

Le Belle Lettere 93

Il Credo

Vladimir N. Lossky
Pierre L'Huillier

Il Credo

Commento al simbolo liturgico della fede

Premessa, traduzione dal francese e note
a cura di Alessia Brombin

Asterios Editore
Trieste, 2025

Titolo originale:
Notes sur le «credo» de la messe,
in *Contacts*, XIV, 38-39 (1962), pp. 84-134.

© Asterios Abiblio Editore
asterios.editore@asterios.it | www.asterios.it

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

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI AGOSTO 2025
DA PRINTBEE - NOVENTA PADOVANA.

ISBN: 9788893132909

INDICE

PREMESSA ALL'EDIZIONE ITALIANA, 9

1. Sintesi dei profili degli autori, 10

2. Note introduttive al testo, 17

3. Struttura, 19

4. Funzionalità delle citazioni bibliche, 25

5. L'impiego dei Padri della Chiesa, 27

6. Il simbolo nella liturgia: funzione e significato teologico.

Alcune suggestioni, 29

INTRODUZIONE, 39

IL SIMBOLO NICENO-COSTANTINOPOLITANO DELLA FEDE, 43

ARTICOLO 1, 47

ARTICOLO 2, 53

ARTICOLO 3, 61

ARTICOLO 4, 69

ARTICOLO 5, 75

ARTICOLO 6, 81

ARTICOLO 7, 87

ARTICOLO 8, 93

ARTICOLO 9, 103

ARTICOLO 10, 111

ARTICOLI 11 e 12, 119

Testi di teologia nel catalogo di Asterios, 125

PREMESSA ALL'EDIZIONE ITALIANA

Nell'anno in cui l'ecumene cristiana celebra i 1700 anni dal Concilio di Nicea – l'assemblea in cui gli antichi Padri gettarono le basi per definire la fede trinitaria – ho ritenuto significativo proporre ai lettori un testo che ci avvicinasse alla nostra tradizione vivente. Si tratta di un breve, ma eccezionalmente denso, commento al simbolo, incastonato in un quadro finemente liturgico, nato dalla collaborazione feconda tra due figure eminenti dell'Ortodossia del Novecento: Vladimir Lossky e Pierre L'Huillier.

Vladimir Lossky, la cui *Teologia mistica della Chiesa d'oriente* (1944) ha fatto riscoprire a generazioni di occidentali la profondità della teologia orientale, e Pierre L'Huillier, arcivescovo della Chiesa ortodossa in America, hanno abbozzato in questa sintesi non una semplice esegesi, ma una vera e propria mistagogia del credo niceno-costantinopolitano in chiave orante. Nella loro lettura, le più antiche formule conciliari, lungi dall'essere reliquie teologiche, si fanno espressioni di un'autentica esperienza di fede che riaffiora sottotraccia nella Chiesa d'oggi; proprio queste sono in grado di collegare il IV secolo e la contemporaneità custodendo la memoria viva.

1. Sintesi dei profili degli autori

Vladimir Nikolaevič Lossky (in russo: Владимир Николаевич Лосский)¹ è conosciuto come uno tra i maggiori filosofi e teologi ortodossi russi della diaspora. Nato a Göttingen nel 1903, figlio del filosofo Nikolaj Onufrievic Lossky, trascorre la sua infanzia a San Pietroburgo, dove porta a termine i suoi studi primari e secondari. Tra il 1920 e il 1922, nel periodo in cui si affrontavano le conseguenze della rivoluzione bolscevica, frequenta l'università², dove ha modo di approcciarsi per la prima volta alla storia e al pensiero medievale.

Vittima del regime, nel 1922 è espulso assieme al padre dalla Russia. Dopo un fugace soggiorno a Praga, si stabilisce definitivamente a Parigi (1924) e prosegue i suoi studi alla Sorbona; qui approfondisce i propri interessi circa il pensiero medievale occidentale sotto la guida di Ferdinand Lot ed Étienne Gilson, filosofo e storico della filosofia d'ispirazione cattolica³. Sono gli anni in cui avviò le ricerche sulla dottrina mistica del domenicano Meister Eckhart, stabilendo che essa avrebbe costituito l'oggetto della sua tesi di dottorato. Si dedi-

¹ Cf. B. Schultze, «Lossky (Vladimir Nikolaevic)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX, Paris 1976, coll. 1018-1019.

² «È ancora a Pietroburgo che Vladimir conduce i suoi primi studi universitari, negli anni 1920-1922, in piena rivoluzione bolscevica» (B. Petrà, *Introduzione. Vladimir Lossky (1903-1958) «teologo della Chiesa» e «coscienza cattolica»*, in V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 2016, p. 6).

³ «Il suo interesse si rivolgeva al Medioevo francese, il che spiega come a Parigi sia diventato allievo e amico del grande medievalista Ferdinand Lot (1866-1952), professore alla Sorbona e marito "agnostico" di una ben nota teologa russa, Myrrha Lot-Borodine (1882-1957)» (N. Lossky, *Vladimir Nikolaevic Lossky (1903-1958)*, in *Credere oggi*, XXIV, 140 (2/2004), p. 54).

ca soprattutto allo studio dell'incontro fra la tradizione cristiana d'oriente e la cultura medievale occidentale⁴.

Nel 1945 inizia la carriera di docente universitario all'École des Hautes Études con un corso dal titolo: «Visione di Dio nella teologia bizantina». Per i suoi contributi alla teologia orientale, sarà menzionato a pieno titolo, assieme a Florovsky, nel numero di quella corrente denominata neo-palamismo. In seguito, insegnerà teologia dogmatica e storia della Chiesa all'Istituto Teologico Saint-Denys di Parigi (alla cui fondazione contribuì personalmente e di cui fu anche decano); successivamente passerà ai corsi teologici organizzati dall'esarcato russo in Europa occidentale⁵. Parallelamente partecipa a numerosi incontri con anglicani e cattolici, concentrandosi sulla questione del cosiddetto *Filioque*. Nel 1956, su invito del patriarca di Mosca Alessio, si reca in URSS, dove visita Mosca, Leningrado e Kiev; in quell'occasione prende coscienza della situazione in cui versava l'Ortodossia russa nella realtà sovietica⁶.

⁴ Cf. A. Louth, *Apophatic theology and deification: Myrrha Lot-Borodine and Vladimir Lossky*, in *Modern Orthodox Thinkers From the Philokalia to the Present*, SPCK, London 2015, p. 97.

⁵ «Tutta l'opera teologica di Vladimir Lossky fu scritta in francese, su richiesta dei suoi amici cattolici, anglicani e protestanti, dunque in un contesto di dialogo ecumenico. Similmente, il suo insegnamento (in dogmatica e storia della Chiesa), dapprima presso l'Istituto Saint-Denys, fino al 1953 (quando p. Eugraphé Kovalevsky [1905-1970] rompe con la Chiesa di Russia), nel quadro, poi, dei corsi pastorali dell'esarcato del patriarcato di Mosca, fu sempre svolto in francese», nello spirito di una testimonianza di un'Ortodossia universale, non legata a una sola cultura (N. Lossky, *Vladimir Nikolaevic Lossky (1903-1958)*, p. 55).

⁶ Per approfondimenti, si confrontino le note biografiche contenute nei volumi: O. Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Labor et Fides, Genève 1985; V.N. Lossky, *La vie spirituelle: écrits théologiques*, Cerf, Paris 1987.

Tra i suoi testi, scritti in francese, troviamo: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), la sua opera di riferimento, ritenuta, a giusto titolo, un classico del pensiero teologico; *Vision de Dieu* (1962), in cui analizza e rivaluta la componente mistica della teologia cristiana orientale.

Nel 1952, dopo essersi occupato di teologia delle icone, pubblica in tedesco a due mani, con Leonid Ouspensky, *Der Sinn der Ikonen*.

Alla teologia negativa in occidente è invece dedicato il volume: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (1960), che rappresenta la sua tesi di dottorato mai discussa a causa della morte prematura.

Un'opera celebre fu certamente *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (1967), una raccolta di studi sul tema antropologico che compilò poco prima della sua dipartita, avvenuta il 7 febbraio 1958. In essa riesamina, sotto molteplici punti di vista, alcuni concetti della tradizione ortodossa, ad esempio i concetti di verità, di tradizione, nonché il significato di conciliarità, di cattolicità della Chiesa e la nozione di persona; abbozza, inoltre, una ridefinizione della teologia della luce secondo Gregorio Palamas, tentando, infine, di chiarire l'azione dello Spirito Santo nell'ecclesiologia.

Nel 2012 è uscito il volume *Théologie dogmatique*, che raccoglie le lezioni di teologia dogmatica già apparse, negli anni 1964-1965, nel periodico *Messenger de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, lezioni a cui sono state aggiunte quelle, mai editate, tenute negli anni universitari che vanno dal 1954-1955 al 1957-1958.

In italiano sono state tradotte le seguenti opere: *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart* (2015); *La teologia mistica della Chiesa d'oriente. La visione di Dio* (1967, 2013); con Ouspensky, *Il senso delle icone* (2007); *A immagine e somiglianza di Dio* (1999, 2016); con Nicolas Arseniev, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX* (1997); *Conoscere Dio* (1996), una traduzione di alcune lezioni di teologia dogmatica pubblicate, a suo tempo, in *Messenger de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*.

Paul L'Huillier è una figura emblematica dell'Ortodossia del Novecento, caratterizzata da una costante tensione tra la fedeltà alla tradizione e la necessità di adattamento culturale. Nato a Parigi il 3 dicembre 1926, L'Huillier visse la sua formazione intellettuale nell'ambiente cosmopolita della capitale del dopoguerra, dove le comunità ortodosse russe emigrate avevano creato centri di studio e riflessione teologica di notevole caratura intellettuale.

Nel 1945, mentre era studente all'Istituto Saint-Denys, Paul abbracciò la fede ortodossa. L'influenza di Vladimir Lossky ebbe un ruolo decisivo; quest'ultimo aveva sviluppato un approccio alla teologia mistica che sapeva conciliare l'eredità patristica con le esigenze dell'intelligenza occidentale, offrendo a giovani come L'Huillier un modello per la sintesi personale tra la tradizione orientale e la cultura europea.

Il 30 agosto 1954, a Parigi, Paul L'Huillier fu tonsurato monaco dall'arcivescovo Boris (Vik), esarca dell'Europa occidentale del patriarcato di Mosca. Gli fu dato il nome monasti-

co Pierre. Il 4 settembre dello stesso anno, presso la cattedrale della Santa Risurrezione a Berlino, in Germania, il monaco Pierre fu ordinato diacono, e il giorno dopo presbitero, sempre dall'arcivescovo Boris. Questi, che aveva maturato una significativa esperienza nel governo delle comunità ortodosse in diaspora, rilevava la necessità di adattamenti liturgici e pastorali che non compromettessero l'identità confessionale. L'Huillier apprese dal suo mentore una metodologia pastorale collaudata che avrebbe tesaurizzato nel corso del suo ministero, ossia la trasposizione sistematica di elementi dottrinali e rituali della tradizione orientale in categorie concettuali accessibili alla cultura occidentale.

La sua attività pastorale iniziò negli anni sessanta in concomitanza con il concilio Vaticano II, che aveva avvertito l'urgenza di aggiornare la liturgia e la pastorale della Chiesa cattolica. L'Huillier sviluppò una singolare strategia di rinnovamento ortodosso, introducendo l'uso del francese nella liturgia e aprendo spazi di dialogo con gli ambienti intellettuali parigini. Questa scelta rappresentava una posizione teologica ben precisa, nella quale l'Ortodossia non doveva rimanere confinata all'interno di comunità etniche, ma era sollecitata a radicarsi nelle culture locali mantenendo la propria specificità dottrinale.

Elevato all'episcopato nel 1968 (con il titolo di Korsun-Chersoneso), nel 1979, su invito del metropolita Theodosius (Lazor), si trasferì negli Stati Uniti (lì divenne ausiliare del metropolita, con il titolo di vescovo di Brooklyn). In America affrontò sfide pastorali diverse ma del tutto analoghe. L'Ortodossia americana si presentava frammentata in numerose giurisdizioni, spesso in competizione tra loro per questioni di prestigio e di

controllo territoriale. Brooklyn, dove operò, era caratterizzata da una forte presenza di immigrati ortodossi di diverse nazionalità, ciascuno legato alla rispettiva tradizione liturgica.

Nel 1981, L'Huillier fu nominato vescovo di New York e New Jersey (nel 1990 con il titolo di arcivescovo). Anche in questo frangente affronta questioni concernenti l'unità dell'Ortodossia: il suo approccio si basa sulla convinzione che la frammentazione giurisdizionale sia un ostacolo alla missione evangelizzatrice dell'Ortodossia in occidente. Pur incontrando significative resistenze, avvia una serie di iniziative con l'obiettivo di coordinare le comunità.

Per quanto concerne l'attività accademica, focalizzata sulla storia del diritto canonico e dell'ecclesiologia, essa è condensata nel saggio *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (1996), in cui l'autore analizza i primi quattro concili ecumenici, mirando a far emergere le implicazioni ecclesiologiche delle decisioni conciliari. Ricordiamo che egli insegnò diritto canonico per oltre tre decenni al St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary di New York. Il commento al credo, di questa edizione italiana, costituisce lo studio preliminare al testo più maturo.

Una proposta dell'Arcivescovo, relativa all'adozione del calendario pasquale occidentale, generò delle controversie negli ambienti ortodossi; per questo egli ricevette aspre critiche dal teologo John Erickson, il quale sosteneva che il cambiamento avrebbe compromesso il legame canonico tra la pasqua cristiana e quella ebraica, stabilito proprio dal concilio di Nicea. L'Huillier replicò che la rigida osservanza del calcolo tradizionale avrebbe generato delle criticità a livello pastora-

le nella società in cui operava, compromettendo la credibilità dell'Ortodossia agli occhi della cultura occidentale. I suoi sostenitori in questa controversia avevano intravisto l'urgenza di un realismo adeguato all'inserimento dell'Ortodossia nel contesto occidentale, mentre i suoi detrattori lo accusarono di voler operare un compromesso tendente ad assumere le istanze della modernità secolare.

L'incarico al St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary durò fino al 2007, anno della sua morte. La sua metodologia di ricerca coniugava l'analisi storica alla prassi pastorale, dimostrando come le questioni canoniche siano legate alla vita della comunità. L'Huillier si addormentò nel Signore a Bronxville il 19 novembre. Le esequie furono celebrate nella cattedrale della Holy Virgin Protection a Manhattan (New York); vi parteciparono numerosi vescovi, studenti e fedeli delle comunità che aveva diretto, a testimonianza dell'impatto che aveva avuto il suo ministero sulla formazione dell'Ortodossia americana contemporanea. Dopo le esequie, i suoi resti furono sepolti nel monastero di San Tikhon in Pennsylvania.

L'Huillier – è importante annottarlo – aveva partecipato attivamente al dialogo ecumenico, offrendo contributi significativi in merito all'esercizio della sinodalità, ponendosi in dialogo con i teologi cattolici. Sebbene questo versante della sua attività sia poco conosciuto, il suo ruolo fu significativo. L'impegno ecumenico rivela la sua convinzione che l'Ortodossia sia chiamata a contribuire al rinnovamento del cristianesimo occidentale, offrendo la ricchezza della propria tradizione teologica e spirituale.

Possiamo affermare che il lascito di L'Huillier, nella storia dell'Ortodossia occidentale, si sintetizza nella capacità di ripensare l'identità ortodossa in termini dinamici piuttosto che statici. La sua opera pastorale e intellettuale dimostra come sia possibile mantenere la fedeltà alla tradizione sviluppando strategie di inculturazione che la rendono accessibile e significativa per i fedeli di cultura occidentale.

2. Note introduttive al testo

Quest'anno – lo si è ricordato all'inizio – ricorrono i 1700 anni dalla convocazione del primo concilio ecumenico a Nicea in Bitinia (325). Si avverte dunque l'urgenza di sintetizzare e sistematizzare quanto recepito dalla lezione dei Padri. La distanza che ci separa da questo concilio non ci autorizza a cristallizzare il passato con intento meramente conservativo: il credo, suo frutto maturo, non è un reperto museale, ma vuole essere una presenza dinamica anche nella storia contemporanea. Il testo di Lossky e L'Huillier è in grado di risignificarne, per il nostro tempo, il contenuto.

Vale la pena notare che il concilio giunse a ratificare solennemente una dottrina, la quale, come esperienza consolidata, lo precedeva. I Padri conciliari, e in particolare Atanasio il Grande, dovettero confrontarsi con le posizioni di Ario, che faceva del Figlio una realtà creata. Per formulare la verità dogmatica della Chiesa, essi usarono un termine che proveniva dalla filosofia, ricontestualizzandolo: si tratta di *homooúsios* (ὁμοούσιος), scelto per indicare che il Figlio è

della medesima sostanza del Padre. La sua recezione non fu semplice, poiché, in primo luogo, il termine affonda le sue radici nella filosofia neoplatonica, soprattutto in Plotino, ma è presente anche in Sabellio, Origene e Paolo di Samosata. Serpeggiava, di conseguenza, un diffuso sospetto riguardo al suo impiego. In secondo luogo, il termine non faceva parte del lessico biblico, ma fu adottato per questa precipua funzione. Con la sua introduzione si è operata un'apertura da parte della Chiesa verso un altro ambiente culturale coevo. I Padri non avevano alcun timore di innovare: il nuovo linguaggio si mostrava, in un'adesione piena allo Spirito, capace di essere fedele al dato rivelato.

Le formule e i termini furono presi a prestito dalla cultura greca pagana, ma rivestiti di dignità teologica e messi a servizio della teologia cristiana, e in particolare dell'antropologia. Infatti, l'affermazione dogmatica della divinità del Figlio implica la piena salvaguardia della salvezza dell'uomo. Un compito, questo, che si ripresenta in ogni epoca: i credenti sono sempre chiamati a ripensare il Mistero, ad esprimerne l'attualità anche per gli uomini del proprio tempo. È ciò che hanno fatto anche gli autori di questo commento. I quali, in particolare, hanno voluto interpretare il credo nel contesto della liturgia, perché il dogma interpella l'umanità proprio nella sua essenza più autentica: quella orante.

Il testo del commento, di cui presentiamo la traduzione in italiano, è composito. Sono rilevabili due mani: quella di Vladimir Lossky, a cui sono affidati l'introduzione e il commento al primo articolo del simbolo di fede (l'ultimo contributo pubblicato da questo teologo sul tema), e quella dell'arcivescovo

Pierre L'Huillier, il quale, dopo la morte di Lossky, ne raccolse l'eredità completandone il commento e tentando di far convergere le prospettive.

Il commento unisce la profondità teologica di Lossky con l'analisi puntuale di un canonista qual era L'Huillier; fu pubblicato sotto forma di articolo nella rivista *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie*, con il titolo *Notes sur le «credo» de la messe*⁷. La rivista *Contacts*, che ci permette di tradurre il testo, venne fondata nel 1949 per rinsaldare i legami tra gli ortodossi presenti in Francia in un'ottica di testimonianza «viva» dell'Ortodossia in occidente. Il suo obiettivo precipuo è tutt'ora quello di approfondire i testi della spiritualità orientale, pubblicando articoli di teologia, liturgia, storia della Chiesa. Propone inoltre contributi informativi aperti alla contemporaneità e promuove la riflessione sulla Sacra Scrittura alla luce dei commenti patristici, in dialogo con il pensiero teologico degli ultimi secoli e di quello attuale. La rivista vuole essere un luogo d'incontro dove le voci della Chiesa ortodossa si intrecciano, senza dimenticare le radici; essa cerca di avvicinare i fedeli invitandoli a riconoscersi in una storia più grande, a coltivare l'ascolto reciproco nell'ecumene cristiana.

3. Struttura

Pur costituendo un buon punto di riferimento per la teologia ortodossa, finora la diffusione di questo commento è rimasta

⁷ V.N. Lossky - P. L'Huillier, *Notes sur le «credo» de la messe*, in *Contacts*, XIV, 38-39 (1962), pp. 84-134.

contenuta. La presente traduzione intende ampliare la sua recezione conferendo a esso una rinnovata visibilità.

La struttura è lineare: segue la proclamazione dei dodici articoli (gli ultimi due sono trattati insieme). Il commento ruota attorno a tre assi dogmatici, evidenziati dal testo: la Santa Trinità, l'economia salvifica del Verbo incarnato e la Chiesa-escatologia.

Il primo articolo del simbolo proclama la fede in un solo Dio, non un principio impersonale né una monade astratta, ma una persona «vivente»: il Padre, che ha liberamente tratto dal nulla ogni creatura, visibile e invisibile, mediante il Figlio e nello Spirito. L'atto creatore, assolutamente gratuito, non scaturisce da alcuna necessità intrinseca, ma riflette la filantropia, la sapienza e l'amore di Dio. Questi conferisce al cosmo un senso trascendente. L'espressione «creatore del cielo e della terra» comprende l'intera realtà creata, tanto spirituale quanto materiale; è usata per indicare che l'universo è sostenuto dalla potenza vivificante del suo creatore.

L'altro tema dogmatico – l'economia salvifica del Verbo incarnato – è sviluppato negli articoli dal 3 al 7. L'economia è considerata come un'opera unitaria che si dipana in cinque momenti teologicamente connessi.

- L'incarnazione «è l'“evento” per eccellenza nella storia della salvezza: non è un fatto da annoverare accanto ad altri; è l'avvenimento che ha radicalmente mutato la storia, poiché, con l'incarnazione del Verbo, i rapporti tra Dio e l'uomo sono stati totalmente trasformati» (*infra*, art. 3). Tale evento segna una svolta decisiva nello sviluppo storico, stabilendo una divisione tra ciò che precede e ciò che segue. Sant'Ireneo di Lione

definisce questa nuova epoca come *novissima tempora*, ricordando che «per noi uomini e per la nostra salvezza» il Verbo «si è incarnato per opera dello Spirito Santo e della vergine Maria» (cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38) senza mutare la sua natura divina.

- La passione e la morte rivelano la gloria del sacrificio perfetto, come è precisato nel commento: «La morte sulla croce non può essere separata dalla risurrezione, ma occorre guardarsi da un'interpretazione erronea che nasconderebbe l'aspetto glorioso, proprio della passione stessa» (*infra*, art. 4). Cristo, consegnandosi volontariamente alla morte «sotto Ponzio Pilato», ne ha spezzato le catene, poiché «la morte non fu in grado di vincere il Dìouomo» (*infra*, art. 4).

- Sulla risurrezione si fonda il cristianesimo, secondo le parole di Paolo: «Se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede» (1Cor 15,14). Essa rappresenta la vittoria definitiva sulla morte e il «principio operante» (*infra*, art. 5) della risurrezione universale. È avvenuta «il terzo giorno secondo le Scritture», manifestando il compimento delle profezie e inaugurando il tempo della gioia pasquale che caratterizza, altresì, tutta la liturgia.

- L'ascensione costituisce «il coronamento del sacrificio di Cristo» (*infra*, art. 6), poiché «l'Agnello immolato si presenta davanti al Padre, manifestando nella sua persona divino-umana l'unione ristabilita tra Dio e l'uomo». Non è una «disincarnazione» (*infra*, art. 6), ma fonda la realtà del corpo mistico della Chiesa, consentendo ai fedeli di diventare «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4).

- La seconda venuta è «assolutamente centrale per l'intera dottrina cristiana» (*infra*, art. 7), dato che «ogni tentativo

di “de-escatologizzare” il cristianesimo, cioè di sopprimere o sminuire quest’articolo di fede» – sostiene L’Huillier – «non può essere considerato che una distorsione radicale del messaggio cristiano» (*infra*, art. 7). Cristo «verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti», rivelando, come re dell’universo, la dimensione cosmica del giudizio. L’economia divina rispetta pienamente la libertà umana, offrendo a ognuno la possibilità di entrare nella nuova creazione mediante la grazia, nell’attesa del compimento finale nel regno eterno.

Con l’ottavo articolo del simbolo la Chiesa completa la confessione del mistero trinitario, proclamando la fede nello Spirito Santo, «che è Signore e dà la vita», e «procede dal Padre», affermazione che si pone in contrapposizione alla clausola del *Filioque* e riflette pienamente la posizione ortodossa⁸. L’eco-

⁸ «In occidente la proposizione del terzo articolo fu estesa con l’aggiunta della “clausola del *Filioque*”. Questa clausola aggiungeva alla descrizione dello Spirito come “procedente dal Padre” l’espressione latina *Filioque*, “e (dal) Figlio”. Nel retroterra di questa aggiunta sono presenti alcune differenze, fra il modo occidentale e quello orientale, di capire ed esprimere il mistero della Trinità [...]. Secondo la tradizione orientale lo Spirito Santo procede dal solo Padre per le seguenti ragioni: Il Padre è il principio e causa del Figlio e dello Spirito Santo perché è una proprietà “ipostatica” (o “personale”) del Padre (e non della natura divina condivisa) quella di “dare origine” alle altre due persone. Il Figlio e lo Spirito Santo non derivano la loro esistenza dalla essenza comune, ma dall’ipostasi del Padre, da cui è conferita l’essenza divina» (G.I. Gargano, *La clausola del “Filioque” in prospettiva ecumenica (Un memorandum del Consiglio Ecumenico delle Chiese)*, in *Vita Monastica*, 35 (1981), pp. 90.106). Per un altro approfondimento in ambito cattolico, si confronti: C.L. Rossetti, *Credo in un solo Spirito Santo che procede dall’unico Padre del Figlio unigenito. Discernimento storico-teologico per un consenso ecumenico sul Filioque*, in *Lateranum*, 80 (2014), pp. 371-420. Per una rapida elencazione delle motivazioni che portano gli ortodossi a negare il *Filioque*,

nomia salvifica del Verbo incarnato rivela la pienezza della comunione trinitaria nel tempo della Chiesa: lo Spirito, infatti, non inaugura un'altra economia, bensì manifesta e compie, nell'ordine sacramentale, ciò che il Verbo incarnato ha realizzato storicamente. Il tempo della Chiesa – tempo dello Spirito – è l'attualizzazione del mistero pasquale: ciò che Cristo ha realizzato «una volta per tutte» viene, dallo Spirito, reso presente, efficace, influenzando sulla vita dei fedeli. Come si legge nel testo: «La vita della Chiesa non è altro che questo evento perpetuato, soprattutto attraverso i sacramenti. La presenza dello Spirito Santo distingue radicalmente la Chiesa, nel suo comportamento, da ogni altra società, donandole, nelle prove, una sicurezza serena» (*infra*, art. 8). Procedendo eternamente dal Padre e rivelandosi attraverso il Figlio, lo Spirito non è estraneo al Verbo ma ne è, nella storia, il testimone e il comunicatore. In lui si compie l'adozione filiale, permettendo la *théōsis* (θεώσις) del fedele. L'umanità viene resa partecipe, già nel tempo presente, della vita divina, poiché egli è la forza

risultano illuminanti queste parole di V.A. Tsigkos (*Dogmatica della Chiesa ortodossa*, vol. 1: *Premesse - Teofanie - Triadologia - Cristologia*, Asterios, Trieste 2024, p. 184): «Come è noto, in occidente è stata aggiunta al simbolo di fede l'espressione “e dal Figlio” (*Filioque*). Il *Filioque* viene rigettato dalla fede e vita ortodossa per una serie di importanti ragioni: si oppone all'attestazione esplicita dello stesso Cristo sullo Spirito della verità, “che procede dal Padre” (Gv 15,26) (qui si distingue in maniera chiarissima la processione eterna dalla missione e invio); non è presente nel simbolo niceno-costantinopolitano; è stato introdotto arbitrariamente e successivamente in occidente (nel concilio di Toledo del 589); confonde le proprietà ipostatiche incomunicabili; introduce una diarchia – due principi – nella Trinità Santa (nella quale il Padre è l'unico principio); degrada lo Spirito santo e, in generale, stravolge il dogma trinitario e la proposta di salvezza».

operante della santificazione, l'alito vitale che unisce il battezzato al Cristo e, mediante Cristo, al Padre.

Il terzo asse dogmatico, messo in rilievo nel commento agli articoli 8 e 9, riguarda il rapporto intrinseco tra la Chiesa e l'escatologia. La Chiesa, oggetto di fede nel credo, è una realtà teantropica inserita nel disegno salvifico. Essa è «una, santa, cattolica e apostolica» – quattro attributi che costituiscono un'unità inscindibile e rinviano anche a una visione escatologica: la Chiesa è già ora il corpo di Cristo ma è orientata verso il compimento ultimo.

Nel Nuovo Testamento Cristo si presenta come fondatore della Chiesa (cf. Mt 16,18) e suo capo (cf. Ef 1,22). Il termine *ekklēsia* (ἐκκλησία), usato per tradurre il vocabolo *qāhāl* dell'Antico Testamento, designa l'assemblea convocata da Dio: la Chiesa è chiamata da Dio nella storia ma in vista del regno. Questa tensione escatologica si riflette nel suo essere «una» – non possono esistere più Chiese come non vi possono essere più verità –. L'unità della Chiesa nello spazio e nel tempo partecipa dell'unità escatologica del corpo di Cristo, non ancora pienamente manifestata ma reale nel suo dipanarsi nel tempo. La sua «santità», fondata sulla santità di Dio e sulla sua opera santificante, è la santità della sposa destinata alla piena unione con Cristo (cf. Ef 5,27); si realizza in un'ascesi personale e comunitaria, sorretta dalla grazia, il cui frutto è già anticipazione escatologica. Anche la «cattolicità» non si limita all'universalità geografica ma rivela una pienezza qualitativa: nella Chiesa ogni sua parte riflette il tutto, come nella vita della Trinità. Il superamento dell'opposizione tra la parte e il tutto, tra l'individuo e la totalità, è segno della realtà escatologica che la Chiesa già cu-

stodisce e anticipa. Fin dai primi secoli l'aggettivo «cattolica» ha indicato la verità piena della fede vissuta nella comunione. L'«apostolicità» lega la Chiesa all'evento originario e lo fa nel segno della continuità: i vescovi, successori degli apostoli, non solo conservano ma attualizzano la tradizione, e con essi l'intero popolo di Dio è chiamato a custodire la fede.

Gli articoli 11 e 12 del simbolo, trattati insieme, condensano l'intera prospettiva escatologica della fede cristiana: l'attesa (*prosdokō*, προσδοκῶ) della risurrezione dei morti e della vita del mondo che verrà. Tale attesa è orientata alla risurrezione integrale dell'uomo, corpo e anima (cf. 1Cor 15,44), una risurrezione fondata sulla vittoria di Cristo, «primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,20), e già anticipata nella liturgia: caparra della vita eterna, certezza della risurrezione al ritorno del Signore. Il tutto culmina nel giudizio finale (cf. Gv 5,29), quando avverrà la definitiva separazione tra la vita eterna e la «seconda morte» (Ap 20,14), ossia l'esclusione irreversibile dalla comunione con Dio.

4. Funzionalità delle citazioni bibliche

Nel commento di Lossky e L'Huillier, l'impiego della Scrittura non è accessorio, ma costitutivo per la comprensione del simbolo. Le citazioni bibliche rispondono a tre funzioni interdipendenti, riflettendo un approccio teologico che unisce fedeltà dogmatica, dimensione liturgica e sensibilità mistagogica.

Un primo utilizzo è in chiave anti-eretica, ossia come baluardo dell'Ortodossia. Le citazioni servono a confutare

deviazioni dottrinali, ancorando il dogma alla rivelazione. Ad esempio, contro l'arianesimo (art. 2) ci si riferisce a Gv 1,1-3 ed Eb 1,3, che attestano l'eternità e la consustanzialità del Figlio, negando la tesi di un Cristo creato. La proclamazione «Luce da Luce, Dio vero da Dio vero» nel credo poggia su questo fondamento scritturistico, respingendo ogni riduzione del Verbo a creatura. Contro il docetismo (art. 3), viene citato 1Gv 4,2 («ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne»), ribadendo la realtà dell'incarnazione contro le tendenze gnostiche. Contro gli pneumatomachi (art. 8) è utilizzato Mt 28,19 (battesimo «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo») per affermare la divinità dello Spirito.

La Scrittura costituisce la fondazione della dogmatica, essendo la matrice del linguaggio teologico. Le formule conciliari attingono a essa come a una sorgente. La creazione *ex nihilo* (art. 1), rivelata in Gen 1,1, definisce l'assoluta sovranità divina. Il termine *pantokrátōr* (παντοκράτωρ), derivato dall'Apocalisse, sottolinea la trascendenza del Dio biblico. Per la relazione tra *kénōsis* e incarnazione (art. 3), è impiegato Fil 2,7 («svuotò sé stesso»), mostrando come l'abbassamento sia rivelazione dell'amore trinitario. Negli articoli escatologici, Gv 5,29 («risurrezione di vita [...], risurrezione di condanna») fonda l'escatologia sulla libertà umana.

Gli autori, infine, mostrano l'unità della storia sacra: Cristo è compimento della Scrittura. L'espressione «secondo le Scritture» (art. 5) richiama l'adempimento, nella pasqua, delle profezie veterotestamentarie. Vengono citati il Salmo 22 (e la sofferenza e la fiducia in Dio che esso esprime) e il segno di Giona (cf. Mt 12,40), dove il soggiorno nel pesce prefigura la

dimora nel sepolcro. In Lc 24,25-27 (discepoli di Emmaus) si mostra come l'Antico Testamento vada reinterpretedo alla luce della pasqua. Le parole di Cristo («in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui») rivelano che eventi e figure trovano senso pieno nella sua risurrezione. Il parallelismo tra l'agnello pasquale (Esodo) e Cristo «Agnello immolato» (Ap 5,12) unisce liberazione dall'Egitto e salvezza escatologica.

A ciò si aggiunge l'approccio mistagogico: la Bibbia vive nella liturgia. La menzione dello Spirito che «ha parlato per mezzo dei profeti» (art. 8) collega Antico Testamento ed epiclesi eucaristica. Il verbo *prosdokō* (προσδοκῶ, «aspetto», art. 11) richiama il «*Maràna tha*» paolino (1Cor 16,22), trasformando l'attesa in preghiera.

Per gli autori, la Scrittura è dunque il sostrato vitale del simbolo, configurato come «icona verbale» dell'economia trinitaria. Dogma, Bibbia e liturgia confluiscono nell'unico *mystérion*.

5. L'impiego dei Padri della Chiesa

I Padri, testimoni della tradizione liturgica, vengono impiegati per interpretare il simbolo in questa cornice. Gregorio Taumaturgo illustra la relazione Padre-Figlio con linguaggio evocativo: il Verbo è «sapienza sussistente [...], potenza [...], impronta eterna» del Padre (*infra*, art. 2). Sofronio di Gerusalemme descrive l'incarnazione con tono orante: «Lo si vede portato nel grembo materno, lui che è nel seno dell'eterno Padre» (*infra*, art. 3). La liturgia di Giovanni Crisostomo pre-

senta la passione come atto glorioso: «Colui che offre e colui che è offerto» (*infra*, art. 4).

Le citazioni patristiche difendono inoltre l'Ortodossia. L'*homooúsios* (ὁμοούσιος) niceno salvaguarda il culto alla divinità di Cristo; il concilio di Costantinopoli definisce la divinità dello Spirito contro Macedonio (art. 8).

I Padri collegano il dogma alla vita sacramentale. Cirillo di Gerusalemme (art. 10) spiega che il battesimo per immersione esprime la vera realtà della nostra salvezza nella morte/risurrezione di Cristo: «l'imitazione avviene in immagine, la salvezza avviene in realtà». Ireneo di Lione (art. 7) collega l'eucaristia all'attesa escatologica.

La sua radice battesimale evidenzia che il simbolo ebbe origine come professione di fede nel rito d'iniziazione. La proclamazione prima dell'anafora lo conferma come «memoria opportuna degli impegni battesimali» (*infra*, art. 10) e preparazione al sacrificio eucaristico.

Il linguaggio orante è evidente in tutto il testo: l'«aspetto» (art. 11) esprime l'attesa della parusia (*Maràna tha*). Le antifone bizantine citate nel testo (ad esempio nell'art. 5: «Contemplata la risurrezione») spingono a fare del credo un atto di adorazione.

Il simbolo, nel commento di questi autori, diventa un'affermazione dogmatica pervasa da spirito liturgico. Esso fonde Scrittura, tradizione e liturgia. Il suo contenuto riflette il mistero trinitario, cristologico ed eucaristico. La sua proclamazione è incorporazione alla Chiesa, «sposa santa e immacolata» (Ef 5,27). Ogni articolo si rivela dunque un *mystérion* vissuto, non un concetto astratto.

6. Il simbolo nella liturgia: funzione e significato teologico. Alcune suggestioni

In oriente, il simbolo di fede venne introdotto nella liturgia eucaristica a Costantinopoli ad opera del patriarca Timoteo I⁹; ciò è attestato intorno al 550 da Teodoro il Lettore¹⁰.

San Massimo il Confessore (vissuto tra il 580 e il 662) può essere dunque per noi un buon punto di partenza per esplorare, andando oltre il commento di Lossky e L'Huillier, la funzione del credo all'interno della liturgia eucaristica. Nella sua *Mistagogia*, egli distilla un'interpretazione che incontrerà accoglienza anche nella tradizione successiva. Secondo san Massimo, «la confessione, fatta da tutti, del simbolo divino della fede preannuncia la mistica azione di grazie che ci sarà nel tempo futuro per le ragioni e i modi straordinari – con i quali siamo stati salvati – della sapientissima provvidenza di Dio nei nostri confronti: grazie a essa i degni si rendono riconoscenti verso il beneficio divino, poiché non hanno niente altro da dare in cambio degli infiniti beni divini concessi

⁹ Cf. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 9, Institut français d'études byzantines, Paris 1966, 107, nota 8.

¹⁰ Teodoro il Lettore, *Excerpta ex ecclesiastica historia*, II, 32, PG 86, 201A («Timoteo stabilì che il simbolo della fede dei trecentodiciotto Padri fosse recitato in ogni sinassi [...], simbolo che in precedenza si diceva una sola volta all'anno, il venerdì santo della passione divina, al momento delle catechesi impartite dal vescovo» – «Τιμόθεος τὸ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων τῆς πίστεως σύμβολον, καθ' ἑκάστην σύναξιν λέγεσθαι παρεσκεύασεν [...], ἅπαξ τοῦ ἔτους λεγόμενον πρότερον ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ τοῦ θείου πάθους, τῷ καιρῷ τῶν γινομένων ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου κατηχήσεων»).

loro, se non questa gratitudine»¹¹. Una simile interpretazione sottolinea la dimensione *escatologica* del simbolo e della sua presenza all'interno della divina liturgia. La professione di fede diventa anticipazione della gratitudine eterna che i salvati renderanno a Dio nel regno futuro. La recitazione del credo nella liturgia terrena prefigura l'eterna liturgia celeste, dove i redenti celebreranno per sempre la misericordia divina che li ha salvati. Il *credo* non è null'altro che è un *grazie*; risuona nell'evo presente come pregustazione di quanto accadrà nell'evo venturo.

La *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio* di san Germano di Costantinopoli (egli muore nel 733) riporta pari pari ciò che Massimo aveva scritto nel cap. 18 della sua *Mistagogia*. Si tratta, in realtà, di un'interpolazione, aggiunta al cap. 41 del testo di Germano nel IX sec.¹², un'interpolazione che però ben testimonia la continuità della tradizione in merito alla natura profetica e anticipatoria del simbolo: la confessione liturgica della fede ha, all'interno dell'eucaristia, una

¹¹ «Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ συμβόλου τῆς πίστεως γενομένη παρὰ πάντων ὁμολογία τὴν ἐφ' οἷς ἐσώθημεν παραδόξοις λόγοις τε καὶ τρόποις τῆς πανσόφου περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ προνοίας γενησομένην μυστικὴν εὐχαριστίαν κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα προσημαίνει· δι' ἧς ἐγγνώμονας ἐπὶ τῇ θεῇ εὐεργεσίᾳ ἑαυτοὺς συνιστῶσιν οἱ ἄξιοι· πλὴν ταύτης τῶν περὶ αὐτοὺς ἀπειρῶν θεῶν ἀγαθῶν ἀντεισαγαγεῖν ἄλλο τι καθ' ὅτι οὐδὲν οὐκ ἔχοντες» (PG 91, 696AB). Trad. ita.: Massimo il Confessore, *Mistagogia*, XVIII, Paoline, Milano 2016, p. 211.

¹² Cf. P. Meyendorff, *Introduction*, in St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1984, p. 12. Per il testo greco di *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*, cf. anche PG 98, 381-453. Trad. ita.: Germano di Costantinopoli, *Storia ecclesiastica e contemplazione mistica*, a cura di A. Calisi, Infinity Books Ltd, Malta 2020.

natura precisamente *eucaristica* – di rendimento di grazie – e, in quanto tale, prefigura la mistica, eterna *eucaristia* futura.

Nicola Cabasilas, il grande teologo bizantino del XIV sec., nel suo commento alla divina liturgia osserva: «Il sacerdote invita i fedeli a ripetere tutto quello che hanno appreso e che credono riguardo a Dio, la vera sapienza, della quale l'Apostolo dice: *Parliamo di sapienza fra i perfetti*, quella sapienza che il mondo, cioè i sapienti del mondo, non ha conosciuto, perché i suoi sapienti non conoscono nulla di più grande e di più alto della conoscenza che proviene dalle realtà sensibili e non credono affatto all'esistenza di una scienza superiore»¹³. La sapienza rivelata nella fede si contrappone a quella limitata, angusta, superficiale, propria del mondo e relativa alle realtà del mondo. I cristiani sono portatori di una conoscenza più alta, più estesa, più profonda. Nella vasca battesimale hanno acquisito altri occhi: occhi che vedono l'*Altro* per eccellenza (ecco la *teologia* propriamente detta) e ciò che egli ha fatto e continua a fare per l'uomo (ecco l'*economia*); occhi che vedono, inoltre, tutto *altrimenti*, alla luce dell'«intelletto di Cristo» (1Cor 2,16). La sapienza umana non giunge a tanto, perché non si china sul petto di Gesù, come Giovanni, per auscultare la vera sapienza; perché non la beve nell'acqua e nel sangue stillanti dal Crocifisso; perché non si apre a riceverla

¹³ «Εἴτα ὁ ἱερεὺς ἔτι κελεύει πάντα ἀνείπειν ἃ περὶ Θεοῦ μαθόντες πιστεύουσι, τὴν ἀληθινὴν σοφίαν περὶ ἧς φησὶν ὁ Ἀπόστολος: “Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις”, ἣν σοφίαν ὁ κόσμος οὐκ ἔγνω, δηλονότι οἱ ἀπὸ τοῦ κόσμου σοφοὶ καὶ τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γνώσεως μείζον καὶ ὑψηλότερον οὔτε εἰδότες, οὔτε ὅλως εἶναι πιστεύοντες» (SC 4 bis, 168). Trad. ita.: Nicola Cabasilas, *La divina liturgia*, XXVI, 1, a cura di M.B. Artioli, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2021, p. 191.

dall'alito del Risorto. Il simbolo proclamato nella sinassi liturgica è dunque espressione di tutta la superiore – e umilissima – sapienza dei cristiani. I quali devono tenerla ben salda: «Stiamo fermi in questa confessione, dice [il sacerdote], non lasciamoci scuotere dalle ragioni speciose degli eretici. Stiamo con timore, perché è grande il pericolo per chi accoglie nell'anima qualche dubbio riguardo a questa fede»¹⁴. Il credo è il confine dogmatico sicuro che separa dall'eresia; la siepe che custodisce il paradiso dai ladri, dagli eretici; la soglia che separa le tenebre dalla luce sfolgorante dell'eucaristia, in cui la fede battesimale ri-proclamata da ciascuno e da tutti si condensa in una coppa e in un pane di vita immortale.

Altre suggestioni – moderne, queste – che si innestano, però, sull'albero antico e rigoglioso della tradizione.

Paul Evdokimov (1901-1970) evidenzia il legame tra la confessione dell'unica fede e l'esortazione all'unico amore che, nel rito bizantino, la precede, esortazione rivolta dal diacono all'assemblea: «Amiamoci gli uni gli altri, per poter professare nella concordia la nostra fede»¹⁵. Il precetto evangelico dell'amore reciproco «si allarga sino ad assumere la dimensione di una professione di fede comune, liturgica: noi ci amiamo davvero; per questo confessiamo con un solo cuore la verità di Dio. La carità, dunque, serve da fondamento alla

¹⁴ «Ἐπὶ τῆς ὁμολογίας, φησί, ταύτης στῶμεν, μὴ διὰ πιθανολογίαν αἰρετικῶν σαλευώμεθα. Στῶμεν μετὰ φόβου, ὅτι πολὺς ὁ κίνδυνος τοῖς ἀμφιβολίαν τινὰ περὶ τῆς πίστεως ταύτης ἐν τῇ ψυχῇ δεξαμένοις» (SC 4 bis, 168-170). Trad. ita.: Nicola Cabasilas, *La divina liturgia*, XXVI, 2, p. 191.

¹⁵ «Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν». Trad. ita.: *Liturgia eucaristica bizantina*, a cura di M. B. Artioli, Gribaudi, Torino 1988, p. 93.

conoscenza della verità»¹⁶. L'amore assurge a condizione della conoscenza («Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore»: 1Gv 4,8) e dunque a condizione della recita del credo, ricapitolazione santa della conoscenza dei cristiani. Viene dunque scambiato, prima del credo, il bacio di pace – «il santissimo abbraccio», come lo chiama Dionigi nella *Gerarchia ecclesiastica* (III, 8) –, un bacio, nella pratica attuale del rito bizantino, che coinvolge unicamente i membri del clero celebranti ma non i fedeli concelebrenti. Esso, in antico, «non era affatto qualcosa di simbolico, di figurativo, ma la manifestazione viva, l'azione sacra dell'amore stesso»¹⁷. Di fatti, «è dal bacio di pace, che suggella l'atto più sconvolgente – essere una sola cosa in Cristo –, che scaturisce il canto del *credo* annunciante l'amore che discende, che si offre, che soffre e che salva»¹⁸. Solo l'amore, testimoniato dal bacio fraterno, ti rende atto a celebrare, nel simbolo di fede, il Dio-amore e la sua economia di amore; solo la consustanzialità esperita nel bacio fraterno ti consente di cogliere, in indicibili bagliori, la consustanzialità trinitaria che canti nel credo¹⁹.

¹⁶ P. Evdokimov, *La liturgia di san Giovanni Crisostomo. La preghiera della Chiesa orientale*, Asterios, Trieste 2023, p. 174.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., pp. 175-176.

¹⁹ Già Pavel A. Florenskij (1882-1943) aveva illustrato in maniera magistrale il rapporto tra amore e confessione di fede vissuto nella divina liturgia: «Solo l'amore reciproco è condizione dell'unità-di-pensiero (ὁμό-νοια), dell'unità di mente di coloro che si amano l'un l'altro, in contrapposizione al rapporto reciproco esteriore che non va più in là della somiglianza-di-pensiero (ὁμοιό-νοια) su cui si basano la vita mondana, la scienza, la vita sociale, lo Stato, e via dicendo. L'unità-di-pensiero (ὁμό-νοια) fornisce il terreno su cui è possibile la confessione-comune (ὁμο-λογήσωμεν), che attinge e riconosce il dogma

Alexander Schmemmann (1921-1983), nel suo studio *L'eucaristia. Sacramento del regno*, denuncia una perdita di consapevolezza, propria dei tempi moderni, che ha visto l'eucaristia diventare «un mezzo di santificazione personale, del tutto individualistico, al quale ognuno ricorre o dal quale si astiene a seconda delle proprie esigenze spirituali»²⁰. Questa concezione ha fatto smarrire il senso autentico dell'eucaristia quale *sacramento dell'unità*, cioè quale «sacramento della Chiesa, definita da Ignazio di Antiochia come unità nella *fede* e nell'*amore*»²¹. Nella Chiesa antica, «l'inclusione del simbolo della fede nella liturgia, divenuta abbastanza presto generale, non faceva che confermare il legame, inizialmente scontato, organico e indissolubile, tra l'unità della fede da una parte, e la Chiesa e il suo compimento nell'eucaristia dall'altra»²². Proprio in quanto espressione dell'unità della fede, la confessione comune della fede «ci introduce al sacramento di questa unità»²³, l'eucari-

della uni-sostanzialità; per mezzo dell'unità-di-pensiero (ἐν ὁμο-νοίᾳ) noi attingiamo il mistero del Dio uno e trino» (*La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 97). E in un'altra opera: «Il simbolo della fede è un fenomeno vivo, è il raggiungimento vitale dell'unità nell'amore. Così come la luce proviene dal sole, allo stesso modo l'unità ecclesiale – la consustanzialità e l'indivisibilità nell'amore sacramentale di Cristo, l'essere un solo corpo e un solo spirito nel corpo di Cristo – si irradia dalla professione della Trinità consustanziale e indivisibile: questa professione è il simbolo della fede» (*La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini - L.M. Pignataro, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, p. 146).

²⁰ A. Schmemmann, *L'eucaristia. Sacramento del regno*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, p. 190.

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 189.

²³ Ibid., p. 212.

stia. Nella sinassi liturgica proclamiamo una sola fede e dunque possiamo, come ci esorta il teoforo Ignazio, «attendere ad una sola eucarestia», perché «una è la carne di nostro Signore Gesù Cristo e uno il calice nell'unità del suo sangue, uno è l'altare come uno solo è il vescovo con il presbiterio e i diaconi»²⁴.

Gregorio Chatziemmanouil (nato nel 1936), monaco athonita, discepolo di san Paisios (1924-1994), parte da una citazione del Cristostomo per spiegare, anch'egli, che il «simbolo di fede è l'enumerazione dei doni di Dio e la riconoscente testimonianza dell'uomo»²⁵: dinanzi ai beni divini ricevuti dal Signore null'altro siamo chiamati a fare se non «confessare i grandi benefici e portargli gratitudine per questi»²⁶. Ribadisce: «La fede è la risposta dell'uomo all'amore di Dio [...]. Riuniti attorno alla mensa del Signore, confessiamo la nostra fede nell'amore [...]. La divina liturgia è la manifestazione dell'amore divino. A questo amore che illumina e conforta i nostri cuori rispondiamo con la fede in Dio: con la nostra fede nell'amore. E la nostra risposta è rendere grazie e glorificare Dio»²⁷. Tale ringraziamento – che costituisce la vera sostanza del cre-

²⁴ «Σπουδάσατε οὖν μὴ εὐχαριστία χρηῖσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἓνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις» (SC 10, 142-144). Trad. ita.: Ignazio di Antiochia, *Ai Filadelfiesi*, IV, in *I Padri Apostolici*, p. 128.

²⁵ G. Chatziemmanouil, *La divina liturgia. "Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo"*, LEV, Città del Vaticano 2003, p. 177.

²⁶ *Omellie sulla Genesi*, IX, 5: «τὸ ὁμολογεῖν μόνον τὰς τοσαύτας εὐεργεσίας, καὶ τὰς ὑπὲρ τούτων αὐτῷ εὐχαριστίας ἀναφέρειν» (PG 53, 80). Trad. ita.: Giovanni Crisostomo, *Omellie sulla Genesi I-XVIII*, a cura di A. Brombin, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2024, p. 301.

²⁷ G. Chatziemmanouil, *Pane e Vino immortali. Iniziazione all'eucaristia e alla comunione*, Monasterium, Cellio (VC) 2024, p. 265

do – «non si limita alla vita presente. È l'opera incessante dei santi anche nell'eterno futuro. "L'eterna confessione *del simbolo della fede* sarà [...] la prova che il suo amore per noi non è rimasto senza effetto" (Dumitru Stăniloae)»²⁸. Il simbolo di fede: risposta grata all'amore e presupposto per poter partecipare alla mensa nuziale dell'amore – «la veste nuziale che dobbiamo indossare per assiderci al banchetto del Re»²⁹ –.

Il metropolita *Hierotheos Vlachos* (nato nel 1945), una delle figure di riferimento della rinascita patristica contemporanea in Grecia, spiega l'inserzione del simbolo di fede nella liturgia rifacendosi a Massimo il Confessore e dandone una lettura «esicasta». L'anima, nella proclamazione liturgica del santo vangelo, ha incontrato i *lógoi* – le ragioni – della provvidenza e degli esseri. «Dopo aver afferrato i *lógoi* – le ragioni – delle realtà sensibili e delle realtà intelligibili, è condotta [nel credo] alla conoscenza della teologia rivelatrice. Allora essa apprende, per quanto possibile, il Dio unico, l'unica essenza, le tre ipostasi, l'unità trisipostatica di essenza, la trinità coesenziale delle ipostasi, "l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità". Perché l'unità non si è suddivisa nelle ipostasi, né le ipostasi si sono combinate in unità. Dio rimane unità nonostante la sua trinitarietà ed è Trinità nonostante il suo essere uno. La santa Trinità delle ipostasi è inconfusa quanto all'essenza, e la santa Unità è trinità quanto alle ipostasi e al modo di esistenza [...]. L'anima purificata, quando viene condotta all'esperienza di Dio, vede una e una sola divinità, indivisibile, inconfusa, semplice, intera, immutabile: "esiste

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. p. 267.

come tutta Unità secondo l'essenza e tutta Trinità – essa medesima – per le ipostasi, e risplende uniformemente come un unico raggio di un'unica luce dal triplice splendore”»³⁰. Il credo: apice della contemplazione «teologica» dell'anima, che si immerge nell'oceano dell'«unica luce dal triplice splendore»; inno, ancora, di «gratitudine per la salvezza»³¹ manifestata nell'«economia».

Un'ultima testimonianza «moderna», breve ma completa. Di «*un monaco della Chiesa d'oriente*» (padre Lev Gillet, morto nel 1980) che, in uno stile semplice, umile, paterno, ci guida all'interno del credo liturgico. Un'ultima preparazione alla lettura del commento scritto da Lossky e L'Huillier che ci attende.

«La confessione di fede cristiana, così come è stata stabilita dai concili di Nicea e Costantinopoli, viene ora letta. Essa inizia con questa parola: “Credo”. Che cosa significa credere? Non si tratta di un'adesione puramente intellettuale a determinate dottrine. Si tratta di un atto di fede autentico, compiuto sotto l'influsso della grazia divina, che concerne verità rivelate e inaccessibili alla sola ragione umana, ed è espresso da noi in un atteggiamento intimo di fiducia e di obbedienza assolute. Si possono avere convinzioni corrette e tuttavia mancare di quell'atteggiamento interiore che costituisce la fede salvifica. In che cosa crediamo? Noi ripetiamo gli “articoli di fede” e le vecchie parole del IV secolo; da queste fonti antiche possiamo ancora attingere forze nuove. Ma la nostra

³⁰ H. Vlachos, *La Bella eterna. Il mistero della Chiesa*, Asterios, Trieste 2017, pp. 115-116.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

fede, lungi dall'essere un elenco arido di “nozioni” astratte, deve essere, in ciascuno dei suoi articoli, un movimento dell'anima, uno slancio verso Dio, un richiamo. Crediamo nel Dio creatore. Adoriamo le sue intenzioni nei confronti dell'universo creato, nei confronti di tutti gli elementi di questo universo, nei confronti della futura restaurazione in Cristo di un mondo che è stato reso prigioniero da una caduta; e non attribuiamo al nostro Dio nessuno dei mali che egli combatte insieme a noi e che derivano dalla ribellione di una potenza divenuta potenza delle tenebre. Crediamo in Gesù Cristo, Figlio unigenito ed eterno del Padre, della stessa natura del Padre. In lui e per mezzo di lui, vogliamo diventare figli adottivi del Padre. Vogliamo adorarlo e amarlo non solamente nella sua natura divina, ma anche nella natura umana che ha assunta dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria. Vogliamo diventare partecipi della redenzione compiuta sulla croce, della risurrezione e dell'ascensione del nostro Signore e Salvatore Gesù. Aneliamo con ardore al suo ritorno e al suo regno. Crediamo nello Spirito, santo e vivificante, che procede dal Padre. Vogliamo cercare la luce nella rivelazione scritta e orale, che egli ha ispirato, e nella sua azione sempre presente tra noi. Crediamo nella Chiesa universale, nata dai santi apostoli. Ci uniamo a tutti i suoi membri, non solo a quelli visibili, ma anche a quelli invisibili, a tutte le anime di buona volontà che, pur senza conoscerne il nome, chiedono implicitamente a Cristo e ricevono da lui tutto ciò che in esse è vero, buono e bello, e da lui sono segretamente battezzate»³².

Alessia Brombin

³² Un moine de l'Église d'Orient, *L'offrande liturgique*, Cerf, Paris 1988, pp. 39-40.