomo ha dentro di sé il senso della giustizia, senso che esige la punizione dei ragazzini cattivi e la premiazione dei ragazzini buoni! Data l'impossibilità che la premiazione si realizzi in questa vita, l'immaginazione umana produce l'idea che tali eventi dovranno compiersi in un'altra vita; in ragione di ciò l'uomo debole, come altresì colui che ama la giustizia e ha in ordine ad essa sentimenti profondi e seri, diventa religioso e crede nei dogmi della religione che segue. Crede, cioè, per i motivi citati, perché il dogma nel quale ripone la sua fede serve al suo bisogno psicologico che giustizia sia fatta. Tali motivi non hanno fondamenti filosofici, ossia metafisici, ma soltanto psicologici.

Ciò che è corretto, tuttavia, nel suddetto ragionamento è che, se mai trionferanno giustizia e felicità per gli uomini buoni, dovranno trionfare in questa vita. Poiché tali uomini non sanno se ne avranno un'altra, dato che le argomentazioni che abbiamo riportate per l'esistenza di un'altra vita sono argomentazioni puramente psicologiche e non scientifiche, ossia tali da fondarsi sull'esperienza e sulla metodologia scientifica. Così questi individui credono in una vita dopo la morte semplicemente perché *vogliono* credere. L'essenza della loro religione è che esiste un'altra vita, ove l'ingiustizia viene punita e la giustizia premiata.

Per queste ragioni, si può notare che oggi persone serie in Europa e in America non accettano più concetti simili come fondamenti della religione e che moltissimi scienziati hanno rigettato la religione e sono approdati all'agnosticismo o, nel caso corrispettivo dei loro colleghi dell'Europa orientale, all'ateismo²⁶. Negli ultimi anni, tuttavia, osserviamo il fenomeno di numerosi comunisti che hanno rinunciato all'ateismo duro del passato e sono diventati agnostici. Da questo punto di vista, essi assomigliano agli agnostici dell'Europa e dell'America. Dall'altro lato, esistono le persone religiose negli stati comunisti e in America, le quali continuano a credere nella vita dopo la morte perché, come abbiamo spiegato, vogliono credere, senza

26. Queste affermazioni sono state fatte nel 1983.

avere argomenti scientifici per sostenere le loro convinzioni. Questa è la situazione generale.

Qual è ora la posizione dell'ortodossia in ordine a tutto ciò? Anche l'ortodossia è una religione che si interessa della fine dell'uomo dopo la morte? O è una religione che si interessa di questa vita qui, sulla cui base si deciderà anche l'altra? È vera la seconda ipotesi, naturalmente. I padri ne spiegano il motivo con una breve sentenza: «Nell'Ade non vi è pentimento». Ossia: dopo la morte non vi è possibilità di conversione. I teologi neogreci, tuttavia, seguendo il loro maestro, Adamantios Korais, hanno una concezione metafisica in ordine a tale soggetto. Hanno copiato la metodologia dei latini e dei protestanti e hanno completamente deviato dalla tradizione patristica dell'ortodossia.

1.15. Le due fedi

Nell'uomo vi sono due fedi. Una è la fede cerebrale: la fede razionale dell'accettazione. L'uomo, in questo caso, ammette qualcosa razionalmente e crede in ciò che ammette. Non è questa, tuttavia, la fede che *giustifica* l'uomo. Quando la Sacra Scrittura dice che l'uomo è salvo tramite la sola fede (cf *Ef* 2,8), non intende semplicemente la fede dell'accettazione. L'altra fede è la fede "cardiaca", del cuore, perché tale fede non è presente nella facoltà razionale, cioè nella *diánoia*, ma nello spazio del cuore. Questa fede è dono di Dio, ossia l'uomo non può riceverla se Dio non vuole dargliela, e si chiama *fede interiore* (*endiáthetos*). Fu questa fede che, nel Vangelo, il padre del giovane epilettico supplicò Cristo di concedergli, dicendo: «Signore, aiutami nella mia incredulità» (cf *Mc* 9,24). Egli certamente credeva secondo una modalità razionale; non possedeva però la fede profonda, la fede interiore, che è dono di Dio.

La fede interiore proviene da un'esperienza di grazia. Ed equivalendo a un'esperienza di grazia, che cosa può essere per l'ortodosso? È la preghiera intellettuale. Quando dunque l'uomo ha la preghiera intellettuale nel cuore, che è la preghiera dello Spirito Santo, ha anche la fede interiore e tramite la fede, per mezzo della preghiera, vede realtà invisibili. La visione di tale specie, quando si verifica, viene chiamata contemplazione (*theôría*). Contemplazione significa visione (*hórasis*).

La visione avviene generalmente in due modi: o con la preghiera dello Spirito Santo nel cuore, quando l'uomo non è anco-

ra pervenuto alla divinizzazione, per cui egli può sì vedere, ma attraverso la preghiera, o con la divinizzazione, nella quale è *abolita* la fede interiore, come altresì la speranza, e rimane soltanto l'amore per Dio come dono di lui. Questo, del resto, intende l'apostolo Paolo allorché dichiara: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà» (1Cor 13,10; cf 13,13)²⁷. Quando giunge ciò che è perfetto, cessano la fede e la speranza, e resta soltanto l'amore. E questo amore è la divinizzazione. Nella divinizzazione è abolita la conoscenza, è abolita la profezia, cessa la lingua, che è la preghiera intellettuale, e resta soltanto l'amore. L'apostolo Paolo lo afferma in termini di una chiarezza e di una bellezza assolute e i padri della Chiesa interpretano in modo correttissimo queste tematiche²⁸.

1.16. L'apologetica nella questione dell'anima

Il teologo ortodosso non è obbligato a proporre l'esistenza di un'anima "franca" – concepita come i franchi la concepivano –, ossia "alla maniera di Platone": i franchi, infatti, hanno seguito Platone nella questione dell'anima. I padri, invece, non hanno seguito Platone in tali argomenti. Di ciò i neogreci non hanno piena consapevolezza, perché, in ragione della grande ammirazione che nutrono per Platone e per Aristotele, che vengono insegnati nelle scuole, i padri sono diventati ai loro occhi come ballerini di teatro, con il risultato che anch'essi danzano al ritmo di Platone e di Aristotele! Come, altrimenti, i padri possono essere grandi padri nella considerazione dei neogreci, se non sono seguaci dei greci antichi? Qui, in Grecia, l'unico criterio di grandezza è la provenienza dall'antica Grecia! Per questo la festa dei *tre gerarchi*²⁹ qui ha assunto la forma che ha: i tre gerarchi sarebbero i continuatori del grande spirito ellenico della Grecia antica! Se tuttavia leggiamo i tre vescovi in questione e anzitutto il Crisostomo, vedremo come costui biasimi in continuazione gli antichi greci. Il Crisostomo è un grande "offensore" dei greci antichi. Per il Crisostomo, cioè, il nome

27. Perché la fede e la speranza hanno conseguito il loro obiettivo, e l'uomo è giunto a vedere l'oggetto del suo credere e del suo sperare, cioè Dio, che ora conosce e ora solo ama, dato che Colui che egli vede è l'amore.

28. Tutta la *Filocalia* parla di tali argomenti.

29. Basilio Magno, Gregorio il Teologo e Giovanni Crisostomo: 30 gennaio (N.d.T).

“ellèno”, che aveva finito col significare “idolatra”, è un’ingiuria e nient’altro. Ma anche il grande Basilio e Gregorio di Nissa non sono molto lontani da questa posizione. Essi, in quanto cappadoci, avevano un’altra tradizione.

In termini di scienza moderna, l’ortodosso non è obbligato a fare apologetica nella questione, ad esempio, dell’immortalità dell’anima, dell’esistenza di un’anima spirituale, della gnoseologia metafisica, come invece fanno i latini. Non è affatto obbligato. Direi piuttosto l’opposto: è obbligato a fare il contrario, cioè a cercare di non fare apologetica e di proporre semplicemente, al suo posto, soltanto le tesi patristiche su tali argomenti.

Il cristianesimo è apparso in un’epoca in cui regnava l’idolatria. Tra quanti parlavano greco e quanti parlavano latino esercitavano la loro determinante influenza sulle citate materie diversi filosofi: platonici, aristotelici, pitagorici, ecc. La maggior parte di queste filosofie, che avevano anche seguaci, erano altresì religioni: si pensi al neoplatonismo, che era una pura religione. Naturalmente, quanti vogliono salvare Platone dalla caratterizzazione di fondatore di una religione sostengono che egli non aveva un sistema religioso. Ma io sospetto che anche il sistema platonico antico fosse una religione. Ossia: non era solo il platonismo una religione, ma lo stesso Platone ha fondato una religione, dato che egli incorpora le sue convinzioni religiose nel proprio sistema filosofico. Platone non scinde la sua religione dalla filosofia.

Per Aristotele è certamente difficile sostenere qualcosa di simile, visto che egli stesso non ha ammesso l’immortalità individuale dell’uomo. Per lo Stagirita l’uomo come individuo non è anima, per cui, almeno da questo punto di vista, l’aristotelismo non è una religione. Tuttavia, da un’altra prospettiva, anch’esso lo è, perché il medesimo Aristotele credeva negli dei in cui allora si credeva e perché il medesimo era un uomo religioso, come, del resto, lo erano tutti i suoi contemporanei. Egli non era, anzi, privo di fede nella magia, cioè nella concezione magica della religione.

1.17. I pensieri e i concetti presenti nell’uomo

Qual è la provenienza dei pensieri e dei concetti presenti nell’uomo? Già nell’antica filosofia greca, ma pure fino ai nostri

giorni, si discute se le categorie del pensiero umano (i concetti, le parole) siano predeterminate nell'uomo oppure siano qualcosa di cui ciascuno si impossessa per conto proprio, siano frutto, cioè, di acquisizione. Tale questione è chiaramente presente nella problematica di Aristotele.

In seguito, durante il medioevo, l'argomento viene di nuovo preso in esame. Giungiamo, così, all'epoca dell'illuminismo per approdare, procedendo oltre, a quella contemporanea.

Anche le scienze positive si sono oggi occupate di questo soggetto. Vediamo psicologi, psichiatri, biologi, medici, biochimici, ecc., investigare sulla provenienza e sulla creazione dei pensieri presenti nell'uomo, applicando metodi di ricerca sperimentali. Oggi, cioè, tale materia non è solo una questione di elaborazione razionale da parte dell'uomo (elaborazione in cui sono impegnate la filosofia e la metafisica) ovvero di riflessione filosofica, ma è altresì questione di ricerca sperimentale.

In questo momento³⁰ si discute se la lingua umana sia predeterminata ad esistere dalla natura dell'uomo o sia il risultato di un'acquisizione. Dalla glottologia sappiamo che ogni lingua presenta, con il passare del tempo, uno sviluppo sorprendente, cosicché da un secolo all'altro si possono constatare, in una lingua, differenze rilevanti. Non possiamo pertanto essere sicuri che, quando leggiamo testi più antichi, li comprendiamo pienamente. Questo vale anche per il lessico. Non siamo sicuri di come, vale a dire con quale significato, venissero allora usate le concrete parole.

Notiamo, così, che, quando confrontiamo il greco antico con il neogreco, riscontriamo moltissimi termini che si conservano, sì, nel neogreco, ma che hanno oggi cambiato senso, non hanno lo stesso significato che avevano in antico. Ciò che è importante, comunque, è il fatto che, nei padri della Chiesa, le *espressioni* o i *termini* sono assai frequentemente veicoli di concetti precisi. In tal modo, per capire correttamente i padri, dobbiamo non solo conoscere le espressioni che essi utilizzano, ossia ciò che hanno detto e insegnato, ma anche i concetti corrispettivi. Quando poi diciamo padri, non intendiamo solo i padri del Nuovo, ma anche dell'Antico Testamento. I padri del Nuovo Testamento si riferiscono ai profeti dell'Antico Testamento come ai «padri dei nostri padri»; per questo festeggiamo la

30. Siamo nell'anno 1983.

*domenica dei santi progenitori*³¹. Lo scopo, dunque, non è di conoscere soltanto le espressioni dei padri, ma anche i concetti che sono contenuti in queste espressioni.

In tutta la tradizione patristica vediamo i padri sottolineare come l'identificazione delle espressioni, cioè dei concetti, su Dio, con lo stesso Dio sia il principio dell'idolatria. E ciò perché Dio non si identifica con nessun concetto umano. La realtà increata di Dio non si esprime propriamente con concetti. È soltanto ricorrendo a un abuso che noi attribuiamo dei nomi a Dio (diciamo, ad esempio, che è bello, buono, misericordioso, ecc.). E ciò perché sappiamo dall'esperienza dei profeti e dei padri, dall'esperienza della loro glorificazione, cioè della loro divinizzazione, che nella divinizzazione *sono aboliti* i concetti relativi a Dio. In tale esperienza si verifica questo fatto: *nessun* concetto creato corrisponde alla realtà increata di Dio. Non vi è assolutamente alcuna identità e nemmeno alcuna somiglianza tra i concetti che abbiamo di Dio o i nomi che gli attribuiamo e la realtà che è Dio stesso.

Per questa ragione, nell'esperienza della divinizzazione si può constatare che Dio non è né Monade né Unità né Trinità. Proprio su tale argomento abbiamo a disposizione dei brani illuminanti di san Dionigi Areopagita, come pure di san Gregorio di Nissa, con i quali concordano tutti i restanti padri della Chiesa, perché hanno un'esperienza simile alla loro.

1.18. La dottrina fondamentale della tradizione patristica

Alcuni pensano che la teologia chiamata *apofatica* sia una filosofia influenzata dai neoplatonici. Non vi è alcun dubbio sul fatto che esiste, nella terminologia, una somiglianza tra i neoplatonici e i padri della Chiesa. Anche i neoplatonici (Plotino, ecc.) hanno una teologia apofatica. Qui però dobbiamo segnalare una differenza essenziale. Elemento caratteristico del neoplatonismo è l'*estasi*, un'esperienza, questa, che a giudizio dei padri della Chiesa è demoniaca. Durante l'estasi la potenza razionale dell'uomo esce dallo spazio e dal tempo, come pure

31. Si celebra nel giorno domenicale che cade tra l'11 e il 17 dicembre. In essa la Chiesa fa memoria dei progenitori del Signore (in imminenza della sua nascita), ossia di tutti gli ascendenti di Gesù (a cominciare da Adamo), "prima della Legge e nella Legge" dell'Antico Testamento (N.d.T.).

dal pensiero legato a una successione, e si unisce (si presume) con l'immutabile. I neoplatonici dicono, cioè, che essa trascende il tempo e le realtà mutevoli. In questo processo il corpo, per essi, è qualcosa di cattivo o di negativo. Il corpo, comunque, non partecipa nei neoplatonici all'esperienza di estasi. La loro teologia apofatica è la sottrazione (*l'aphaíresis*) dal pensiero umano di tutte le imperfezioni proprie del pensiero umano limitato. Ossia: la liberazione dai difetti del pensiero umano è la fonte della teologia apofatica dei neoplatonici. Essi cercano di affrancarsi non dalle realtà create, ma da quelle mutevoli. E ciò perché nel principio neoplatonico, nel loro principio metafisico, non vi sono nozioni come creazione dal nulla ed esistenza increata; non vi è, cioè, distinzione tra creato e increato. Mentre la categoria fondamentale, la dottrina fondamentale della teologia cristiana è la chiara distinzione tra creato e increato, come pure il fatto che tra creato e increato non vi è alcuna somiglianza. Questo è il *dogma fondamentale* non solo della tradizione patristica, ma altresì della tradizione ebraica fino ad oggi.

1.19. L'esperienza della divinizzazione

La teologia scolastica medievale, all'interno della tradizione occidentale, confonde i predicati "creato" e "increato" con i predicati "mutabile" e "immutabile". Nei teologi occidentali avviene una identificazione dei primi predicati con i secondi. La loro teologia è aristotelico-platonica.

Aristotele parla di *motore immobile*. Esistono, dice, all'incirca 49 entità immobili, le quali sono atto puro e, considerate in se stesse, non si muovono, ma provocano il movimento in altri esseri. Muovono, cioè, le altre cose attraverso l'attrazione che esercitano, come la calamita. È l'*entelechia* a realizzare il movimento in ogni spazio esistente. Attraverso di essa ciò che è in potenza diventa in atto. Si pensi, ad esempio, al seme dell'albero, che è *in potenza* albero ma, quando cade a terra e trova condizioni adeguate di sviluppo, germoglia e diventa albero *in atto*. Quando dunque è in potenza albero, non è ancora arrivato alla sua perfezione, perché non si è ancora completato, dentro di esso, il percorso evolutivo dell'entelechia. Il seme conosce la sua perfezione quando diviene albero.

Secondo Aristotele, i motori immobili non hanno in sé questo "in potenza", ma sono, per natura, atto puro. Egli sostiene che

essi sempre sono esistiti ed esisteranno, e che muovono tutto tramite attrazione. Ogni realtà che passa dall'essere in potenza all'essere in atto va verso la sua perfezione e la forza di attrazione che porta a tale perfezione ha come suo principio i motori immobili. Questo insegna Aristotele.

Osserviamo, ora, nei neoplatonici le stesse idee su tali temi, le stesse, cioè, di Aristotele. Platone, da ciò che sappiamo, non si è occupato dell'argomento. Tra i padri della Chiesa prendiamo in considerazione un san Dionigi Areopagita, accusato di essere platonizzante e neoplatonizzante, che ci dice chiaramente che Dio non è solo un motore immobile, ma è anche una entità mossa. Dio, cioè, non solo muove tutte le altre cose, ma lui stesso è mosso, ossia egli possiede dentro di sé anche un elemento passivo. Dionigi scrive queste tesi certamente contro gli aristotelici e i neoplatonici. Ciò è però una evidente dimostrazione del fatto che san Dionigi Areopagita non ha alcuna relazione col neoplatonismo, pur usando il linguaggio neoplatonico.

L'idea, dunque, che Dio non sia solo un motore immobile, ma anche una realtà mossa, che rappresenta un'eresia per i neoplatonici e gli aristotelici, significa che i padri *non fanno filosofia*, dato che vanno oltre il principio di non contraddizione. Per i padri l'espressione che Dio è sì motore immobile ma anche realtà mossa significa che non esistono categorie umane che possiamo attribuire a lui, come pure che, se una tale via viene tentata, cadiamo in contraddizioni logiche. Questa verità su Dio, tuttavia, non proviene dalla filosofia, ma dall'esperienza della divinizzazione. Perché? Perché i padri sanno dalla loro esperienza che i concetti che utilizziamo per Dio sono aboliti quando ci troviamo di fronte a Dio medesimo, ossia a quella realtà che è Dio stesso.

I concetti relativi a Dio, pertanto, di cui noi ci serviamo, sono solo i mezzi per aiutarci a vedere Dio. Allora, quando si vede Dio, la fede e la speranza scompaiono e resta soltanto l'amore. L'apostolo Paolo lo afferma chiaramente (cf *1Cor* 13,13). Ossia: la fede in Dio, assieme a tutti i concetti connessi, come pure la speranza in Dio, assieme a tutti i concetti connessi, sono abolite, quando si vede Dio che è l'Amore. I concetti vengono sostituiti, a quel punto, dalla stessa visione dell'Amato. Allora l'uomo è glorificato, cioè vede Cristo nella gloria, e *partecipa* della gloria di lui. Sperimenta la partecipazione di Dio.

Gli uomini di solito affrontano il loro prossimo sulla base

delle concezioni che già si sono fatti di lui. Al contrario, colui che si trova di fronte a Cristo nell'esperienza della divinizzazione, cioè colui al quale Cristo si rivela con la sua natura teantropica glorificata, non può mantenere nel suo intelletto nessun concetto umano o nessuna opinione precedente che si era eventualmente formato in ordine a Cristo: non esiste, infatti, assolutamente nulla nella creazione materiale o immateriale, nulla di creato, eccezion fatta per il corpo umano di Cristo, che assomigli alla realtà increata della gloria del Cristo glorificato che egli ora incontra faccia a faccia. Semplicemente accoglie Cristo come lo vede. Non può descriverlo né può parlare di lui con oggettività. Poiché non ci sono parole umane in grado di descrivere la realtà increata di Cristo, della natura divina di Cristo. E questo perché non vi è alcuna somiglianza tra creato e increato.

Dovremo qui sottolineare il dato seguente: l'esperienza della divinizzazione nella tradizione cristiana non ha rapporto con alcun tipo di estasi. Non è un'estasi né ha a che vedere con la potenza razionale dell'uomo soltanto, perché nell'esperienza della divinizzazione partecipa *tutto* l'uomo, cioè anche il suo corpo, con tutti i suoi sensi in piena funzione. L'uomo, quando vede Cristo nella gloria, si trova in uno stato di veglia assoluta. Per cui non è solo la mente dell'uomo a vedere, ma anche il suo corpo.

Se leggete il libro di Giobbe, vedrete riportata questa espressione: «La carne di Giobbe ha visto Dio» (cf 42,5). Ossia: anche il corpo di Giobbe partecipava alla visione della gloria di Dio. Si tratta di una tradizione ebraica molto bella. Durante la glorificazione, cioè durante l'esperienza della divinizzazione, l'uomo – il corpo dell'uomo – non perde il contatto con l'ambiente. Ciò tuttavia con il presupposto che egli, in base ad esperienze simili precedenti, si sia abituato a vedere la gloria di Dio. Solo inizialmente, nel corso delle prime esperienze, l'uomo è disorientato e può persino, in via temporanea, essere accecato dallo splendore eccessivo della Luce increata, senza però perdere i suoi sensi intellettivi. Dal punto di vista intellettuale, egli pensa in maniera normale, come ciascuno. I suoi sensi corporei, tuttavia, possono subire un'alterazione, perché il soggetto non è ancora abituato alla Luce increata, ed egli può conoscere una temporanea cecità, come è accaduto all'apostolo Paolo quando ha visto per la prima volta il Cristo glorificato nel suo viaggio verso Damasco. Allora non è stato accecato nel senso che i suoi occhi sarebbero stati compromessi, ma è stato accecato in maniera transitoria dall'ec-

cesso del fulgore della Luce, cioè della gloria di Cristo. Quando poi riacquistò i suoi sensi, Paolo vide di nuovo regolarmente. Non gli accadde, cioè, nessun miracolo per poter ritornare a vedere. Semplicemente, per un certo lasso di tempo, egli non riusciva a vedere in quanto era stato abbagliato.

La Luce increata, quando è vista, è assai più luminosa, in intensità, della luce del sole ed è di una natura differente rispetto a quest'ultima. È la stessa Luce della Trasfigurazione. Ma tale Luce non è nemmeno luce, come noi la intendiamo, come noi conosciamo la luce. Perché? Perché trascende la luce!

Il soggetto che si trova nello stato della glorificazione, quando la visione della Luce arriva, continua a rapportarsi normalmente con le altre persone del proprio ambiente per tutto il tempo in cui l'atto divinizzante (la *theôtikê enérghēia*) continua a operare su di lui. Lo notiamo chiaramente nelle vite dei santi. Osserviamo, cioè, che, quando l'uomo si trova in uno stato che supera la natura, egli continua a relazionarsi con gli altri che sono attorno a lui, con l'unica differenza che non mangia, non beve, non dorme, non va a soddisfare i suoi bisogni naturali nel corso di tale condizione, perché sperimenta una condizione che trascende la natura: lo mantiene in vita solo la grazia dello Spirito Santo. Se questo stato dura, ad esempio, 40 giorni e 40 notti, come è capitato a Mosè sul monte Sinai (cf *Es* 34,28-31), quest'uomo per così tanti giorni e notti non dorme, non prova stanchezza, non mangia, non beve, ecc. È cioè libero dalle passioni irreprensibili (*adiáblēta*), le passioni naturali del corpo. E ciò si verifica perché si produce, allora, una sospensione del funzionamento dell'apparato digerente, come pure del sonno, e l'uomo diventa un angelo terrestre. Per il resto, tuttavia, egli si comporta come gli altri. Cammina, parla, frequenta gli altri, può insegnare, ecc., e al tempo stesso trovarsi nella situazione descritta.

Nella tradizione popolare, soprattutto nei villaggi e certamente in tempi lontani, nel periodo della turcocrazia, in Asia Minore, si conservano descrizioni che vedono il prete del paese vivere una simile condizione durante la divina liturgia. E tuttavia egli continuava a leggere, a cantare, a proclamare le *ekphônēseis*³², a dire le preghiere e a terminare la celebrazione. Perché? Perché, se è vero che nell'esperienza della divinizzazio-

32. Le conclusioni dossologiche di una preghiera o litania, conclusioni pronunciate ad alta voce o cantate dal celebrante (N.d.T.).

ne la preghiera intellettuale, ossia la preghiera incessante del cuore, si arresta, ciò tuttavia non significa che obbligatoriamente si arresti il culto razionale, ossia la preghiera razionale, la preghiera che viene fatta con il cervello, con la mente, dato che questa viene innalzata per l'istruzione degli altri. Naturalmente, il prete medesimo che sperimenta la divinizzazione nel corso della divina liturgia non ha più bisogno, oramai, della preghiera razionale; ne hanno invece bisogno gli altri che seguono la liturgia. Il prete, in tal modo, continua a celebrare la divina liturgia e a portarla al suo termine.

Alcuni teologi *snob* dei giorni nostri, appartenenti all'ambiente universitario, si prendono gioco di queste descrizioni della tradizione popolare, senza sapere che in tali argomenti la tradizione popolare si inserisce nell'alveo delle esperienze dell'illuminazione e della divinizzazione, in ordine alle quali esiste, alle spalle, una intera tradizione patristica che ci spiega teologicamente i fenomeni.

Non possiamo dunque assolutamente identificare i fenomeni di cui stiamo parlando con le estasi dei neoplatonici, nemmeno della scuola del medio platonismo, se teniamo presente quanto afferma il santo e martire Giustino il Filosofo come chiave per interpretare l'insegnamento di quella scuola. Perché c'è l'idea, tra gli storici della filosofia, che il platonismo non sia una religione, ma che esso si sia trasformato in religione con il neoplatonismo, ossia per opera di Plotino e dei suoi discepoli.

Se però leggiamo Giustino martire, nel suo *Dialogo con Trifone*, troviamo che, all'inizio, l'autore descrive come lui stesso sia diventato seguace della filosofia platonica, come abbia trovato un filosofo platonico che si è assunto l'incarico di fargli da maestro e come si aspettasse da un momento all'altro di vedere Dio! Ciò significa che Giustino martire, che è vissuto parecchio tempo prima dell'apparire della filosofia neoplatonica, si occupava di ginnastica spirituale, di esercizi spirituali, e credeva che, grazie ad essi, in brevissimo tempo avrebbe conosciuto un'estasi e avrebbe così contemplato Dio!

Ciò significa, ancora, che il suo maestro non era un semplice filosofo, ma piuttosto una sorta di padre-guida spirituale – oggi potremmo dire un “guru” –, che lo guidava in esperienze religiose che per noi non sono altro che esperienze demoniache. I teologi *esicasti* discutono a lungo su questi temi. Vediamo, così, san Gregorio Palamas condannare le esperienze estatiche dei

neoplatonici come demoniache. Oggi, visto che una simile terminologia – l'aggettivo “demoniache” – non suona bene agli orecchi di alcuni, essa può essere sostituita dagli aggettivi “allucinatorie” o “parapsicologiche”, secondo l'odierno lessico della psichiatria o della parapsicologia, poiché tali esperienze sono effettivamente allucinazioni vissute da quanti ricercano l'estasi. Per i padri della Chiesa, tuttavia, si tratta di fenomeni puramente demoniaci.

1.20. L'*érôs*

Secondo i neoplatonici, non è Dio a provare *érôs* per l'uomo, ma l'uomo per Dio. L'*érôs*, per essi, è una mancanza, perché l'uomo – dicono – sente *érôs* per qualcosa che gli manca. Nella loro concezione, ciò si verifica in tutti gli ambiti, persino nelle relazioni di Dio con l'uomo. Tale deficienza è chiamata *érôs* nell'antica filosofia greca. L'*érôs*, dunque, si addice all'imperfetto. La perfezione equivale, ai loro occhi, alla repressione dell'*érôs*. Solo l'uomo, così, in quanto imperfetto, ha *érôs*, mentre Dio, in quanto perfetto, non ha *érôs*. Dio non può averlo perché è perfetto, è autosufficiente e per questa ragione è, per essi, il motore immobile.

Osservate ora che cosa troviamo nella tradizione ortodossa. Lì dove afferma che Dio è anche una realtà mossa, san Dionigi Areopagita dice pure qualcos'altro. Dice che vi sono alcuni che discutono se l'*érôs* e l'*agápê* siano la stessa cosa. Essi sostengono che i due elementi non si identificano. Una cosa è l'*érôs* e un'altra l'*agápê*. Così – asseriscono – Dio ha *agápê* ma non ha *érôs* per l'uomo, mentre questi ha *érôs*, anche se dovrebbe avere soltanto *agápê*. San Dionigi Areopagita, tuttavia, adducendo la propria esperienza di divinizzazione, arriva a concludere che Dio non ha solo *agápê* ma anche *érôs* per l'uomo. Dice, del pari, che *érôs* e *agápê* per Dio sono la stessa cosa³³. Quale platonico potrebbe sostenere che Dio prova *érôs* per l'uomo? Nessuno.

1.21. La terminologia, le parole e i concetti in teologia

I padri sottolineano il fatto che tutte le parole e tutti i concetti che l'uomo possiede sono creazioni dell'intelligenza umana:

33. Cf. Metropolita Ierotheos (Vlachos), *La persona nella tradizione ortodossa*, p.

non scendono, cioè, dal cielo. Non è Dio medesimo a creare negli uomini né i concetti né le parole. Da questo punto di vista, i padri evidenziano, ponendo a fondamento la propria esperienza della divinizzazione, che ogni lingua umana è un prodotto umano. L'uomo è colui che la creato la lingua con la quale comunica con gli altri esseri simili a sé. Non esiste una lingua divina. Dio, cioè, non ha la sua propria lingua, che avrebbe dato all'uomo, né comunica con l'uomo con una qualche lingua particolare, che egli consegnerebbe a coloro con cui si rapporta. La lingua è frutto delle necessità umane. Essa è stata, cioè, modellata dagli uomini per servire ai rapporti e ai bisogni di comunicazione degli uomini.

La lingua, pertanto, non è ciò che sostengono Dante, parecchi protestanti, così come i teologi franchi del medioevo, né ciò che dicono i musulmani a proposito del Corano (il Corano e la sua lingua sarebbero discesi dal cielo; esisterebbe, anzi, in cielo il Corano increato, ecc.). Su questo tema conosciamo anche l'importante discussione tra san Gregorio di Nissa e gli eunomiani. Questi ultimi credevano nell'esistenza di una lingua divina che Dio avrebbe rivelato ai profeti. A tale lingua – dicevano – appartengono i nomi di Dio riportati dai profeti. Essi asserivano che i nomi di Dio sono l'essenza di lui e che questi nomi, citati dalla Sacra Scrittura, sono veicoli di concetti che corrispondono alla realtà che è Dio. Naturalmente, ciò è al di fuori di ogni verità.

In base a quanto sopra si è detto, non possiamo distinguere tra lingua divina e lingue umane. Non vi è alcuna lingua divina con la quale Dio parla agli uomini. Né vi è un modo per distinguere quali termini siano adatti alla teologia e quali no. Non esiste una chiara distinzione tra terminologia ammissibile e inammissibile. L'unico criterio che può essere usato nella terminologia relativa a Dio è il *criterio della convenienza*. Vale a dire: ci sono nomi che non è conveniente utilizzare nel caso di Dio (Dio è un bricconcello, ad esempio), mentre altri sono convenienti e possono essere adoperati quando parliamo di lui (Dio è Luce, ad esempio).

Entro questa cornice, l'intera gnoseologia patristica, che è

104: «Dio è persona e ama l'uomo. Per questo san Massimo il Confessore, seguendo san Dionigi [l'Areopagita], asserisce: "I teologi a volte chiamano il divino ora *érôs*, o *agápê*, ora amabile (*erastón*) o diletto (*agapêtón*). Perciò, come *érôs* o *agápê*, il divino è soggetto a movimento; come amabile o diletto, muove verso di sé tutte le cose capaci di *érôs* e di *agápê*".».

puramente sperimentale, è qualcosa che, almeno per gli ortodossi, forse anche per gli altri cristiani, risulta assai utile. Si potrebbe anzi dire che essa risulta, altresì, assai moderna. Perché, quando i padri scrivevano ciò che scrivevano non sospettavano che si sarebbe più tardi sviluppata una tradizione franca, che avrebbe riconosciuto in Agostino il suo plasmatore. I padri dell'oriente, infatti, non conoscevano Agostino. Ma anche coloro che di lui sapevano qualcosa, non gli hanno dato molta importanza, almeno nei primi anni. Non lo avevano letto e nemmeno immaginavano che sarebbe sorta un'intera tradizione occidentale tra goti, franchi, longobardi, normanni, ecc., che avrebbe avuto come sua guida esclusiva in teologia Agostino, il quale, disgraziatamente, aveva abbracciato la gnoseologia platonica, neoplatonica e aristotelica. Il che significa che la gnoseologia di Agostino, cioè il metodo della teognosia che egli applicava, era totalmente differente da quello dei padri della Chiesa, essendo puramente aristotelico-platonico.

Ciò che distingue la teologia di Agostino dalla restante teologia dei padri è il fatto che egli accoglie nella sua teologia l'essenza del platonismo, che sono gli *archetipi* di Platone. Il fatto, cioè, che tutte le cose presenti nel mondo sarebbero copie di qualche archetipo. Naturalmente, ciò è qualcosa che i padri respingono. Non solo: esiste una scomunica dal corpo della Chiesa per quanti accettano gli archetipi di Platone, perché questa loro accettazione è una forma di idolatria³⁴. Oggi non so se vi sia una persona seria che faccia proprio un insegnamento di tale natura.

In base a quanto detto, si può osservare che, per gli ortodossi, non vi è una distinzione tra secolare e religioso nell'ambito della terminologia. Non esistono, cioè, parole secolari e parole religiose, ma solo parole secolari, che sono utilizzate, purché convenienti, nei concetti riguardanti Dio.

Notiamo, così, che Dio – Jahvé – nell'Antico Testamento è descritto come roccia. Ma è davvero Dio una roccia? Nello spirito della filosofia platonica, bisognerebbe usare soltanto espressioni concettuali³⁵, quali intelletto, ragione, mente, ipo-

34. «Per quanti, assieme ad altre invenzioni mitologiche, di loro iniziativa ricreano anche la creazione nostra e accettano come vere le idee platoniche...: anatema!» (*Synodikón dell'ortodossia*) [per una traduzione completa in una lingua europea, cf «La Lumière du Thabor. Revue internationale de Théologie orthodoxe», 41-42, décembre 1994, pp. 49-90 (N.d.T.)].

stasi, essenza, trinità, unità, ecc. La Sacra Scrittura si serve di termini come monte, rupe, pietra, acqua, fiume, cielo, sole, ecc. Se esaminiamo, cioè, l'Antico Testamento, vediamo che vengono attribuiti molti nomi a Dio che non sono tratti dalla figura, dalla natura dell'uomo, ma dalla creazione irrazionale. L'azione di Dio viene descritta nei termini di nube, fuoco, luce, ecc.

Alla tradizione ebraica anteriore ai profeti, ma anche ai profeti, era noto che Dio non ha un'immagine nella creazione materiale. L'uomo non può costruirsi un'immagine di Dio. Nell'Antico Testamento è proibita qualsiasi raffigurazione di lui. Nell'Antico Testamento gli ebrei non avevano immagini.

L'unica *immagine identica* (*aparállaktos*) di Dio è il Verbo di Dio che si è fatto uomo, cioè il Cristo. Dio, se si eccettua lui – se si eccettua il Cristo –, non ha altre immagini. L'uomo comune non è immagine di Dio. Solo il Dio-uomo Gesù Cristo è immagine di Dio. Nulla, eccezion fatta per Cristo (secondo la sua natura umana), è immagine di Dio nel mondo creato³⁶.

Per questa ragione dunque, perché, cioè, Dio non ha alcuna realtà a lui somigliante all'interno del mondo creato e perché non esistono, all'interno del mondo creato, concetti che possano esprimere lui e identificarsi con lui, siamo liberi di prendere qualsivoglia nome e qualsivoglia concetto, e di attribuirli a Dio, ma in modo *apofatico*, negativo. Ossia: da un lato, attribuiamo un nome a Dio e, dall'altro, glielo togliamo. Diciamo, ad esempio, che Dio è Luce. Al tempo stesso, tuttavia, operiamo anche la sottrazione (*l'aphaíresis*) dicendo che Dio è altresì tenebra (oscurità). Affermiamo ciò non perché Dio non sia Luce, ma perché egli trascende la luce. Dio non è privazione, ma superamento. Ciò, tuttavia, sarà meglio chiarito più in là.

Qui siamo in presenza di una differenza essenziale tra la teologia apofatica dei padri della Chiesa e quella dei teologi scolastici del medioevo occidentale, che è ancora presente nei loro manuali. Se esaminiamo i manuali di dogmatica dei teologi romanocattolici, osserviamo il seguente paradosso: essi sostengono che c'è una via che ci permette di attribuire dei nomi a Dio e ce n'è, del pari, un'altra, quella negativa, nella quale priviamo Dio di questi nomi, non per non attribuirglieli ma per purifi-

35. Cioè termini con un contenuto spirituale (non materiale) in riferimento a Dio.

36. Adamo è stato creato a immagine di Cristo. L'uomo, per essere precisi, non è immagine di Dio, ma è immagine di Cristo.

carli da tutte le loro imperfezioni.

Nulla di simile, tuttavia, riscontriamo nei padri della Chiesa, nei quali il metodo di attribuzione di nomi a Dio è semplice. Essi, cioè, danno nomi e tolgono nomi. Vale a dire: si servono di antitesi. Questa regola sovverte l'intera filosofia aristotelica. Poiché i padri aboliscono la legge di non contraddizione di Aristotele³⁷, quando parlano di Dio e gli attribuiscono qualità antitetiche.

Ciò significa che i padri non accettano le regole della logica allorché si occupano di questioni teologiche, cioè di questioni che riguardano Dio. Perché? Perché le regole della logica valgono, per quanto possano valere, solo per le creature di Dio. Per Dio non valgono regole della logica o della filosofia. Nessun sistema filosofico può essere a lui applicato, come pure nessun sistema logico. Quanti ritengono di poter procedere con la matematica pura nei confronti di Dio sono assolutamente ingenui agli occhi dei padri. Semplicissimamente perché non vi è alcuna somiglianza tra creato e increato. Ciò che vale per le realtà create non vale per la realtà increata che è Dio. Non esistono, infatti, regole delle creature che possano essere applicate all'increato.

Tutto ciò che i padri affermano in ordine a Dio non proviene da una riflessione filosofica. Essi, cioè, non siedono nei loro uffici per fare teologia, al modo scolastico. I padri della Chiesa vietano a se stessi ogni investigazione speculativa quando devono teologare. Per questo l'unico modo sensato di studiare la Sacra Scrittura non è la speculazione (cercare, cioè, con la facoltà razionale e l'astrazione di comprenderla) ma la preghiera. Quale preghiera, tuttavia? La preghiera intellettuale. Perché, quando viene lo Spirito Santo e visita l'uomo e prega nel cuore dell'uomo, quest'ultimo è illuminato e diventa capace di comprendere rettamente i concetti dell'Antico e del Nuovo Testamento, e di essere condotto, da illuminato qual è, fino alla divinizzazione.

E allorché è giunto alla divinizzazione, conosce dall'esperienza stessa della divinizzazione cosa significano precisamente le parole e i concetti che incontra nella Sacra Scrittura. Abbiamo qui una chiave ermeneutica: le parole e i concetti che

37. Una legge della logica di Aristotele, secondo la quale una cosa non può essere al tempo stesso il suo contrario. Una cosa, cioè, non può essere contemporaneamente nera e bianca. O è nera o è bianca. Non può essere di entrambi i colori.

vengono utilizzati nella Bibbia dai divinizzati che l'hanno scritta, come pure le parole e i concetti che vengono utilizzati nelle opere dei padri della Chiesa e dei santi, sono *divinamente ispirati* nel senso che tutte queste persone hanno l'esperienza o dell'illuminazione o della divinizzazione e sulla base di detta esperienza hanno scritto ciò che hanno scritto. Ossia: poiché esse hanno questa esperienza, ciò che hanno scritto è divinamente ispirato.

1.22. I due generi di rivelazione

Vi sono due tipologie di rivelazione. Vi è la rivelazione che è la *preghiera intellettuale* (la *noerà euchê*) e vi è la rivelazione che è la *divinizzazione* (la *théôsis*). Certamente è questa seconda rivelazione – ossia la glorificazione e la divinizzazione – ad essere la chiave fondamentale che ci consente di comprendere pienamente quella rivelazione che è l'illuminazione. Qui siamo di fronte a una concezione di rivelazione e di ispirazione divina che è puramente sperimentale e nient'altro.

Nell'esperienza della illuminazione, tuttavia, Dio non rivela dei termini o una qualche nuova terminologia. Perché? Perché, quando viene lo Spirito Santo e prega nel cuore dell'uomo, non prega con nuove parole che porta con sé, ma prega, nell'uomo, con parole conosciute, tratte dall'esperienza umana. La stessa preghiera con cui l'uomo prega servendosi della propria facoltà razionale è usata anche dallo Spirito Santo: quella stessa preghiera diventa ora preghiera del cuore! Il monaco dice, cioè, con il suo cervello: «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me!». Quando lo Spirito Santo visita il suo cuore, quella medesima frase diventerà la preghiera del suo cuore. Ormai sarà il suo cuore a pregare con quell'espressione e non il cervello. In tal modo, quando lo Spirito di Dio prega in una persona, prega con le stesse parole che essa usava in precedenza. Esiste, dunque, questa tradizione della preghiera del cuore (dell'*euchê*), che viene fatta sia con un salmo (*psalmós*) sia con parole improvvisate di preghiera (*proseuchê*). Allora questo medesimo salmo o le parole della preghiera diventano la preghiera del cuore dell'uomo.

Nell'esperienza dell'*illuminazione*, pertanto, non vi è alcuna rivelazione di qualche nuova parola o terminologia. Non possiamo asserire, cioè, che nei padri è venuto lo Spirito Santo e ha

rivelato la terminologia “unica essenza e tre ipostasi”, “consustanzialità”, ecc.. Questa non è rivelazione, ma è una terminologia teologica che i padri hanno usato per affrontare gli eretici. Non è una rivelazione da parte di Dio, dato che la stessa illuminazione non è una rivelazione da parte sua. Semplicemente nello stato di illuminazione avviene una combinazione delle espressioni e dei concetti che già sono noti all'uomo e che provengono dalla tradizione della pietà (da quanto cioè egli conosce della sua fede), espressioni e concetti sia dell'Antico Testamento sia del Nuovo Testamento. Vengono inoltre utilizzati nomi tratti dall'esperienza comune, in modo che tutti li capiscano.

Nella *divinizzazione*, però, tutte le espressioni e tutti i concetti vengono aboliti, allorché è Dio stesso a rivelarsi. Secondo i padri della Chiesa, quando l'uomo si mette a teologare³⁸, lo fa sulla base dell'esperienza che ha accumulato, sulla base della testimonianza congiunta dello Spirito Santo che ha in sé, come pure sulla base dell'esperienza dei divinizzati depositata nella tradizione della Chiesa. In tale sua teologia, poiché egli si trova nello stato di illuminazione, usa come guide i divinizzati, cioè le espressioni e i concetti che hanno usato e hanno tramandato alla Chiesa i divinizzati del passato e i divinizzati ancora vivi.

Qui abbiamo la *chiave fondamentale* della tradizione patristica: chi teologa si trova nello stato di illuminazione e fa teologia sulla base dell'esperienza documentata dei divinizzati (Antico e Nuovo Testamento e testi dei padri della Chiesa). Egli prega, ugualmente, sulla base della loro documentata esperienza. Si spiega, così, perché la preghiera più importante della Chiesa siano i Salmi di Davide. Essi sono il fondamento della vita liturgica della Chiesa ortodossa. Dopo vengono i cantici

38. All'uomo è vietato teologare se non si trova almeno nello stato di illuminazione. Questa tesi patristica viene benissimo espressa da san Gregorio il Teologo nel noto passo della sua *Orazione 27 (Discussione previa contro gli eunomiani)*: «Non a tutti, miei cari, compete parlare di Dio, non a tutti: non si tratta di una capacità che si acquista a basso prezzo né che appartiene a quanti procedono senza staccarsi dalla terra. Voglio aggiungere che non si può fare sempre, né davanti a tutti, né riguardo a ogni argomento, ma c'è un tempo opportuno, un uditorio opportuno e ci sono argomenti opportuni. Non compete a tutti, ma a quelli che si sono esercitati e hanno fatto progressi nella contemplazione, e che prima di tutto hanno purificato anima e corpo, o, più esattamente, li purificano» (cf Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2000, p. 647).