

52
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE LA CHIESA

Storia e Teofania

Georgios D. Metallinos

Storia e Teofania

*La storia per un cristiano
è una continua teofania*

Traduzione dal greco di *Antonio Ranzolin*



Asterios Editore
Trieste, 2018

Prima edizione nella collana PB: Giugno 2018
Titolo originale: Ἡ ὁδὸς. Κείμενα εἰσαγωγικά στὴν Ὁρθοδοξία,
Edizioni Greek-Orthodox Books, Liti-Salonicco 2016.

© Georgios D. Metallinos
© Asterios Abiblio editore 2017
posta: 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.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-080-6

Indice

Premessa all'edizione italiana, 11

INTRODUZIONE.

IL CRISTIANESIMO COME CHIESA NEL SUO PERCORSO SECOLARE

1. L'origine e la rivelazione della Chiesa, 15
2. Le fasi della vita della Chiesa, 16
3. La Chiesa e il mondo, 26
4. Lo strappo della tunica inconsueta di Cristo, 31
5. La divisione della cristianità, 34

CAPITOLO I

IL DIALOGO REDENTIVO TRA CREATO E INCREATO NELLA STORIA, 41

- 1.1 La "comunione" data da Dio, 43
- 1.2 La ribellione del creato, 47
- 1.3 L'intervento redentivo dell'Increato nel cammino,
storico della creatura, 51
- 1.4 La via verso l'unione, 57

CAPITOLO II

GESÙ CRISTO:

LA LUCE E LA SPERANZA DEL MONDO, 63

- 2.1 "Archetipo" e "fine", 64
- 2.2 "Attesa delle nazioni", 67
- 2.3 Salvatore "di sua iniziativa", 70
- 2.4 Liberatore e pacificatore, 76
- 2.5 Vincitore della morte e datore di vita, 79

- 2.6 Signore del cielo e della terra, 83
- 2.7 “Prolungato nei secoli”, 86
- 2.8 “Segno di contraddizione”, 90
- 2.9 La retta “cristologia” assicura la salvezza, 93

CAPITOLO III

L'ORTODOSSIA COME TERAPIA, 95

CAPITOLO IV

“DA ACQUA E DA SPIRITO”

(LA TEOLOGIA DEL SANTO BATTESIMO), 107

CAPITOLO V

IL CULTO DELL'ORTODOSSIA

- 5.1 Il culto cristiano, 127
- 5.2 “Ordo” liturgico ed evoluzione storica, 129
- 5.3 La comunità culturale, 132
- 5.4 Ecclesializzazione dei mezzi, 133
- 5.5 Teologia liturgica, 140
- 5.6 La Liturgia, 143
- 5.7 Santificazione del mondo intero, 147
- 5.8 Culto e vita spirituale, 155
- 5.9 La liturgia dopo la Liturgia, 157

CAPITOLO VI

L'IMPORTANZA DELL'ESICASMO

NELLA STORIA DELLA ROMANITÀ, 161

CAPITOLO VII

“IN PREGHIERA E DIGIUNO” (CULTO E ASCESI
COME COMPONENTI COSTITUTIVE DELLA VITA
SPIRITUALE ORTODOSSA)

- 7.1 Vita spirituale e teologia ecclesiale, 171
- 7.2 Le principali componenti della vita spirituale, 175
- 7.3 Il monachesimo come ascesi liturgica, 181
- 7.4 Monachesimo e teologia, 187

INDICE

9

CAPITOLO VIII

DISTINZIONE FILOCALICA

TRA ORTODOSSIA ED ERESIA, 189

8.1 La fede, 190

8.2 La “prima” fede (la fede “semplice”) ovvero la “fede proveniente dall’ascolto”, 192

8.3 La fede “perfetta”

(la fede immanente, interiore), 197

8.4 Note conclusive, 203

CAPITOLO IX

PARADISO E INFERNO

NELLA TRADIZIONE ORTODOSSA, 205

CAPITOLO X

ORTODOSSIA E DIACONIA SOCIO-POLITICA, 219

10.1 Il problema sociale come sfida per la Chiesa, 220

10.2 Il problema sociale: una prospettiva ortodossa, 223

10.3 La visione ortodossa dei beni, 229

10.4 Tutto in comune!, 237

10.5 La soluzione: la Chiesa, 242

10.6 Il servizio dei “sette”, 246

10.7 La Chiesa propone un sistema sociale?, 251

CAPITOLO XI

FEDE E SCIENZA

NELLA GNOSEOLOGIA ORTODOSSA

11.1 Problema o pseudo-problema?, 259

11.2 Doppia gnoseologia, 262

11.3 Le due conoscenze, 264

11.4 Dialettica teantropica, 268

11.5 “Travaso” della problematica occidentale nell’Oriente ortodosso, 271

CAPITOLO XII

FEDE ORTODOSSA E SCIENZE DELLA NATURA

(UNA SPECIFICA APPLICAZIONE DEL PRECEDENTE
CAPITOLO), 275



Premessa all'edizione italiana

Teoscopio. Leggendo, prima, e poi traducendo questo libro mi sono imbattuto, nell'ultimo capitolo, in un termine che mai avevo udito. Un termine che mi ha stregato. Ubriacato...

Teoscopio. L'ho trovata una parola in cui vedevo iscritto, con una semplicità disarmante, niente meno che il fine dell'uomo, chiamato per sua natura a "guardare", "osservare" – *skopéô* è il verbo greco – Dio stesso. A posare i suoi occhi sugli occhi di lui – sugli occhi del Dio visibile, del Dio umano, del Dio manifestato nella carne: il Dio Logos Gesù Cristo –. A entrare in quegli occhi capaci di accogliere tutti gli occhi del mondo: la capienza di quei due occhi è infinita... La storia non è altro, alla fin fine, che questo: storia di occhi che cercano gli occhi di Cristo. Non sempre o di rado ne ho coscienza, ho ammesso a me stesso. E tuttavia lui – con i suoi occhi – è il cercato dietro ogni mia ricerca. Il bramato dietro ogni mia brama. L'amato dietro ogni mio amore. Il senso dietro ogni mia domanda di senso... Lui – con i suoi occhi –.

Teoscopio. L'ho sentita una parola, leggendo e traducendo questo libro, che mi rituffava nel centro biblico e patristico dell'esistenza: il cuore. Con un'avvertenza decisiva: solo un cuore *puro* possiede occhi capaci di vedere il Creatore increato. Spine, rovi, cardi: una selva di passioni impedisce ogni vista. La mia condizione... Un desiderio, sì, di "vedere", e tuttavia mescolato a istanze – a

sirene... – che mi promettono felicità ma mi vogliono e mi mantengono schiavo. E cieco. E a cui presto cieca e assoluta obbedienza. Duro lavoro, quello di dissodare il cuore... E mi si dice che la teologia passa solo di lì. Che non c'è un'altra via. Che un'altra "via" non ti fa vedere Dio, ma l'idolo che le tue passioni hanno forgiato a tua immagine e a tua somiglianza (anche se le labbra continuano a cianciare di lui...).

Teoscopio. Ho avvertito dunque, in quella parola, la fatica del contadino che lavora – per renderlo atto alla visione – il campo del cuore. Ma anche, e soprattutto, la presenza di Uno che con-fatica con lui. Che co-opera con lui. Non c'è solo il contadino: c'è il sole di Dio, la brezza di Dio, la pioggia di Dio, il tempo di Dio... E mi son detto: ma è Dio, in fondo, che fatica di più, molto di più, pur di lasciarsi vedere. La sua grazia pesa sulla stadera più del mio sudore. Appena accenno a un passo, subito egli si accosta per rendere spedito e sicuro il mio cammino. Appena sollevo qualcosa, mette sotto le mie le sue mani, per portare il mio peso... «Metti i tuoi cento oboli, perché io – il tuo Signore – possa mettere le mie mille monete d'oro», mi ricorda l'anziano Iosif, morto nel 1959, sull'Athos, esalando il buon profumo di Cristo. Funziona così nelle cose di Dio...

Teoscopio. Un fremito si è impossessato di me quando quella parola mi ha, idealmente, portato in chiesa, nella sinassi eucaristica, e prostrato davanti all'altare. Dove la grazia, che sostiene ogni fatica e sudore, è distribuita in gratuità e signorile larghezza; e non solo la grazia, ma l'Autore stesso della grazia... Dove ti accosti all'Agnello immolato ma ritto e ne mangi la carne traboccante di vita immortale; e ne bevi il sangue fiammeggiante di Spirito santo. Dove consegna il tuo cuore malato per riaverlo puro, uguale al Cuore che ti assimila a sé. Pulsante secondo natura, e non contro natura: idoneo alla divina visione. Perché capace di un amore divino: capace di spezzarsi (senza mai dividersi) e di lasciarsi mangiare (senza mai

consumarsi). Solo quando, da lui, sei assimilato a lui puoi vedere lui. Funziona così nelle cose di Dio...

Teoscopio. Quanti volti ha evocato in me quella parola! Da orizzonti temporali e spaziali diversi emergevano, risplendenti di riflessi increated, tratti di uomini e donne che – sorretti dalla grazia divina, mangiata e bevuta avidamente all'altare – hanno lottato nelle spelonche e nei deserti, nei boschi e nelle selve, nelle megalopoli e nelle più sperdute contrade. Per pulire il cuore e vedere, così, l'Amato che il cuore stesso desidera: «Avete visto l'amore dell'anima mia?». Vederlo in tutti gli esseri e in ogni singolo essere. Vederlo negli uomini e in ogni singolo uomo, immagine sua. Vederlo faccia a faccia – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – nel rapimento fino al terzo cielo. Volti di fratelli e di sorelle. Icone dell'Icona – nugolo infinito di testimoni – che ora vedono e seguono l'Agnello ovunque egli vada. Spargendo sulla terra (anche sulle mie piaghe purulente) balsami di consolazione e di speranza.

Teoscopio. Vorrò fare anche del mio cuore un *teoscopio*?

*Il traduttore*¹

¹ Che dedica la sua fatica a don Antonio Bollin, direttore dell'Ufficio IRC della diocesi (cattolica) di Vicenza, e a tutti gli insegnanti di religione della medesima diocesi, perché – se lo riterranno un utile strumento – si servano anche di qualche contenuto di questo libro per presentare e fare amare la Chiesa ortodossa ai loro studenti.

Introduzione

Il cristianesimo come Chiesa nel suo percorso secolare¹

1. L'origine e la rivelazione della Chiesa

La caratterizzazione della Chiesa, da parte dell'apostolo Paolo, come «corpo di Cristo» e di Cristo come «capo» di essa (Col 1, 24²; 1, 18³) pone la Chiesa in una relazione di assoluta immediatezza con Cristo. In quanto unita al Logos eterno di Dio, la Chiesa esiste prima di tutti i secoli in Cristo. Il suo inizio, dunque, e la sua origine non si trovano tra gli uomini, ma in Dio. La Chiesa «non è di questo mondo» (Gv 18, 36⁴). È un mistero «nascosto fin dai secoli in Dio» (Ef 3, 9⁵). Essa preesisteva nella volontà eterna di lui. Come eterno è il piano di Dio per la salvezza dell'uomo e del mondo nella persona di Gesù

1. Le note di questa *Introduzione* appartengono tutte al Traduttore, a parte una, l'ultima, indicata con la sigla: NdA (= Nota dell'Autore).

2. Col 1, 24: «Ora io sono lieto nelle sofferenze che sopporto per voi e do compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία).

3. Col 1, 18: «Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa» (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας).

4. Gv 18, 36: οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.

5. Ef 3, 9: ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ.

Cristo, così eterna è anche la sua deliberazione in ordine alla fondazione della sua Chiesa nel mondo, la quale concretizzerà perpetuamente tale salvezza. Secondo Atanasio il Grande, la Chiesa, «creata in precedenza, viene in seguito da Dio data alla luce»⁶.

Ciò significa che la Chiesa è un mistero, che si rivela in Cristo e che nella sua sostanza rimane un mistero eccedente la ragione, proprio come lo stesso Cristo. Questo è il motivo per cui non può essere trovata una definizione formale della Chiesa che corrisponda alla sua essenza, poiché ciò rimarrà sempre al di fuori delle possibilità conoscitive dell'uomo. La Chiesa, in quanto «corpo di Cristo», non può essere definita. Diventa comprensibile solo sperimentalmente, cioè soltanto con la partecipazione dell'uomo alla sua vita. Un membro vivo della Chiesa vive il mistero della Chiesa. E solo un membro vivo della Chiesa, ossia un santo, può esprimere la propria esperienza del mistero in forza della propria partecipazione alla vita della Chiesa. Ecco perché l'invito della Chiesa al mondo è il seguente: «Vieni e vedi» (Gv 1, 46⁷). Essa invita a partecipare all'esperienza del suo mistero: solo così si lascia conoscere. Viene conosciuto, naturalmente, il suo lato visibile: l'assetto organizzativo dei credenti sulla terra.

2. Le fasi della vita della Chiesa

a) Durante la sua prima fase, la Chiesa, che esisteva eternamente nella sapienza di Dio, comincia ad esistere anche redentivamente per il mondo e per l'uomo come *Chiesa celeste*, prima ancora della creazione del mondo materiale. La prima comunità che Dio crea e che include nella sua Chiesa è il mondo degli spiriti: gli angeli.

6. *De incarnatione et contra Arianos* (un'opera tradizionalmente attribuita ad Atanasio), 12, PG 26, 1004 (πρότερον κτισθείσα, μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ Θεοῦ).

7. Gv 1, 46: Ἔρχου καὶ ἴδε.

Questa è la «Chiesa dei primogeniti nei cieli», la «Gerusalemme celeste» (Eb 12, 22-23⁸). A questa Chiesa celeste si aggiungeranno anche le anime dei santi di tutti i secoli (cf. Ef 1, 4), perché è verso tale Chiesa celeste che ogni fedele orienta i suoi passi, dato che, secondo Paolo, «la nostra cittadinanza è nei cieli», ossia nella Chiesa del cielo (Fil 3, 20⁹). La prima forma, pertanto, della Chiesa, escludendo la deliberazione di Dio, è la *communio*-Chiesa celeste (spirituale) degli angeli (spiriti).

Molti sono i passi della Scrittura che si riferiscono alla Chiesa celeste. Si leggano, ad esempio, tratti quali Eb 12, 22-23; 11, 10; 8, 2 (dove essa è chiamata «vera tenda»¹⁰); 9, 11. Il libro dell'Apocalisse chiama la Chiesa «città santa, città grande, nuova Gerusalemme, santa Gerusalemme, che discende da Dio, *dal cielo*» (cf. 3, 12; 21, 2¹¹; cf. anche 22, 17). Con l'incarnazione di Cristo, la Chiesa invisibile diviene visibile e «discende» dal cielo (il mondo degli spiriti) per includere anche gli uomini nel suo seno (cf. Eb 2, 16), perché solo allora è salvato realmente ed eternamente l'uomo: quando diviene membro vivo della Chiesa.

Questa fede vive nella tradizione (ossia nella perenne autoattestazione) della Chiesa. In base alla seconda lette-

8. Eb 12, 22-23: «Voi invece vi siete accostati... alla Gerusalemme celeste (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) e a migliaia di angeli, all'adunanza festosa e alla Chiesa dei primogeniti i cui nomi sono scritti nei cieli (ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς)...».

9. Fil 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

10. Eb 8, 1-2: «Il punto capitale delle cose che stiamo dicendo è questo: noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della Maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda (τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς), che il Signore, e non un uomo, ha costruito».

11. Ap 3, 12: «Il vincitore lo porrò come una colonna nel tempio del mio Dio e non ne uscirà mai più. Inciderò su di lui il nome del mio Dio e il nome della città del mio Dio, della nuova Gerusalemme che discende dal cielo, dal mio Dio (τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου), insieme al mio nome nuovo»; 21, 2: «E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio (τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ), pronta come una sposa adorna per il suo sposo».

ra di Clemente di Roma († 101), la Chiesa è «dal principio (ἄνωθεν)..., prima (τῆς πρώτης), creata prima del sole e della luna (τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης), spirituale (τῆς πνευματικῆς)... Da spirituale che era, si è manifestata nella carne di Cristo (πνευματικὴ οὐσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ)»¹². Il movimento perseguito dai cristiani, come membri della Chiesa (terrestre), è «dalla Chiesa di qui a quella di là», cioè dalla terrena alla celeste¹³.

b) Durante la sua *seconda fase* di esistenza, la Chiesa «è scesa dal cielo, da Dio» (cf. Ap 21, 2), ed «è stata piantata» nella terra, nel mondo¹⁴. La comunità angelica celeste, creata da Dio, in tal modo si amplia con l'incorporazione della comunità terrestre dell'umanità. Il mondo, secondo i santi Padri, è stato creato nella prospettiva dell'incarnazione di Cristo e della rivelazione del mistero della Chiesa. La fondazione del mondo, pertanto, è già la fondazione della Chiesa "in potenza", cioè in stato potenziale. Un antico testo ecclesiastico, il *Pastore di Erma*, insegna che «il mondo è stato preparato» per la Chiesa¹⁵.

L'essenza della Chiesa si rivela nel mondo tramite la comunione di Dio con la prima coppia creata, nel paradiso. I progenitori – i protoplasti – non sono individui separati: costituiscono una *communio* (umana). La nozione di comunità o di *communio* esisteva fin dal momento della creazione di Adamo (l'uomo). La donna (potenzialmente) è creata insieme all'uomo, perché esiste nell'uomo (cf. Gen 1, 27; 2, 21-22). Questi primi due esse-

12. *Seconda lettera di Clemente Romano ai Corinzi*, 14, 2.1.3, in *I Padri apostolici*, a cura di C. dell'Osso, Città Nuova, Roma 2011, pp. 224-225.

13. Gregorio di Nazianzo, *Orazione 2 (Apologetico)*, 116, in Id., *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moerschini, Bompiani, Milano 2000, p. 81 (ἀπὸ τῆς ἐντεῦθεν ἐκκλησίας ἐπὶ τὴν ἐκεῖθεν).

14. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, V, 20, 2, in Id., *Contro le eresie/2*, a cura di A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 364 (*Plantata est enim Ecclesia, paradus in hoc mundo*).

15. *Il Pastore di Erma*, seconda visione, 8, 1, in *I Padri apostolici*, p. 244 (διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη).

ri umani avevano, a loro volta, dentro di sé, “potenzialmente”, l’intera umanità. La condizione edenica umana è la prima manifestazione terrena del mistero della Chiesa quale comunione tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro. Perché solo in questa comunione divina l’uomo realizza la propria salvezza: diventa, secondo l’apostolo Pietro, «partecipe della natura divina» (2Pt 1, 4¹⁶). La molteplicità delle persone (delle ipostasi) umane trova la sua unità nella comunione fra uomini e Dio, la Chiesa.

Per quanto dipenda dalla volontà della persona umana, la quale sceglie, per fondare la propria esistenza, ciò che è demoniaco e opposto a Dio anziché ciò che è divino e vero, la caduta è essenzialmente un *fatto sociale*. L’immagine divina all’interno dell’uomo subisce, anzitutto, una frantumazione, mentre la personalità umana si disgrega («la natura umana si ribella contro se stessa», affermerà con espressione caratteristica san Massimo il Confessore¹⁷). Allo stesso tempo viene distrutta anche la comunione-comunità umana, istituita da Dio, nonché l’immediatezza nella comunione tra gli uomini e Dio (cf. Gen 3, 8ss.).

16. 2Pt 1, 4: «... egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως)...».

17. Cf. *Capitoli vari sulla teologia e l’economia, sulla virtù e il vizio. Prima centuria*, 47, in *La Filocalia*, vol. 2, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1983, p. 175: «Il Dio amante degli uomini si è fatto uomo per unire a sé la natura degli uomini e arrestare il suo volgersi malamente contro se stessa, e anzi il suo ribellarsi contro se stessa, divisa e senza riposo, a motivo del movimento instabile della volontà personale [la γνώμη] riguardo a ogni cosa» (PG 90, 1196C: Ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς διὰ τοῦτο γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἑαυτὸν συναγάγῃ, καὶ στήσῃ τοῦ φέρεσθαι κακῶς πρὸς ἑαυτήν, μᾶλλον δὲ καθ’ ἑαυτῆς στασιάζουσάν τε καὶ μεμερισμένην· καὶ μηδεμίαν ἔχουσάν στάσιν, διὰ τὴν περὶ ἕκαστον τῆς γνώμης ἀστάθμητον κίνησιν); *Lettera 17 (A Giuliano, scolastico di Alessandria, sul dogma ecclesiale dell’incarnazione del Signore)*, PG 91, 580CD; *Sulla preghiera del ‘Padre nostro’. Breve interpretazione diretta a un amante di Cristo*, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 308: «... se cioè la natura, con la γνώμη [la volontà personale], si ribella contro se stessa...» (PG 90, 901C: ... κατὰ τὴν γνώμην πρὸς ἑαυτὴν στασιάζουσαν τὴν φύσιν...).

Eppure, anche se quella prima *communio*-Chiesa redentiva ha fallito in ragione della caduta dell'uomo e ha perduto, assieme alla grazia di Dio, anche la sua forma originaria («l'antica bellezza»¹⁸), tuttavia non ha cessato di esistere. La comunità umana postlapsaria si è suddivisa in due fiumi: uno segue la via dell'esistenza senza Dio e l'altro, nella sua coscienza, vive con il *protovangelo* (cf. Gen 3, 15), in altri termini, con la promessa di Dio in ordine alla salvezza in Cristo. A questo secondo fiume umano appartengono Abele, Noè e tutti coloro che hanno conservato la loro fede in Dio, vivendo nell'«attesa» (Gen 49, 10¹⁹) del Redentore e regolando conformemente ad essa il proprio esistere.

In tal modo, anche dopo la caduta, l'esistenza e il cammino della Chiesa nel mondo proseguono, sia in mezzo ai pagani, che vivevano sulla base della legge naturale non scritta (coscienza), sia in mezzo agli ebrei, che osservavano la legge morale scritta dell'Antico Testamento. Tutti questi «giusti», secondo i santi Padri, appartengono a un popolo, il «popolo di Dio», ad una «città», ad un «regno», ad un «corpo»: la Chiesa. Sant'Ireneo parlerà significativamente di «due sinagoghe», quella dei giudei e quella dei gentili. Non è quindi strano notare in chiese ortodosse la rappresentazione di filosofi antichi tra i santi, perché già nel II secolo l'apologeta e martire Giustino aveva parlato di «cristiani» prima dell'incarnazione di Cristo, in quanto si trattava di persone che avevano vissuto «con il Logos» (cioè con Cristo) «anche se sono stati considerati atei»²⁰.

18. Il Logos, con la sua incarnazione, «ha ricondotto la natura all'antica bellezza della incorruttibilità (πρὸς τὸ ἀρχαῖον κάλλος αὐτὴν τῆς ἀφθαρσίας ἐπαγαγὼν)...., offrendole generosamente, in più, la divinizzazione» (Massimo il Confessore, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1320A; cf. Id., *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 469).

19. Gen 49, 10: «Non mancherà un capo da Giuda, né un comandante dai suoi lombi, fino a quando arrivi colui a cui ciò è riservato, ed egli è l'attesa delle nazioni (καὶ αὐτὸς προσοδοκία ἐθνῶν)».

La fase finale della Chiesa nel mondo (incarnazione di Cristo – Pentecoste) sarà la continuazione della Chiesa pre-cristiana dei giusti dell’Antica Alleanza, i quali così si differenziano dalla restante umanità che non vive orientata verso il «compimento» (il *plêrôma* – πλήρωμα) delle promesse di Dio, il Cristo. Il fatto che Dio abbia eletto il popolo d’Israele – che non implica alcuna esaltazione nazionalistica ovvero discriminazione a favore dell’elemento ebraico, ma semplicemente l’incarico assegnato ai discendenti (al «seme») di Abramo di preparare l’umanità ad accogliere Cristo – conferma la presenza della Chiesa come popolo di Dio, dopo la caduta. Dio sceglie il suo servo fedele Abramo quale «padre di una moltitudine di nazioni», in cui «tutte le nazioni della terra saranno benedette» (Gen 17, 1ss.). In altre parole: Abramo è ritenuto padre nella fede, nella persona di lui sono benedetti tutti i «fedeli», tutti i credenti, siano essi Israeliti oppure no, che sono rimasti popolo di Dio, fedeli, cioè, alle promesse di lui. La loro fede li lega ai fedeli – ai credenti – del Nuovo Testamento. Centro di entrambi i gruppi, sia del gruppo pre-cristiano sia di quello post-cristiano, è la persona di Gesù Cristo, che è il punto focale in cui entrambi si incontrano, attraverso la loro fede. E mentre la fede dei primi si riferisce al Cristo che doveva ancora incarnarsi, la fede dei secondi si riferisce al Cristo che già si è «incarnato» e che «verrà di nuovo». Secondo il Crisostomo, «quanti piacquero a Dio prima della venuta di Cristo» appartenevano all’unico «corpo» della sua Chiesa, perché «anch’essi hanno conosciuto Cristo»²¹. La festività ortodossa dei santi Progenitori, da Adamo a san Giuseppe, il promesso sposo della Vergine, esprime tale precisa verità²².

20. *Apologia per i cristiani*, 46, 3, a cura di Ch. Munier-M.B. Artioli, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011, p. 273 (Καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, καὶ ἂν ἄθει ἐνομίσθησαν).

21. *In epistulam ad Ephesios*, X, 1, PG 62, 75 (κακείνοι τὸν Χριστὸν ἤδεσαν).

22. La festa dei Progenitori si celebra l’11 di dicembre, se è di domenica (o

c) Con l'umanazione (incarnazione) del Logos eterno di Dio – Gesù Cristo – inizia la *terza fase* del corso terreno della Chiesa. Tutto ciò che l'uomo ha perso nel primo Adamo, ossia la possibilità di permanere nella comunione eterna con Dio, egli lo consegue nel secondo Adamo: il Cristo (cf. sant'Ireneo). Al posto del primo paradiso, quello terrestre, subentra un altro paradiso, celeste: il Cristo. La comunione con Dio si realizza, così, non al di fuori di Dio, ma in Dio stesso: nel Cristo e mediante Cristo. È in Cristo che si compiono la rigenerazione e il rinnovamento dell'uomo e del mondo, la «ricapitolazione» di tutte le realtà, cioè la loro unione con l'unico capo, il Cristo (cf. Ef 1, 10), e la loro salvezza. Il corpo di Cristo è il nuovo paradiso, perché in questo corpo l'umanità e il mondo sono uniti e salvati. *Il corpo di Cristo è la Chiesa, la comunità – la communio – della divinizzazione²³ e redenzione.* Come dunque Cristo è qualcosa di completamente nuovo per il mondo, così la sua Chiesa. È una nuova realtà presente nel mondo, una grandezza completamente nuova, una comunità divino-umana (teantropica).

Cristo salva e rigenera la Chiesa «piantata» nella terra fin dalla fondazione del mondo, unendo *in mysterio* la Chiesa a se stesso e diventando suo capo (cf. Ef 1, 22-23). L'intera opera salvifica di Cristo (incarnazione, crocifissione, risurrezione) è finalizzata a rinnovare ontologicamente la Chiesa e a garantire la possibilità di salvezza per ogni singolo essere. La Chiesa dell'Antico Testamento,

nella domenica più vicina all'11, se l'11 è un giorno feriale). L'apolytikion del vespro così canta: «Hai giustificato con la fede i progenitori, attirando a te, tramite loro, la Chiesa delle genti. Si vantano nella gloria i santi, perché dal loro seme procede un frutto insigne: colei che senza seme ti ha partorito. Per le loro suppliche, o Cristo Dio, salva le anime nostre» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 1999, p. 1046).

23. Cf. Gregorio Palamas, *Discorsi dimostrativi sulla processione dello Spirito santo*, II, 78: «... ogni popolo fu chiamato alla... comunità della divinizzazione (*pròs tèn... koinónian tēs theōseōs* - πρὸς τὴν... κοινωνίαν τῆς θεώσεως)» (Id., *Atto e Luce divina*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2009², p. 261).

quindi, continua dopo l'incarnazione di Cristo come Chiesa del Nuovo Testamento, la quale è il corpo di Cristo, a cui tutte le realtà sono chiamate ad unirsi, per trovare salvezza.

Volendo determinare con maggiore precisione il tempo in cui la Chiesa del Nuovo Testamento è stata fondata da Cristo, i santi Padri riconoscono che il suo nucleo primitivo si trova nella chiamata dei dodici discepoli e apostoli, che diventano, pertanto, «le fondamenta» della Chiesa (cf. Ef 2, 20²⁴). Le sue basi storiche sono state poste con la croce di Cristo, con la sua passione, perché è col suo sangue che la Chiesa è nutrita²⁵. Tuttavia, la presenza della Chiesa nel mondo è divenuta operante nel giorno della Pentecoste, che è il suo giorno natalizio, il momento della sua comparsa ufficiale nella storia. Con lo Spirito santo, che viene donato al mondo nella Pentecoste, continua la presenza di Cristo nel mondo tramite la Chiesa in quanto corpo di lui. Secondo P. Evdokimov, «se prendiamo come immagine un lago, questo è alimentato dalla sorgente continua della santa cena e dalla pioggia della grazia che viene dalla perpetuazione della Pentecoste»²⁶.

La Chiesa, così, non è solo il corpo di Cristo, ma, altresì, una continua Pentecoste, perché «è compaginata» come istituzione²⁷ sulla terra con il soffio incessante dello

24. Ef 2, 20: «edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν), avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù».

25. Giovanni Crisostomo, *Quali donne bisogna sposare*, 3, in Id., *L'unità delle nozze*, a cura di G. Di Nola, Città Nuova, Roma 1984, p. 98: «Siamo generati, sì, per mezzo dell'acqua del battesimo, ma siamo nutriti per mezzo del sangue» (PG 51, 229: Καὶ γεννώμεθα μὲν διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ βαπτίσματος, τρεφόμεθα δὲ διὰ τοῦ αἵματος).

26. *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981³, p. 178.

27. «Ogni bene procura lo Spirito santo: fa scaturire le profezie, ordina i sacerdoti, ha insegnato la sapienza agli illetterati, ha reso teologi i pescatori, compagina tutta l'istituzione della Chiesa (ὅλον συγκροτεῖ τὸν θεομὸν τῆς Ἐκκλησίας). O tu, consustanziale al Padre e al Figlio, con essi assiso sull'unico trono, o Paraclito, gloria a te!» (Domenica della santa Pentecoste, sabato, vespro, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 3, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, p. 518).

Spirito santo. Si può capire in questo modo perché la Chiesa, anche quella terrestre, non cessi di essere qualcosa di celeste. Vive nel mondo, ma non è «del mondo» (ossia mondana; cf. Gv 17, 16²⁸), perché è una comunità divina. Ha come capo Cristo, e come anima e forza motrice lo Spirito santo. «È il traboccamento del terrestre nel celeste». È per questo che non può essere identificata con nessuna persona della terra, un papa, ad esempio, o un patriarca. Qualunque sia il ministero che i soggetti possiedono all'interno della Chiesa, essi sono semplici membri del corpo di Cristo. Cristo è l'eterna e unica «guida» (Eb 12,2: ἀρχηγός) della Chiesa, perché egli è il suo capo e la Chiesa è il suo corpo. *La limitazione, pertanto, del termine "Chiesa" alla gerarchia può essere solo ritenuta un uso linguistico errato*, perché la Chiesa è la comunità di tutti coloro che sono uniti con Cristo, sia clero sia laici. È il corpo del Signore, il popolo di Dio, la comunità della grazia.

Il capo della Chiesa, Cristo, determina anche *l'opera (la missione) della Chiesa*, in quanto essa è corpo di lui. La Chiesa continua nel mondo l'opera della salvezza in Cristo, rendendo soggettivamente e personalmente ogni uomo partecipe della salvezza in lui. Cristo, in altre parole, salva continuamente il mondo attraverso la sua Chiesa. Qui emerge l'importanza della Chiesa per il cammino del mondo nella storia. Questo è anche ciò che intendeva sant'Agostino, quando affermava che la Chiesa è «Cristo prolungato nei secoli». La Chiesa continua e perpetua l'opera redentrice di Cristo, perché continua la triplice missione di lui, la missione di sommo sacerdote, di profeta (maestro) e di re. Grandi Padri – si pensi a san Cipriano – proclameranno che al di fuori della Chiesa non esiste salvezza²⁹. Chi conosce la natura della Chiesa non trova,

28. Gv 17, 16: «Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo (ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου)».

29. Lettera 73 (Al fratello Giubaiano), 21, in Cipriano di Cartagine, *La Chiesa (Sui cristiani caduti nella persecuzione, L'unità della Chiesa cattolica, Lettere*

assolutamente, alcuna esagerazione in tali parole. Questo succede perché solo nella Chiesa l'uomo è rigenerato, è unito a Cristo, la Verità stessa, e vive la verità. Per altro, soltanto grazie all'unione con Cristo – che si compie nei sacramenti della Chiesa – la natura corruttibile dell'umanità può unirsi con l'incorruttibile e l'eterno ed essere divinizzata, partecipare, cioè, della vita eterna Dio.

In tal modo, tuttavia, risulta delineata anche la *ragione di esistenza* della Chiesa nel mondo, il suo *scopo*. La Chiesa, come regno di Dio, si rivela lo spazio spirituale in cui gli uomini sono reintegrati nella comunione con Dio. La Chiesa diventa lievito del mondo (cf. Mt 13, 33: ζύμη) per la trasformazione, in Cristo, del mondo. Il suo obiettivo è la cristificazione e l'ecclesializzazione del mondo, la sua trasformazione in una «nuova creazione» (Gal 6, 15: καινή κτίσις). Con l'incarnazione del Figlio suo, tutte le cose sono chiamate da Dio a diventare Chiesa, ossia corpo di Cristo. È per questo che la Chiesa risulta essere il centro dell'universo, il luogo dove si decide e si giudica la salvezza dell'umanità. Lo spazio in cui si compie, qui ed ora (nello spazio e nel tempo), la nostra deificazione. Secondo Clemente di Alessandria, «il suo proposito (il proposito di Cristo) è la salvezza degli uomini, la qual cosa si chiama Chiesa»³⁰. Ecco perché Cristo ha corredato la sua Chiesa sulla terra di tutto ciò che è necessario per compiere quest'opera della salvezza. Secondo l'apostolo Paolo, del resto, la Chiesa è lo strumento donato da Dio per la salvezza dell'umanità, poiché lo scopo di essa è

scelte), a cura di E. Gallicet, Paoline, Milano 1997, p. 412: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza» (*Salus extra ecclesiam non est*). Cf. anche l'opera *L'unità della Chiesa cattolica*, 6, in *Ibid.*, pp. 205-206: «Non può avere Dio come padre chi non ha la Chiesa come madre. Se si fosse potuto salvare chi era fuori dall'arca di Noè si salverebbe anche chi è fuori della Chiesa» (*Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadet*).

30. *Il pedagogo*, I, 27, 2, a cura di D. Tessore, Città Nuova, Roma 2005, p. 60 (τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται).

«la preparazione dei santi per l'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo» (Ef 4, 12³¹). Con la Chiesa, pertanto, un nuovo «regno», il regno di Dio, si diffonde in tutto il mondo e una nuova *civitas*, la *civitas Dei*, diventa realtà. Ciò che per il profeta Isaia (Is 6) era solo una visione o per Platone (*Repubblica*) una utopia diviene, in Cristo, una realtà universale.

3. La Chiesa e il mondo

L'immagine che si è imposta per rendere con maggiore fedeltà la nozione di Chiesa è stata quella della nave, perché, effettivamente, la Chiesa viaggia-si muove come una nave nel mare della storia.

Cercando, in obbedienza al comandamento del suo fondatore (cf. Gv 15, 10), di rimanere la grandezza sempre nuova della storia, la Chiesa ha preso posizione dinanzi ai poteri che definivano e modellavano la società dell'epoca e ha nel contempo separato se stessa, in quanto «comunità della grazia», dalle istituzioni e dalle strutture sociali che la PAX ROMANA, con il suo forte centralismo, imponeva. La Chiesa, così, si è staccata dall'ebraismo (questo fatto è fondamentalmente attribuibile all'apostolo Paolo) e ha reciso dal suo seno i giudaizzanti, quanti volevano, cioè, sottomettere il cristianesimo alla lettera della Legge e al formalismo giudaico, identificando l'universalità della Chiesa col nazionalismo degli ebrei.

Si è staccata, inoltre, dall'ellenismo inteso come paganesimo-idolatria e ha escluso dalla propria comunione le tendenze ellenizzanti che volevano mescolare il cristianesimo con la filosofia e la mitologia profane (si pensi, ad esempio, allo gnosticismo), confinando il ruolo della

31. Ef 4, 12: πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

Chiesa entro i limiti culturali di una religione e trasformandola in tal modo in un surrogato o, sia pure, in un semplice complemento dell'idolatria.

Dall'altra parte, rimanendo fedele alla sua missione universale ed eterna e al suo carattere teantropico che esclude ogni tentativo di un suo ingabbiamento nella mondanità e nella transitorietà, la Chiesa si è differenziata dallo spirito dell'impero romano che ha ripetutamente tentato, in specie a partire dal IV secolo in poi, di sfruttare la comunità ecclesiale usandola come strumento per il proprio prevalere e dominare mondano. Tale tipo di lotta, naturalmente, è ingaggiato dai santi di ogni epoca, i membri coscienti e coerenti della Chiesa, che costituiscono, in ogni epoca, la Chiesa in un luogo e in un tempo dati. I santi sono sempre coloro che non scendono a compromessi.

Il senso di una simile lotta su più fronti era questo: la Chiesa doveva conservare la sua purezza, cioè la sua identità, e nel contempo il suo carattere divino-umano, teantropico. Parallelamente (come evidenziato già negli *Atti degli apostoli*), essa sviluppa la propria opera missionaria multiforme, il proprio cammino, cioè, di assunzione del mondo per la salvezza del mondo. L'intera vita della Chiesa è una continua uscita verso il mondo, un'opera di diaconia missionaria. La vita della Chiesa e la sua azione nel mondo sono una testimonianza incessante di fede e di speranza. Sono, del pari, testimonianza di amore, dell'amore di Dio per il mondo e per l'uomo, dell'amore più alto e insieme più autentico, che arriva al punto dell'offerta di sé (del sacrificio) di Dio per il mondo (cf. Gv 3, 16).

La testimonianza della Chiesa nel mondo della caduta non ha mancato mai di reazioni. Nel pensiero dei santi Padri, tali reazioni hanno un carattere spirituale: sono opera del diavolo, che muove i suoi strumenti terrestri contro la Chiesa. D'altronde, l'apostolo Paolo aveva già affermato in proposito: «La nostra battaglia

non è contro la carne e il sangue, ma contro i principati e le potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6, 12³²).

La prima forma di reazione e di contenimento dell'opera della Chiesa si identifica con le *persecuzioni* – misure violente e dure contro i cristiani, dovute a pregiudizi filosofici, sociali, politici, ideologici ecc. –. Lungo la sua storia, la Chiesa ha conosciuto (e conosce) tutta una serie di angherie, di una estrema varietà di forme e di modi. I tre primi secoli sono qualificati come epoca delle persecuzioni della Chiesa all'interno dell'impero romano.

Persecuzioni contro la Chiesa sono state intraprese fin dal primo secolo, da parte degli *ebrei* anzitutto, poiché essi vedevano la Chiesa come un'eresia giudaica che aveva apostatato dal giudaismo. Soprattutto, però, perché il cristianesimo, in quanto continuazione della fede dei santi (profeti) dell'Antico Testamento nell'atteso Gesù Cristo (il Messia), rivelava l'errore della tradizione farisaica e l'adulterazione della religione giudaica a motivo di «tradizioni di uomini» (cf. Mc 7, 8³³). Il primo martire del cristianesimo ucciso dall'ebraismo è stato il Signore stesso, in ragione della sua predicazione antifarisaica. La condanna di Stefano, nella prima persecuzione organizzata del giudaismo contro il cristianesimo (30 d.C.), è stata seguita da una serie di altre persecuzioni con un numero significativo di vittime. A partire dalla distruzione di Gerusalemme (70 d.C.), le persecuzioni organizzate contro i cristiani innescate dal giudaismo si attenuano.

Molto più estese e sanguinose si sono rivelate le perse-

32. Ef 6, 12: οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἶμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

33. Mt 7, 8: «Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini» (ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων).

cuzioni dell'*impero romano* contro la Chiesa. Le ragioni, anche qui, erano varie. L'inimicizia del popolo veniva alimentata da diverse calunnie dirette contro i cristiani e sfociava nella loro oppressione. Del pari, l'opposizione dei filosofi, i sospetti dello stato sul carattere chiuso e sull'"esclusività" della Chiesa, nonché le bizzarrie di alcuni imperatori (ad esempio di Nerone, di Domiziano, ecc.) sono fattori che determinano l'insorgere di persecuzioni. Il loro numero oscilla tra sette e dieci. Le più violente si sono verificate sotto il regno di Nerone (64 d.C.), di Decio (249-251 d.C.) e di Diocleziano (303 d.C....). Le persecuzioni dell'impero romano contro la Chiesa hanno conosciuto la loro fine nel 311 d.C. (*Editto di Galerio*), mentre nel 313 d.C. il cristianesimo è stato riconosciuto come *religio licita* nello stato. Si tratta della "vittoria" del cristianesimo, una vittoria che però ha procurato tanti altri problemi alla vita della Chiesa, come la pericolosa dipendenza e talora persino la sottomissione all'impero. Le persecuzioni hanno spesso cambiato forma, ma non sono cessate del tutto, continuando apertamente o celatamente fino ad oggi.

L'epoca delle persecuzioni ha consacrato i *martiri*. Il loro sacrificio è stato la massima espressione della loro fede e coerenza cristiana. Fin dall'inizio la Chiesa li ha onorati "come il suo proprio cuore". Il martire con il suo sacrificio testimonia Cristo e con il suo martirio o "lavacro" di sangue entra immediatamente nel regno di Dio. Per questo la Chiesa ha attribuito quasi lo stesso significato al *battesimo di acqua* e al *battesimo di sangue o martirio*. Più tardi, avrebbe posto sullo stesso livello di importanza il battesimo delle lacrime – la conversione monastica –. La misura in cui la Chiesa ha onorato il martirio come confessione coerente di Cristo si arguisce da un discorso di Origene: «Il tempo della pace», affermava, «è vantaggioso per Satana, perché deruba la Chiesa dei suoi martiri!».

Tuttavia, il periodo delle persecuzioni e degli attacchi

contro il cristianesimo, anzitutto da parte dei pagani istruiti, ha rappresentato l'opportunità per lo sviluppo della *teologia* della Chiesa, inizialmente nella forma di *apologia*. L'obiettivo era quello di affrontare le calunnie pagane, di dimostrare la superiorità dell'insegnamento cristiano e di convincere gli imperatori, ma altresì il popolo, che la Chiesa costituiva per loro tutto fuorché un pericolo. Esistono apologie indirizzate contro gli *ebrei* e contro i *pagani*. Gli apologeti del cristianesimo sono i primi *teologi* nel senso odierno del termine. L'apologia, tuttavia, come genere letterario continua anche nei secoli successivi e mai cessa di essere utilizzata, adattata alle esigenze di ogni singola epoca.

Dopo la cessazione ufficiale delle persecuzioni, inizia un periodo di allentamento dello spirito "combattivo" della Chiesa, mentre si osservano tendenze spesso al compromesso, al cedimento e all'accordo con il mondo e i suoi poteri. La testimonianza dei martiri continua con una nuova forma di martirio, non del sangue questa volta, ma della *coscienza*, da parte dei *monaci*. Il *monachesimo* che, in quanto movimento organizzato, compare agli inizi del IV secolo (Antonio il Grande, Pacomio) è inteso come rivolta radicale contro il male del mondo e attuazione del modo di vivere espresso nel Vangelo. «Il ministero angelico» del monachesimo (l'ideale dell'ascesi), «la sua nostalgia del regno venivano a opporsi al troppo umano dell'impero, a cui forse troppo rapidamente era stato dato il nome di cristiano», come P. Evdokimov osserva, cogliendo nel segno³⁴.

L'insuccesso parziale o totale del cristianesimo installato nel mondo nel realizzare la trasformazione della società in cristiana trova il proprio rimedio all'interno del *cenobio* monastico, il cui organizzatore è stato Basilio il Grande, uno dei più grandi Padri della Chiesa. Il *monachesimo cenobitico* – con il quale il *monachesimo anaco-*

34. *L'Ortodossia*, p. 25.

retico non cessa di restare, anche se debolmente, unito – rimane nei secoli la perpetua memoria della Chiesa in ordine alla necessità di coerenza e di organizzazione della comunità cristiana in una maniera assolutamente evangelica. Il monachesimo, quindi, non equivale a disprezzo del mondo o a fuga dal mondo. Esso abbandona spazialmente il mondo della caduta, e tuttavia continua a portarlo dentro di sé, nel proprio pensiero, nella propria attenzione premurosa, nelle proprie preghiere! Tutto il suo sacrificio è un'offerta per la vita e la salvezza del mondo, affinché questo non smetta di trovare la misura della vera vita, dell'autenticità e della santità.

4. Lo strappo della tunica inconsutile di Cristo

Un'arma, tuttavia, ancora più terribile usata dal diavolo contro la Chiesa si sono rivelati gli *scismi* e le *eresie*. Fondamento di entrambe le realtà: l'errore.

Già in epoca apostolica il puro insegnamento cristiano aveva iniziato ad essere contraffatto con l'immissione in esso di concezioni mondane (filosofiche, mitologiche) o con la negazione della sua cattolicità e l'assolutizzazione di un solo suo aspetto. L'alterazione della dottrina cristiana è stata chiamata *eresia* (dal verbo greco *hairôû-mai-aiqoûµai* = preferisco, scelgo). Nel Nuovo Testamento (Atti, Lettere) tali macchinazioni vengono condannate (per esempio, le eresie giudaizzanti e quelle gnosticizzanti-ellenizzanti).

A partire dal III secolo la Chiesa ha applicato in maniera sempre più ampia il suo *sistema conciliare* per affrontare le diverse eresie. Abbiamo conoscenza di simili concili in Antiochia, intorno al 260 d.C., contro gli errori di Paolo di Samosata.

La comparsa delle eresie ha permesso alla Chiesa di approfondire maggiormente l'essenza della sua fede e della sua tradizione, e di creare la sua *teologia*. La Chiesa

ha sempre vissuto l'eresia come il pericolo più serio, che minacciava la stessa sua essenza e sussistenza. L'eresia divide l'unico e indivisibile Cristo (cf. 1Cor 1, 13), l'Onniverità. Ma in questo modo rinnega Cristo, che solo allora è accolto, quando se ne mantengano l'unità e la cattolicità. L'assolutizzazione del relativo – l'eresia – inevitabilmente relativizza l'assoluto, l'unica verità. L'eresia costituisce un tentativo di sottomettere la verità salvifica della Chiesa «al modo frantumato di esistenza dell'uomo della caduta» (Christos Yannaras). È per questo che, dal punto di vista cristiano, essa equivale a caduta, peccato, morte. A un distacco, cioè, dalla vita del corpo di Cristo, la Chiesa.

L'eresia, però, intesa come ideologia, non rimane soltanto una questione intellettuale. Influenza la complessiva visione del mondo che l'uomo possiede e genera una posizione erronea, un'alienazione, riscontrabile in tutti i livelli della vita. In altre parole: l'eresia, proprio come l'ortodossia, ha chiaramente un *carattere esistenziale*. Perché entrambe creano una corrispettiva mentalità che si sostanzia in un corrispondente modo di esistenza, di vita. Il fallimento dell'eresia nella sfera sociale è evidenziato da sant'Ignazio il Teoforo (II secolo), quando scriveva ai cristiani di Smirne, riguardo agli eretici del suo tempo, le righe seguenti: «Essi non si curano della carità, né della vedova, né dell'orfano, né dell'oppresso, né di chi è prigioniero o libero, né di chi ha fame o sete»³⁵. L'eresia, dunque, alterando l'unica verità cattolica e salvifica, priva l'eretico di ogni possibilità di salvezza, e anzi in ogni dimensione della sua vita, sia personale sia sociale. Così si spiega la lotta dei santi Padri di ogni epoca per il prevalere dell'ortodossia sulle eresie, perché solo così viene preservata la verità esistenziale e sociale della Chiesa.

35. Lettera agli Smirnesi, 6, 2, in *I Padri apostolici*, p. 119 (Περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος).

Entrando nella Chiesa, il neo-illuminato confessa il «simbolo della fede», recitando il «Credo». Facendo questo, egli dichiara che la fede della Chiesa diventa la sua fede personale e che il pensiero della Chiesa diventa il suo pensiero personale. Significativo è il fatto che pure il vescovo eletto recita il medesimo simbolo, confessando anch'egli quella fede ortodossa che è chiamato a custodire e ad annunciare.

I dogmi (la dottrina) sono dunque i confini della Chiesa tra la verità e l'errore. Essi garantiscono la sicurezza della vita ecclesiale e la trincerano. Preservano l'identità della Chiesa dall'onda dell'errore ereticale e dalla menzogna di un mondo senza Dio. La Chiesa formula dogmi in ogni epoca. Non si tratta, però, di nuove verità, ma di un nuovo modo di enunciare l'unica Verità. A conoscere uno sviluppo e un'evoluzione non è l'essenza del dogma (della fede), ma la sua forma. Questa è la ragione, del resto, per cui parliamo della necessità di una rinnovata espressione del cristianesimo in ogni epoca. Il medesimo Cristo – l'unica fede ortodossa – viene offerto all'uomo di ogni tempo con la “lingua” di ogni tempo, ossia con le sue proprie modalità espressive. San Vincenzo di Lérins aveva significativamente affermato: «Insegna le stesse cose che hai imparato e, benché tu le dica in modo nuovo, non dire cose nuove»³⁶. Sant'Ireneo di Lione, da parte sua, precisava: i dogmi non fanno altro che «spiegare tutto ciò che è contenuto nelle Scritture»³⁷.

Insieme ai dogmi vengono formulati nei concili, e in particolare in quelli ecumenici, i *canoni* della Chiesa. I canoni disciplinano problematiche legate alla vita spirituale dei fedeli, ma anche alla loro identità di membri

36. *Commonitorio*, 22, 7, in Vincenzo di Lérins, *Commonitorio. Estratti*, a cura di C. Simonelli, Paoline, Milano 2008, p. 200 (*Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas nova*).

37. *Contro le eresie*/I, I, 10, 3, a cura di A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 108 (PG 7, 557: ὅσα τε κεῖται ἐν ταῖς γραφαῖς, ἀναπτύσσειν – quaecumque posita sunt in Scripturis, revolvere).

della comunità cristiana. Per questo ci sono canoni che definiscono tematiche squisitamente sociali, quali il matrimonio, la giustizia, e condannano l'usura, l'ingiustizia, ecc. Già il concilio di Gerusalemme (o "apostolico" – At 15) aveva regolato questioni riguardanti i cristiani provenienti dal paganesimo. Lo scopo dei canoni è quello di fornire in ogni epoca il profilo dell'identità dogmatica della Chiesa e di aiutare i fedeli a incarnarlo nella propria esistenza, facendo della vita della Chiesa la propria vita personale in comunione con i fratelli. Poiché, tuttavia, i canoni hanno sempre quale punto di partenza una concreta realtà storica (ossia specifiche ragioni), alcuni di essi sono caduti in disuso mentre altri si trovano ad essere "dormienti" in attesa di trovare applicazione. Questo è il motivo per cui distinguiamo nei canoni l'essere "valido" e l'essere "in vigore" (P. Boumis). I canoni hanno una validità perenne, in quanto redatti nello Spirito santo, e tuttavia il loro essere in vigore è regolato dal cammino della Chiesa e dalle esigenze soteriologiche effettive dei suoi fedeli in ogni epoca.

5. La divisione della cristianità

Le eresie hanno provocato, da un tempo all'altro, scissioni di gruppi di cristiani dal corpo della Chiesa. Già nel periodo della Chiesa primitiva si sono amputati dal suo corpo gli gnostici, i montanisti, i monarchiani, i sabelliani, i marcioniti, i catari, i pauliciani, ecc. Più tardi, a questi si sono aggiunti gli ariani, i nestoriani, e così via. In particolare, le provincie orientali di Bisanzio hanno abbracciato, più per motivi politici che puramente dogmatici, il *monofisismo* e si sono così separate creando Chiese monofisite – in altre parole, eresie –, la maggior parte delle quali continuano ad esistere sino ad oggi. Altre correnti ereticali più modeste sono apparse fino al IX secolo, ma anche in seguito. La divisione più grande

e più tragica nella Chiesa, tuttavia, ha avuto luogo nei secoli IX e XI, a causa delle pretese dei papi di Roma.

Lo spirito del cattolicesimo papale si è palesato sistematicamente con i concetti di “primato papale” e di “infallibilità del papa” già a partire dal IX secolo. Naturalmente c'è, nella Chiesa, una sorta di “primato”. Si tratta, però, del “primato della verità” e non del primato di giurisdizione o di potestà. È capitato, così, molte volte, nella Chiesa antica, che vescovi di città insignificanti si imponessero come veicoli della verità ortodossa. Il primato romano di potestà esprime la pretesa di una giurisdizione universale, innanzitutto sulla Chiesa (primato ecclesiastico), ma poi, altresì, nella sfera politica (il papa sorgente anche della potestà politica!). Nel 2007, il precedente papa, Benedetto XVI, non ha esitato a dichiarare che l'Ortodossia possiede sì gli elementi che caratterizzano la Chiesa, ma è deficitaria perché non riconosce il suo primato (e la sua infallibilità).

Nella sua duplice dimensione, il primato papale ha rappresentato uno scandalo e una rottura nella tradizione della Chiesa. Il papa si presentava come «episcopus episcoporum» (vescovo dei vescovi), fonte della potestà sacerdotale ed ecclesiastica, il capo infallibile della Chiesa e il «vicarius» (vicario) di Cristo sulla terra. Tale pretesa, che ha raggiunto il suo culmine nel IX secolo, si è espressa, altresì, con atti politici. Per cominciare, i papi si sono emancipati da Bisanzio, ponendosi sotto la “protezione” dei sovrani franchi, dando così il loro supporto alla fondazione di un impero occidentale che mirava a indebolire quello orientale, obiettivo che è stato in seguito conseguito. I franchi, al tempo stesso, hanno creato lo stato pontificio in Italia (754 d.C.), che rimane, sia pure mutilato, finanziariamente e politicamente potentissimo, fino ad oggi. Il carattere statuale del cattolicesimo papale è una drammatica alterazione del senso della Chiesa, una reale alienazione del cristianesimo.

Vi era, tuttavia, anche un'altra importante ragione dog-

matica: l'aggiunta, da parte del concilio franco dell'809 (siamo ai tempi di Carlo Magno), dell'espressione «e dal Figlio» (*Filioque*) nel simbolo della fede. Questo problema non è semplicemente di natura teologico-filosofica, ma ha chiare ripercussioni ecclesiologico-sociali. L'aggiunta è una conseguenza del primato, che dà ai papi il diritto di collocarsi al di sopra dei concili ecumenici, demolendo nel contempo la verità più centrale del cristianesimo, il dogma della Trinità santa, fonte di tutta la vita cristiana.

La differenziazione tra Oriente e Occidente anche nel campo della fede-tradizione era tale che ogni tolleranza da parte orientale risultava ormai impossibile. Secondo le parole di P. Evdokimov: «Se l'Ortodossia è vissuta come *perpetuazione della Pentecoste*, trovando in essa il principio di un potere di natura collegiale e conciliare, in Occidente Roma afferma la *perpetuazione di Pietro*, solo Principe e Vicario di tutti i poteri di Cristo»³⁸. In Occidente, con la cristianizzazione del diritto romano, si è forgiata una teocrazia papale, che si è espressa come papocesarismo. In Oriente, invece, clero e potere politico sono stati intesi come doni di Dio al suo popolo, come un duplice ministero, gemellare per la precisione, a servizio del popolo di Dio, e così non è rimasto alcuno spazio per uno sviluppo unilaterale e ipertrofico di una delle due potestà a scapito dell'altra.

Il primo grande scisma tra Oriente e Occidente è avvenuto nell'867, quando i troni episcopali delle due Chiese erano occupati da due forti personalità, il papa Nicola I e il patriarca Fozio. Un grave atto anticanonico di papa Nicola in Bulgaria, che apparteneva alla Chiesa di Costantinopoli, ne ha costituito l'occasione. Si trattava, infatti, del primo chiaro tentativo di imporre il primato papale come potestà universale. Lo scisma, però, ha conosciuto il suo completamento nel 1054, quando è

38. *L'Ortodossia*, p. 39.

diventato definitivo. Una delegazione del papa Leone IX si era presentata con atteggiamenti sfrontati a Costantinopoli, con i suoi membri nella veste di controllori ed accusatori della Chiesa orientale, che veniva incolpata di essere la culla di tutte le eresie. Il 16 luglio 1054 essi hanno fatto irruzione nel tempio di Santa Sofia durante una funzione liturgica e sul santo altare hanno depresso un libello con cui scomunicavano, per motivi infondati, l'intera Chiesa ortodossa. Patriarca di allora era Michele Cerulario, una personalità del pari fortissima. Un sinodo il 20 luglio dello stesso anno anatematizzava il libello e i suoi autori, ma non il papa, lasciando così una porta aperta per un futuro appianamento della differenza. L'esempio di Costantinopoli doveva essere seguito anche dagli altri patriarcati, generalizzando in tal modo lo scisma. Certamente le relazioni erano già tese da tempo, visto che a partire dal 1014 le due Chiese avevano – ciascuna – cancellato l'altra dai propri dittici liturgici. Ciò significava una mutua esclusione dalla comunione ecclesiale.

Dopo il grande e definitivo scisma del 1054, ciascuna delle due parti della cristianità ha preso la propria strada. La loro diversificazione è divenuta ormai totale. Da allora distinguiamo tra Chiesa orientale-ortodossa e Chiesa occidentale-papale-latina o cattolica romana. La più corretta caratterizzazione per l'Ortodossia è: *cattolica ortodossa*. Il termine "cattolica" precede cronologicamente: si riscontra già in sant'Ignazio il Teoforo (II secolo)³⁹. Il termine "ortodossa" è più tardivo (IV secolo), ed è stato usato, come il termine precedente, per distinguere la Chiesa dalle eresie. Il cristianesimo d'Occidente – nella veste di cattolicesimo papale – si è alterato nella stessa sua essenza, nonostante i molti ele-

39. Cf. *Lettera agli Smirnesi*, 8, 2, in *I Padri apostolici*, p. 120: «Dove si presenta il vescovo, là sia la comunità, come dov'è Gesù Cristo là è la Chiesa cattolica» (Ὁπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία).

menti tradizionali mantenuti. In particolare, esso ha perso, con la *teologia scolastica*, il suo carattere spirituale-trascendente e si è trasformato più in una grandezza intramondana, assumendo l'organizzazione di uno stato. La secolarizzazione del cattolicesimo papale è ormai un dato di fatto. La distanza, in seguito, ha coltivato l'odio. Circa due secoli dopo lo scisma definitivo (nell'anno 1204), assistiamo, pertanto, a qualcosa di inaudito: Costantinopoli è conquistata dai "cristiani" del papa durante la quarta crociata! Un patriarca latino viene allora insediato a Costantinopoli, mentre, in maniera organizzata e metodica, si fa di tutto per sottomettere l'Oriente ortodosso, impresa, questa, che continuerà durante l'occupazione turca, con gli eserciti dei missionari papali e dei diversi ordini religiosi del cattolicesimo romano. Un tale obiettivo sarà soprattutto perseguito con il cavallo di Troia dell'uniatismo (dal 1215 in poi), il quale, ancor oggi, in epoca di dialogo con la cristianità occidentale, continua a operare in Oriente, per quanto ricorra ad altri mezzi e metodi, meno provocatori.

La disgregazione della famiglia cristiana non si è, però, fermata qui. L'allontanamento del cattolicesimo romano dallo spirito genuino del Vangelo e la sua secolarizzazione hanno portato ad abusi tali da alterare, letteralmente, l'essenza della tradizione antica (si pensi alla santa inquisizione, alle indulgenze, all'accentramento di potere politico e di ricchezza, ecc.). Nemmeno i cristiani d'Occidente hanno potuto tollerare tale alienazione del cristianesimo occidentale. Il rinascimento delle lettere, gli sviluppi socio-politici in Europa, ma, soprattutto, la corruzione del cattolicesimo papale nelle sue contese per il potere con i principi secolari (lotta per le investiture) hanno portato alla "rivoluzione" della *Riforma* (del *protestantesimo*) nel XVI secolo (1517), che si è innescata inizialmente all'interno del mondo cristiano della coriacea Germania.

Tuttavia, nel loro sforzo di correggere il cristianesimo del proprio tempo e in ragione del loro liberalismo sfrenato, i protestanti non solo hanno rigettato gli abusi papali ma, insieme, anche numerosi elementi che appartengono all'essenza del cristianesimo (ad esempio la tradizione, il sacerdozio, i sacramenti, il grado dell'episcopato, ecc.) e si sono quindi spogliati di ciò che costituisce il carattere distintivo della Chiesa. Oggi esistono parecchie ramificazioni ereticali che si richiamano alla Riforma, di cui solo il luteranesimo e l'anglicanesimo conservano elementi dell'antica tradizione ecclesiale (per esempio il grado episcopale, alcuni sacramenti, ecc.). La maggior parte delle confessioni protestanti, però, si è talmente allontanata dallo spirito della Chiesa da presentare un cristianesimo letteralmente sfigurato e alienato.

Il protestantesimo con le sue diverse varianti non ha potuto (o i suoi leader non hanno voluto) volgersi all'Ortodossia per ritrovare in essa il cristianesimo del Vangelo. Al contrario, a partire dal XVII secolo, si registrano tentativi sistematici di espugnare spiritualmente l'Oriente ortodosso, nell'ambito, naturalmente, della missione protestante nel mondo. Mai, tuttavia, tale opera missionaria è rimasta estranea anche a mire politiche, come è accaduto, ad esempio, con le attività dei calvinisti olandesi a Costantinopoli nel XVII secolo, quand'era patriarca ecumenico Cirillo Lucaris (1621-1638). Nella loro lotta contro il cattolicesimo papale, i protestanti hanno cercato di accaparrarsi i favori del patriarcato ecumenico, mirando, nel contempo, alla sua protestantizzazione e, attraverso di esso, dell'intera Ortodossia. Un tentativo analogo è stato ripetuto nel XIX secolo, non però dai soli calvinisti, ma da numerose altre confessioni protestanti provenienti dall'Europa (Inghilterra-Germania-Svizzera) e dall'America. Inizia, allora, l'azione in territorio ortodosso, e in particolare greco, anche di varie *Società bibliche* protestanti, con obiettivi paralleli a quelli delle altre società missionarie protestanti⁴⁰. La teologia

della Riforma, priva del terreno dell'antica tradizione ecclesiale e influenzata dallo spirito europeo mondano e in larga misura avverso alla Chiesa, caratteristico dei secoli XVIII e XIX, è sfociata in un puro liberalismo, fino a negare, in taluni casi, il Cristo storico. D'altra parte, la "teologia" della "morte di Dio" è il frutto del pensiero teologico occidentale e rappresenta la quintessenza, dal punto di vista sociale, dell'Europa e del mondo occidentale di oggi.

Nel 1870, durante il concilio Vaticano I, alcuni vescovi romano-cattolici ispirati dal teologo tedesco prof. *Ignaz von Döllinger* si sono rifiutati di riconoscere l'infallibilità papale, ritenuta contraria alla tradizione e alla Scrittura, e hanno dato origine ad un nuovo ramo del cristianesimo, il *veterocattolicesimo*, che quindi risulta notevolmente vicino all'Ortodossia. Questa è la ragione dei tentativi fatti già nel secolo scorso per la sua unione con essa, tentativi che, comunque, non sono andati a buon fine.

Lo sviluppo del movimento ecumenico nel XX secolo e i dialoghi teologici intrapresi dal mondo papale e protestante con l'Ortodossia possono sicuramente aver generato uno spirito di amicizia e di collaborazione sociale, indispensabili nella nostra epoca, e tuttavia certificano, del pari, la distanza che il mondo cristiano occidentale mantiene dalla fede e dalla vita dell'Ortodossia, che sono la fede e la vita della Chiesa antica e indivisa. Ciò diventerà evidente nei capitoli successivi. L'unico modo per riunire il mondo cristiano è il "ritorno" dinamico all'antica unità ecclesiale (fino all'XI secolo).

[1980]

40. Per un'esposizione dettagliata del problema, cf. lo studio di p. G. Metallinos, *La questione della traduzione della sacra Scrittura in neogreco nel XIX secolo*, Atene 2004² [in greco] [NdA].

CAPITOLO I

Il dialogo redentivo tra creato e Increato nella storia¹

La storia, in una determinata prospettiva, è il secolare “veicolo” della realtà terrena, che riceve in consegna ogni uomo dal primo istante della sua vita e lo trasporta verso la sua destinazione eterna. L’uomo, in quanto essere personale, cioè libero, deposita le proprie imprese (*res gestae*) nella storia, realizzandosi nel contempo in base allo scopo della sua esistenza. Dal punto di vista cristiano, tuttavia, la storia ha un “senso”. Non è un flusso casuale e un intreccio di eventi e accadimenti, ma si offre al tempo stesso all’uomo come possibilità che gli viene donata per affermare il suo valore, per realizzare il suo destino. La storia universale, cioè, è costituita dalle storie personali di tutti gli uomini come successo o come fallimento nel conseguire questo scopo comune di ogni uomo.

La divinizzazione, tuttavia, quale unico fine e scopo dell’uomo nella storia, presuppone la presenza e l’azione non solo dell’uomo, ma anche di Dio, nella realtà storica. La storia, in un’ottica cristiana, è una continua teofania (θεοφάνια). Natale, la nascita di Dio da una donna come Diouomo (Θεάνθρωπος), è la manifestazione (cf. 2Tm 1,

1. Le note di questo primo capitolo appartengono tutte al Traduttore, a parte cinque, indicate con la sigla: NdA (= Nota dell’Autore).

10) e la conferma della realizzazione dello scopo della storia, come conseguimento dell'unione teantropica. Eternità e temporalità, trascendenza e materialità, sovra-storicità e storicità si uniscono, nella persona di Gesù Cristo, in un'unione perfetta. Dio, incarnandosi, diventa, «per noi, ciò che non era»². «Colui che assolutamente nulla può contenere è contenuto in un grembo. Colui che è nel seno del Padre sta tra le braccia della Madre»³, auconfinandosi entro i limiti finiti di ciò che è storico e umano. Questo è il prodigio di tutte le ere, il prodigio «straordinario»⁴ e «unico» (*unicum*) di tutta la storia.

La presenza di Dio nella storia rende possibile l'incontro tra Dio e l'uomo, un incontro che si compie come dialogo redentivo del creatore con la sua creatura, che porta alla loro unione, all'evento, cioè, della salvezza intesa quale realizzazione dell'uomo e attuazione dello scopo della storia. Tale scopo del divenire storico è, cristianamente parlando, assegnato da Dio e scaturisce dall'amore divino, che costituisce l'unico presupposto dell'esistenza del mondo e della storia.

2. Cf. 25 dicembre, Natività secondo la carne del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, ὄρθρος: «Colui che è divenuto per noi ciò che non era – γέγονεν ὁ Ὄν ὁ οὐκ ἦν δι' ἡμᾶς» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 1161).

3. Cf. Ibid.: «Colui che assolutamente nulla può contenere, come dunque è stato contenuto in un grembo? Colui che è nel seno del Padre, come dunque sta tra le braccia della Madre? – Ὁ ἀχώρητος παντί, πῶς ἐχωρήθη ἐν γαστρὶ; ὁ ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς, πῶς ἐν ἀγκάλαις τῆς Μητρὸς;» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 1161).

4. Cf. 25 dicembre, vespro: «Un grande e straordinario prodigio si è compiuto oggi! La Vergine partorisce e il suo grembo resta incorrotto; il Logos si fa carne e non si separa dal Padre – Μέγα καὶ παράδοξον θαῦμα, τετέλεσται σήμερον! Παρθένος τίχτει καὶ μήτρα οὐ φθειρεται, ὁ Λόγος σαρκούται, καὶ τοῦ Πατρὸς οὐ κεχώρισται» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 1159).

1.1 La “comunione” data da Dio

Per il pensiero greco antico nel suo complesso, il nostro mondo è eterno. La sua creazione, e in particolare «dal non essere» (dal nulla assoluto), gli è ignota⁵. Secondo Aristotele (*Metafisica*, VII, 7, 1032b), «sarebbe impossibile che qualcosa si generasse se nulla preesistesse»⁶. Solo la sacra Scrittura parla di creazione dal nulla. La nozione del nulla come assoluta, non correlata cioè all'essere, è cristiana, biblica e patristica.

Il mondo, secondo la Scrittura e, in generale, l'esperienza dei divinizzati-santi (Profeti, Apostoli, Padri e Madri), è *creazione*, ossia creatura-fattura. È l'apostolo Paolo che per la prima volta usa il termine “creazione” (*ktisis* - κτίσις) e il verbo “sono creato” (*ktizomai* - κτιζομαι) per l'intero universo creato. Cristo è chiamato «primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra» (Col 1, 15-16⁷). In una prospettiva cristiana, quindi, l'universo presuppone un principio ontologico assoluto: non esiste da se stesso.

Sappiamo dalla rivelazione divina, ossia dall'automani-festazione di Dio nella storia, che la creazione – «le cose visibili e quelle invisibili»⁸ – è opera del volere e dell'amore divini. Ciò significa che il nostro mondo sarebbe potuto non esistere, se Dio non avesse voluto crearlo. Basta questa consapevolezza – la creazione è un atto libero della volontà divina – a imprimere nell'essere creato un orientamento eucaristico e dossologico verso il suo

5. Il Demiurgo di Platone (nel *Timeo*) usa una materia eterna preesistente. Egli è, del resto, un semplice ordinatore (*kosmêtôr* - κοσμήτωρ), che dà al mondo ordine, ma non, altresì, l'esistenza. Di conseguenza, l'universo, per il pensiero greco, esiste eternamente [NdA].

6. Cf. Aristotele, *La metafisica*, vol. 1, a cura di G. Reale, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1968, p. 534 (ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μὴδὲν προϋπάρχον).

7. Col 1, 15-16: πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

8. Col 1, 16: τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.

creatore increato⁹. Lo vediamo nella Liturgia di san Giovanni Crisostomo: «Rendiamo grazie a te, Re invisibile, che con la tua smisurata potenza hai creato tutto, e nell'abbondanza della tua misericordia dal nulla hai trattato all'esistenza tutte le cose...»¹⁰. Su questa consapevolezza si fondano, nell'Ortodossia, il superamento ascetico dell'io e dunque dell'individualismo e di ogni bulimia di conquista, come pure la volontaria offerta del proprio essere a vantaggio degli altri (il sacrificio di sé). Questa è la coscienza, questa è la prassi dei nostri santi.

Con l'atto creatore, l'amore trinitario fa sussistere il TU creato. L'eterna comunione increata delle Persone trinitarie porta all'esistenza la comunione creata delle persone umane, come culmine di tutta la creazione. Contrariamente, però, al mito del Deismo, che accetta Dio come creatore, ma lo vuole al di fuori della storia (*Deus creator, sed non gubernator*), l'Increato crea il creato per entrare con esso in comunione, in una relazione teantropica, con la presenza dell'Increato dentro il creato, e la trasmutazione per grazia del creato in Increato.

Questa comunione Increato-creato, tuttavia, che l'Increato liberamente ha voluto e volontariamente ha avviato, si fonda su determinati presupposti del tutto essenziali e dunque irrinunciabili. Con la creazione viene all'esistenza un essere assolutamente "altro", per essenza, rispetto all'Increato («non per luogo ma per natura», secondo san Giovanni Damasceno¹¹). La distanza tra

9. «Ammettere che la tua esistenza è un dono – annotava anni addietro il reverendissimo metropolita di Pergamo Ioannis (Zizioulas) – fa sì che il tuo cuore sia inondato di gratitudine ogniqualvolta hai coscienza del tuo esistere» [NdA].

10. Cf. ieromon. Gregorio Chatziemmanouil, *La divina Liturgia*. "Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo", L.E.V., Città del Vaticano 2002, p. 218 (Εὐχαριστοῦμέν σοι, Βασιλεῦ ἀόρατε, ὁ τῆ ἀμετρήτῳ σου δυνάμει τὰ πάντα δημιουργήσας καὶ τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παραγαγών...).

11. «Tutte le cose sono distanti da Dio non per luogo ma per natura - Πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπῳ ἀλλὰ φύσει» (Giovanni Damasceno, *Esposizione*

creatore e creatura non è spaziale ma ontologica. Si tratta di due realtà completamente diverse. Dio è il totalmente Altro (*Das ganz Andere*). Se Platone ha concepito il fatto che «comprendere Dio è difficile, ma esprimerlo è impossibile»¹², Gregorio il Teologo, ripieno di divina sapienza, confesserà: «Esprimere Dio è impossibile, ma comprenderlo è ancora più impossibile»¹³. Non si può individuare alcuna relazione ontologica, alcuna affinità, alcuna analogia (*entis o fidei*) tra creato e Increato. L'Increato non è soggetto alle leggi della razionalità o della morale o della psicologia umana. È al di là e al di sopra di tutte queste realtà. Imprigionare l'Increato in categorie razionali e morali, ossia in categorie elleniche – qualcosa che pesa soprattutto sul pensiero religioso greco non patristico – non è semplicemente un'eresia: è puramente mitologia. Perché vengono attribuite all'Increato concezioni immaginarie corrispondenti alla natura creata (umana e animale: cf. Rm 1, 22-23¹⁴). Secondo la tradizione ortodossa, tuttavia, Dio rimane un mistero incomprendibile persino quando rivela se stesso alle proprie creature. La speculazione umana non è in grado di teologare, vale a dire di parlare in maniera autentica in ordine a Dio, perché il discorso su Dio presuppone l'automanifestarsi di Dio all'uomo. La metafisica, come teologia speculativa, è, in una prospettiva ortodossa, mitologia¹⁵.

della fede. De fide orthodoxa, 13 (I, 13), a cura di M. Andolfo, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, p. 287).

12. Cf. *Timeo*, 28C: «Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovato, è impossibile parlarne a tutti - τὸν μὲν οὐν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν» (Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1996⁵, p. 1361). Cf. Gregorio Palamas, *Prima lettera a Barlaam*, 35, in Id., *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, p. 473.

13. *Orazione 28 (Sulla teologia)*, 4, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, p. 659 (φράσαι μὲν ἀδύνατον..., νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον).

14. Rm 1, 22-23: «Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili».

Così, fin dall'inizio della storia, l'Increato costruisce i ponti della sua comunione intrastorica con il creato. Dio «non ha cessato di dar prova di sé...» (At 14, 17¹⁶). Egli provvede alla propria comunione con la creazione perché, del resto, è su tale comunione che si basa la continuità della creazione stessa. Se l'essenza di Dio è totalmente sconosciuta e impartecipabile, il suo atto increato diviene, a determinate condizioni, conosciuto e partecipabile. Classiche sono le parole di Basilio il Grande: «Noi diciamo di conoscere il nostro Dio dai suoi atti (*ek tōn energheion* – ἐκ τῶν ἐνεργειῶν), ma non pretendiamo di avvicinarci all'essenza medesima. Infatti i suoi atti discendono fino a noi (*pròs hēmās katabainousin* – πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν), mentre l'essenza rimane inaccessibile (*aprositos* – ἀπρόσιτος)»¹⁷. L'Increato comunica con il creato attraverso i suoi atti naturali. Atto, luce, grazia, potenza, gloria, regno: sono espressioni teologico-ecclesiali della medesima realtà.

Il mondo, quale universo creato, è stato plasmato per partecipare alla pienezza della vita divina. Dalla creazione alla Pentecoste si registra, nella storia, un cammino dinamico, un cammino che il creato è chiamato a percorrere. Si tratta del movimento dall'“immagine” alla “somi-glianza”, che si compie in forza della cooperazione dell'uomo con la volontà divina. Si tratta di quel movimento redentivo dell'uomo verso Dio che, secondo Basilio il Grande, «subito, dal primo momento in cui Dio ci ha formati, possediamo insito in noi»¹⁸. Nelle parole dello stesso Padre, l'uomo «ha ricevuto l'ordine di essere dio»¹⁹. In

15. Si pensi alla disputa tra esicasmo e antiesicasmo (scolastica) nel XIV secolo [NdA].

16. At 14, 17: οὐκ ἀμάστυρον αὐτὸν ἀφῆκεν.

17. *Epistola 234*, 1, in S. Basilio, *Epistolario*, a cura di A. Regaldo Raccone, Edizioni Paoline, Alba 1968, p. 663; PG 32, 869.

18. *Regole ampie*, in Basilio di Cesarea, *Opere ascetiche*, a cura di U. Neri-M.B. Artioli, U.T.E.T., Torino 1980, p. 226; PG 31, 909 (εὐθὺς τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συγκαταβλήθεισαν κεκτήμεθα).

19. Cf. Gregorio di Nazianzo, *Orazione 43 (Orazione funebre per il grande*

altri termini: ha ricevuto il mandato di diventare dio, «conforme all'immagine del Figlio suo» (cf. Rm 8, 29²⁰). Questo cammino ascensionale verso la divinizzazione, verso l'unione tra creato e Increato, ha storicamente sancito il loro reciproco dialogo, in un processo che talora esprime la tragicità, talaltra la gloria dell'uomo e, per suo tramite, dell'intero essere creato.

1.2 La ribellione del creato

La creazione, per quanto «molto buona» (cf. Gen 1, 31: *καλὰ λίαν*), è stata plasmata con il connotato di una condizione dinamica, di un movimento verso un "fine", che può essere realizzato solo nell'ambito della comunione con Dio. Quale "re" e "signore" del creato privo di ragione (cf. Gen 1, 28) è stato – dall'Artefice – posto l'uomo, chiamato a condurre la creazione e se stesso alla perfezione predestinata dal creatore: il superamento della creaturalità e l'unione con il creatore medesimo. Il mantenimento della comunione del creato con l'Increato doveva essere cura e opera dell'uomo. Secondo san Massimo il Confessore, con la creazione assistiamo a cinque divisioni: tra creato e Increato, tra intellegibile e sensibile, tra cielo e terra, tra paradiso ed ecumene, tra maschio e femmina²¹. L'uomo è stato chiamato a trascendere, nella libertà, tutte queste divisioni e ad attingere l'unione con l'Increato, elevando, assieme a sé, anche l'intera creazione. Naturalmente, la distinzione tra Increato e creato non può mai essere superata "per natura" ma solo "per grazia". Quando l'Increato dimora nel creato, allora pure quest'ultimo, per grazia, diviene

Basilio), 48, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 1083 (θεὸς εἶναι κεκελευσμένος).

20. Rm 8, 29: ... συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

21. Cf. *Ambiguorum liber*, 41, PG 1304-1313 (*Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, pp. 454-463); *Quaestiones ad Thalassium*, 48, PG 90, 436 (SC 554, p. 77).

increato, come è accaduto, secondo san Gregorio Palamas, nel caso di Paolo: «Paolo era dunque creato soltanto finché visse quella vita che, per comando di Dio, proveniva dal nulla; quando, però, non visse tale vita, ma quella sopravvenuta per l'inabitazione di Dio, divenne increato per grazia»²².

Il cammino storico del creato, tuttavia, porta il sigillo della caduta, intesa come fallimento (in greco *hamartia-άμαρτία*, da *hamartánō-άμαρτάνω* = fallire, mancare il bersaglio): fallimento dell'uomo nell'attingere la meta della propria unione con l'Increato. Il movimento amoroso verso Dio e il prossimo è dirottato verso l'Io, la comunalità verso l'individualità. Da parte della creatura viene interrotta la comunione con il creatore. Il feto taglia il cordone ombelicale che lo lega al corpo materno, sorgente di vita. La rottura della comunione con la Vita stessa trascina con sé la morte in tutte le sue forme (spirituale, biologica, eterna – cf. Rm 5, 12). La morte, in tal modo, entra nella storia e diventa una condizione “naturale”, al punto che nessuno vuole credere che essa sia “contro natura”. Il “contro natura” è diventato “secondo natura” nell'uomo decaduto. Lo testimonia il nostro linguaggio di ogni giorno. Viviamo la tragicità della morte come se fosse una situazione naturale. La vita dell'essere creato si è legata alla morte in una misura tale che ogni creatura nasce per morire, portando la morte nella propria esistenza²³.

22. Terza lettera ad Acindino, 16, in Id., *Che cos'è l'Ortodossia*, pp. 597-599 (Κτιστός οὖν ἦν ὁ Παῦλος μόνον μέχρις ἂν ἔζη τὴν προστάγματι Θεοῦ ἐξ οὐκ ὄντων γεγονυῖαν ζωὴν ὅτε δὲ μὴ ταύτην ἔζη, ἀλλὰ τὴν ἐνοικίησει τοῦ Θεοῦ προσγενομένην, ἀκτιστος γέγονε τῇ χάριτι).

23. Questo è ciò che l'Ortodossia sperimenta, nella Domenica dei latticini, con le parole di Adamo: «Ahimè, non posso sopportare tale vergogna: io che un tempo ero re di tutte le creature da Dio fatte sulla terra, ora sono divenuto prigioniero per un solo empio consiglio. Io che un tempo ero rivestito della gloria dell'immortalità, ora porto miseramente addosso, come mortale, la pelle della mortalità» (*Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 2, a cura di M.B. Artioli, Lipa, Roma 2000, p. 489 – Οἶμοι! οὐ φέρω λοιπόν τὸ ὄνειδος, ὁ ποτὲ

La caduta rappresenta la tragedia dell'uomo, perché significa il fallimento del creato nel realizzarsi, trascendendo la propria creaturalità. Ma cos'è essa nella sua essenza? Al di là di qualsiasi significato morale o giuridico, la caduta, dal punto di vista ortodosso, è intesa come infermità della natura umana, come il rendere inoperante, cioè, una funzione naturale dell'uomo. Nella sua condizione naturale ("paradisiaca"), l'uomo conserva tre funzioni o sistemi di memoria: 1) la memoria cellulare (DNA), 2) la memoria razionale (che ha la sua base nel cervello e come organo la facoltà razionale), e 3) la funzione intellettuale, che ha la sua base nel cuore e come organo l'"intelletto" o "spirito" (dell'uomo), secondo la Scrittura. L'"intelletto" (il *noûs* – νοῦς) è l'organo della teognosia, della comunione esperienziale dell'uomo con il Dio trinitario.

Nella sua condizione naturale, l'intelletto è dimora (tempio) dell'atto divino increato; tramite quest'organo, l'uomo «vede Colui che è, ed è iniziato alla conoscenza dello Spirito»²⁴. Caduta è l'ottennebrarsi dell'intelletto, il venir meno del suo funzionamento, con la conseguente confusione tra intelletto e ragione. L'uomo, perdendo la comunione con Dio, si sottomette alle passioni e all'ambiente. «Adora la creatura anziché il creatore»²⁵. L'adorazione di sé («Son divenuto un idolo a me stesso», canta l'ortodosso nel Grande canone di sant'Andrea di Creta²⁶) si manifesta come assolutizzazione dell'istinto di autoconservazione e, parallelamente, come ansia, paura,

βασιλεὺς τῶν ἐπαγείων πάντων κτισμάτων Θεοῦ, νῦν αἰχμάλωτος ὄφθην, ὑπὸ μᾶς ἀθέσμου συμβουλῆς, καὶ ὁ ποτὲ δόξαν ἀθανασίας ἠμφιεσμένος, τῆς νεκρώσεως τὴν δορᾶν, ὡς θνητὸς ἐλεεινῶς περιφέρω) [NdA].

24. Domenica di Pentecoste, ὄρθρος, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 3, p. 525 (Ὁρᾶ τὸν ὄντα, καὶ μυεῖται Πνεύματος γνώσιν).

25. Cf. Rm 1, 25: «poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore (ἐλάτρευσαν τῆ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα), che è benedetto nei secoli. Amen».

26. Ode 4, 26 (Αὐτεῖδωλον ἐγενόμην). Il *Grande canone* di sant'Andrea di Creta «è come il diapason che dà il tono all'intera melodia [quaresimale]... Con un'arte straordinaria, sant'Andrea ha intrecciato i grandi temi biblici –

angosciosa ricerca di successo e di sicurezza. E in tal modo viene distrutto il rapporto amoroso, modellato sulla croce, con Dio e con la creazione nel suo insieme. L'uomo decaduto, al contrario, si serve di Dio e del prosimo per salvaguardare la felicità propria e per la propria soddisfazione egoistica. Una delle pericopi più belle della sacra Scrittura è il brano della Lettera ai Romani (8, 18-26) in cui si dice che la natura irrazionale fu costretta dall'uomo a seguirlo nella caduta. La creazione porta gli stigmi della ribellione dell'uomo contro se medesimo («la natura si ribella contro se stessa»: san Massimo il Confessore²⁷), e quindi soffre e «geme nelle doglie del parto» insieme con lui. Così, tutta la creazione è schiava della corruzione e della mortalità dell'uomo.

La malattia dell'intelletto è l'essenza del peccato dei progenitori. «La nostra natura si è ammalata del morbo del peccato», osserva san Cirillo d'Alessandria²⁸. Poiché, però, si tratta di una «infermità» che ha colpito l'uomo all'inizio del suo cammino storico, essa si trasmette ai suoi discendenti come malattia della natura, non come

Adamo ed Eva, il paradiso e la caduta, Noè e il diluvio, i patriarchi, Davide, la terra promessa, e infine Cristo e la Chiesa – con la confessione del peccato e il pentimento. Gli eventi della storia sacra sono presentati come eventi della *mia* vita, le azioni di Dio nel passato come azioni che concernono *me* e la *mia* salvezza, la tragedia del peccato e del tradimento come *mia* tragedia personale» (A. Schmemmann, *La grande quaresima. Ascesi e liturgia nella Chiesa ortodossa*, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 67-68). «Diviso in quattro parti, esso è letto il lunedì, martedì, mercoledì e giovedì della prima settimana [di quaresima] all'ufficio di compieta, e viene ripreso nella sua interezza nel mattutino del giovedì della quinta settimana» (O. Clément, *Il canto delle lacrime. Saggio sul pentimento. Con la traduzione del "Poema del pentimento" di sant'Andrea di Creta*, Ancora, Milano 1983, p. 6). Per un ottimo, breve studio del *Grande canone*, rimandiamo il lettore al teologo greco P. Nellas: *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 175-207.

27. Cf. *Capitoli vari sulla teologia e l'economia, sulla virtù e il vizio. Prima centuria*, 47, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 175; *Sulla preghiera del 'Padre nostro'*, in *La Filocalia*, vol. 2, p. 308; *Lettera 17*, PG 91, 580CD.

28. *Commento alla lettera ai Romani*, V, in Cirillo di Alessandria, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di V. Ugenti, Città Nuova, Roma 1991, p. 57 (PG 74, 789: Νενόσηθεν οὖν ἡ φύσις τῆν ἀμαρτίαν).

colpa e corresponsabilità di carattere giuridico o morale.

Né l'ottenebramento dell'intelletto né la mortalità (fino al punto, anzi, dell'estinzione totale e del ritorno al non essere) possono essere vinti senza l'intervento dell'Increato²⁹. «La morte è innata nella creaturalità e non può essere trascesa attraverso alcuno sforzo o alcuna capacità dello stesso essere creato» (Ioannis Zizioulas). La cura della malattia dell'intelletto e la conseguente vivificazione della creatura sono dovute, ancora una volta, alla filantropia, che mai viene meno, del creatore e alla sua iniziativa amorosa. Se, infatti, da parte della creatura decaduta si è interrotta la comunione con il creatore, lo stesso non è avvenuto da parte dell'Increato. Dio segue da vicino la creatura nella sua caduta e fa di tutto per mantenere i ponti di comunione con essa. E questo significa...

1.3 L'intervento redentivo dell'Increato nel cammino storico della creatura

A causa della caduta, la storia sarebbe dovuta diventare, logicamente, un cammino di perdizione dell'uomo e della creazione. L'atteggiamento di Dio, tuttavia, di fronte all'apostasia dell'uomo si esprime non come giudizio-ira, ma come amore, che crea anche le condizioni per la risoluzione del dramma umano. Il processo storico si sviluppa, in tal modo, nel quadro del piano dell'"economia divina": Dio si dimostra Signore della storia. Nella sua Liturgia (preghiera dell'anafora), Basilio Magno descrive il dispiegarsi dell'intervento salvifico di Dio nel divenire storico:

29. L'immortalità dell'anima è un dono dell'amore divino: in ragione di ciò lo sforzo morale (pietismo) come tentativo di auto-salvezza ricorda quell'uomo che sta per annegare e che, secondo il detto, «si aggrappa ai propri capelli» [NdA].

«Tu non hai rigettato in maniera definitiva la creatura che avevi plasmata, o buono, né hai dimenticato l'opera delle tue mani, ma in molti modi l'hai visitata per le viscere della tua misericordia: hai inviato i profeti, hai fatto prodigi per mezzo dei tuoi santi che di generazione in generazione ti furono graditi, hai parlato a noi per bocca dei tuoi servi, i profeti, preannunciandoci che la salvezza stava per venire, una legge ci hai dato per sostegno, angeli ci hai posto accanto come custodi. E quando venne la pienezza dei tempi hai parlato a noi nel tuo stesso Figlio...»³⁰.

Nell'antico pensiero ellenico, come in ogni umanesimo, il buono attrae, mentre il cattivo – l'indecoroso – respinge. È impensabile amare l'uomo indecente, immorale o peccatore, che contrasta con l'armonia del mondo morale. E tuttavia Dio – compreso in modo ortodosso – ama il peccatore alla stessa stregua del giusto. Per questo «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5, 45). «La dracma non ha cercato il padre di famiglia; ma lui si è chinato sulla terra e ha trovato l'immagine», dichiara san Nicola Cabasilas, riferendosi alla correlativa parabola evangelica (cf. Lc 15, 8-10)³¹. La parabola della pecora smarrita (Mt 18, 12-14)

30. Cf. *Liturgia eucaristica bizantina*, a cura di M.B. Artioli, Gribaudi, Torino 1988, pp. 141-142; *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Qiqajon, Magnano 1996, p. 257; S. Rosso, *La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino. Misteri sacramentali. Feste e tempi liturgici*, L.E.V., Città del Vaticano 2010, p. 248; *Libro del Celebrante (Sluzhebnik)*, vol. 1: *Liturgia di san Giovanni Crisostomo. Liturgia di san Basilio Magno*, a cura di V. Polidori, EDB, Bologna 2014, p. 136 (ὄν γὰρ ἀπεστράφη τὸ πλάσμα σου εἰς τέλος, ὃ ἐποίησας, ἀγαθέ, οὐδὲ ἐπελάθου ἔργου χειρῶν σου, ἀλλ' ἐπισκέψω πολυτρόπως, διὰ σπλάγχνα ἐλέους σου. Προφήτας ἐξαπέστειλας, ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν Ἁγίων σου, τῶν καθ' ἐκάστην γενεάν εὐαρεστησάντων σοι, ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων σου τῶν Προφητῶν, προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν, νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν, Ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας. Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν, ἐλάλησας ἡμῖν ἐν αὐτῷ τῷ Υἱῷ σου).

rivela quest'atteggiamento di Dio dinanzi alla sua creatura. Estraneo ad ogni limitazione di ordine etico o psicologico, Dio non cambia le proprie disposizioni, come noi. Il suo amore è permanente e immutabile. Egli non odia mai, non conosce la passionalità dell'ira, non castiga. È la malvagità umana che trasforma l'amore di Dio in ira, odio, castigo. Come testimonia san Giovanni Crisostomo, «non è lui a esser nemico, ma noi; Dio, infatti, mai è nemico»³². L'amore di Dio non è influenzato dall'indegnità dell'uomo e non cambia con questi. Dio non smette mai di essere il Padre che attende il ritorno dell'uomo (cf. la parabola del figlio prodigo: Lc 15, 11-32). Ed è proprio questo il motivo per cui è stato necessario, all'interno della scolastica franca, giuridicizzare e alterare la fede, per poter elaborare la teoria puramente pagana della «soddisfazione della giustizia divina» con la morte di Cristo sulla croce³³. Nell'intreccio del feudalesimo razzista franco, le concezioni in ordine alla giustizia e alla sua amministrazione hanno indossato l'abito del dogma cristiano. L'uomo "occidentale" non impara a lottare per diventare partecipe dell'amore di Dio, ma per salvarsi dall'ira (inesistente) di lui! Tale contraffazione della soteriologia cristiana è divenuta il fondamento su cui si è costruita la civiltà del mondo cristiano occidentale.

Nel movimento verso la propria creatura, Dio ricerca «il suo», la sua immagine corrotta, per rinnovarla, per riplasmarla, per riportarla all'«antica bellezza», in modo che essa possa riprendere il suo interrotto cammino verso l'unione con lui.

Il ricongiungimento tra il creato e l'Increato e la conti-

31. *La vita in Cristo*, I, 3, a cura di U. Neri, U.T.E.T., Torino 1981², p. 79 (οὐκ ἐξεζήτησε [...] ἡ δραχμὴ τὸν οἰκοδεσπότην· ἀλλ' αὐτὸς ἔκλυεν εἰς τὴν γῆν καὶ εὗρε τὴν εἰκόνα).

32. *Commento alla Seconda Lettera ai Corinzi*, XI, 3, PG 61, 478 (οὐκ ἔστιν Ἐκείνός ὁ ἐχθραίνων, ἀλλ' ἡμεῖς· ὁ Θεὸς γὰρ οὐδέποτε ἐχθραίνει).

33. Cf. l'intero capitolo dedicato ad Anselmo di Canterbury in G.D. Panagopoulos, *La theologia occidentale. Panoramica introduttiva in una prospettiva ortodossa*, Asterios, Trieste 2016, pp. 15-44.

nuazione del loro dialogo redentivo fungono da possibilità già dopo la caduta. Il Logos divino creatore è presente nell'Antico Testamento «senza la carne» (*asárkôs* – ἀσάρκως), e realizza l'unione dei giusti dell'epoca anteriore a Cristo con se stesso. La tradizione religiosa della stirpe di Abramo (il popolo ebraico) prosegue quella di Enoch e di Noè. Gli Israeliti sono «popolo eletto» di Dio, non perché Dio faccia preferenza di persone (cf. At 10, 34), ma perché la tradizione profetica salvaguarda la modalità di ripristino della comunione con Dio e, quindi, di divinizzazione-salvezza. Essi diventano, in tal modo, le guide del resto del mondo nella vera conoscenza di Dio. Ciò varrà anche, storicamente, per il nuovo Israele, i cristiani, che diventeranno «popolo eletto» di Dio, ma nelle persone dei loro santi. Quanti vivevano nel clima spirituale dei profeti imparavano quella maniera di vivere che porta alla purificazione del cuore, all'illuminazione e alla glorificazione (deificazione). Succede lo stesso con i figli spirituali degli Apostoli e dei Padri, di tutti i secoli.

L'offerta redentiva dell'Increato al creato attinge, tuttavia, il suo apice nell'incarnazione del Dio Logos, un evento che, in termini cristiani, è il centro assoluto e la chiave di volta della storia. Quest'ultima trova il suo vero significato e il suo criterio finale nell'incarnazione. Cristo come Dio-uomo diventa il centro assoluto e l'entelechia della storia. Egli è l'Alfa e l'Omega della storia. La creazione e la seconda venuta, insieme all'umanazione di Dio, costituiscono i momenti apicali della storia universale e sigillano il tempo nella sua estensione mondana. Mondo e tempo acquisiscono un senso tramite Cristo, perché si muovono verso di lui che è «la pienezza del tempo» (Gal 4, 4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου). Per questo la sapienza umana rimane attonita lungo tutta la diacronia storica, ponendo la domanda: *Cur Deus homo?* E il deificato Massimo il Confessore risponde: l'incarnazione è «il fine beato per il quale tutte le cose sono venute all'esistenza»³⁴. Per l'incarnazione del Dio Logos, per la manifesta-

zione, cioè, nella storia del Diouomo quale unione storica perfetta di Dio e dell'uomo, dell'Increato e della creazione, è stato fatto il mondo.

L'incarnazione, d'altra parte, è il fondamento della salvezza intesa come divinizzazione. Con l'incarnazione, la divinizzazione diventa permanente, perché il Dio Logos incarnato, con la sua natura umana, diviene il "luogo" di comunione tra Dio e l'uomo, ma altresì degli uomini tra loro. Nella divina Eucaristia, i fedeli comunicano alla carne-umanità di Cristo, unita «senza divisione e senza confusione» alla sua natura divina, diventando «concorporei» con il loro Signore Diouomo (cf. Ef 3, 6: $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\omega\mu\alpha$). L'evento dell'incarnazione trova il suo completamento, dal punto di vista soteriologico, nella Pentecoste. In quel momento il Cristo, risorto e asceso nei cieli della divinità, torna nuovamente nello Spirito santo, per continuare la sua presenza redentiva nel mondo, ma questa volta con una diversa maniera di esistere, perché ora dimora dentro coloro che sono uniti a lui e questi vivono «in lui» (cf. Gv 17, 22-23; Rm 8, 9ss.).

L'incarnazione è la risposta di Dio al grido universale dell'immagine divina che nell'uomo si era rovinata. Il Diouomo Gesù Cristo riporta l'uomo agli inizi del suo cammino e lo riplasma, lasciandogli in eredità non la natura decaduta di Adamo, ma la sua propria natura, la natura libera dal peccato, e diventando così il capostipite di una nuova umanità. Ed è per questo che egli viene chiamato «nuovo» o «secondo» Adamo, che tuttavia non è «fatto di terra» ma «viene dal cielo» (1Cor 15, 47). Come osserva P. Evdokimov: «Alla deiformità dell'uomo corrisponde l'umanità di Dio. L'immagine di Dio nell'uomo e l'immagine dell'uomo in Dio, ecco il terzo termine che condiziona oggettivamente l'incarnazione, la possibilità ontologica della comunione dei due mondi»³⁵.

34. *Quaestiones ad Thalassium*, 60, PG 90, 621; SC 569, p. 85 (Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος).

35. *L'Ortodossia*, p. 123.

Con l'incarnazione del Dio Logos, quelle cinque divisioni di cui sopra abbiamo parlato sono superate. Cristo, in quanto Diouomo, diventa «la nostra pace» incarnata (Ef 2, 14ss.), poiché ricongiunge l'uomo con Dio e riconcilia tra loro gli uomini. Nel suo corpo, la Chiesa, tutte le differenze e le opposizioni che il peccato aveva introdotte nella vita sono rimosse. Con la sua grazia che vince la morte e la nostra separazione, tutti noi – giudei e greci, schiavi e liberi, maschi e femmine – acquisiamo la possibilità di diventare «uno in Cristo» (Gal 3, 28: εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ): un uomo nuovo, l'uomo della grazia, «nuovo» in Cristo. L'ecclesializzazione del creato è perciò necessaria, perché con la vittoria in Cristo su ogni forma di morte si conseguono “in potenza” l'affratellamento degli uomini e la rimozione di tutte le antitesi che il peccato aveva trascinato con sé nell'ambito del creato. Con la sua incarnazione, Cristo non migliora semplicemente la società umana, ma offre la nuova società del suo corpo e invita ad inserirsi in quel corpo, affinché si compiano la ricreazione e la riplasmazione dell'uomo e della società in una nuova forma di esistenza, vale a dire nella sua propria vita, come *crisovita*. San Paolo proclama: «Se uno è in Cristo, è una nuova creazione» (2Cor 5, 17: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις), il che significa ri-creazione attraverso un rapporto dinamico con il Logos artefice di tutte le cose, ossia un rapporto non solo con Dio, ma anche con la natura in quanto creazione di lui. L'incarnazione riafferma, pertanto, il valore del creato nella sua totalità e annulla ogni dualismo filosofico nella sfera dell'antropologia. L'uomo, divenendo tempio dello Spirito santo, sperimenta con tutto il suo essere l'unità della creazione e rimane estraneo a ogni idea di sfruttamento, inquinamento o distruzione del sistema ecologico che è un prolungamento della sua propria natura.

Tale trasformazione in società pneumatica e in fraternità senza classi si compie all'interno dell'umanità di Cristo, che è la Chiesa, in quanto suo corpo. “Chiesa”,

nella comprensione ortodossa, è l'umanità deificata di Cristo, il "luogo" tangibile e concreto della nostra unione in lui. Questo è ciò che intendeva san Cipriano di Cartagine quando affermava: «Al di fuori della Chiesa non c'è salvezza» (*Extra Ecclesiam nulla salus*)³⁶. Non vi è, cioè, possibilità di divinizzazione-salvezza e di trasformazione dell'interesse proprio in amore disinteressato, che è la quintessenza della società autentica in Cristo. La Chiesa come corpo di Cristo (cf. Ef 1, 23) è l'«albergo» della parabola del buon samaritano (cf. Lc 10, 25-37): il *pan-docheïon* (παν-δοχείον) che *accoglie tutti*, per portare tutti a una simile trasformazione. Nell'albergo-Chiesa tutto è pronto, per quanto riguarda l'Increato, per curare e salvare il creato, in modo che esso ritrovi la propria integrità.

1.4 La via verso l'unione

Cristo, «unendo creato e Increato (con la sua incarnazione), ha vinto la morte, (ma) con una vittoria che non è un evento obbligatorio per l'esistenza, ma una possibilità che viene acquisita soltanto in forza della libertà e dell'amore» (Ioannis Zizioulas, metropolita di Pergamo). In Cristo la nostra natura è stata salvata, ma non anche la nostra persona. Il Dio-Logos, incarnandosi, ha assunto una natura "individuale", che è comunque il principio del nostro impasto. In ragione dell'unità di tutta la natura umana, anche la divinizzazione di ciascuno di noi è possibile. La salvezza in Cristo è offerta a tutti gli uomini, ma

36. Cf. *Lettera 73. Al fratello Giubaiano*, 21, in Cipriano di Cartagine, *La Chiesa (Sui cristiani caduti nella persecuzione, L'unità della Chiesa cattolica, Lettere scelte)*, pp. 412-413: «Se dunque un eretico non trae giovamento per la salvezza neppure dal battesimo di pubblica confessione e di sangue, perché fuori della Chiesa non c'è salvezza (*salus extra Ecclesiam non est*), tanto meno gli servirà il farsi bagnare da un'acqua infetta nelle tenebre e nella spelunca di briganti: non solo non sarà liberato dai peccati precedenti, ma piuttosto ne aggiungerà altri più gravi».

per essere attivata richiede la loro corrispondenza. Una corrispondenza che si realizza come “sinergia” – cooperazione – con la grazia divina.

Il «banchetto» del Regno è allestito (cf. Lc 14, 16-17) e Dio attende la risposta della creatura al suo invito. Secondo san Giovanni Crisostomo, «pur appartenendo a lui il più, anzi, pressoché il tutto, egli ha lasciato tuttavia pure a noi qualcosa di minimale»³⁷. Questo «qualcosa di minimale» è la corrispondenza dell'uomo. L'Ortodossia patristica è il cristianesimo nella sua autenticità nonché la Chiesa *una* (unica), perché conserva la modalità per attingere la divinizzazione, ossia l'unione, in Cristo, con il Dio increato. Le eresie non sono Ortodossia, dato che, convertendo il cristianesimo in una religione con il loro ritualismo o convertendolo in un'ideologia con la loro razionalizzazione e giuridicizzazione, rifiutano o ignorano il metodo che porta alla deificazione e, di conseguenza, non lo offrono come una possibilità. Le religioni, del resto, non possiedono – e quindi non offrono – colui che procura la divinizzazione, vale a dire Cristo, riducendosi a culto dei demoni (cf. Sal 95, 5: «Tutti gli dei delle nazioni sono demoni – πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια»).

La corrispondenza della creazione all'invito divino si realizza, nell'Ortodossia, con l'accettazione volontaria (libera) della cura dell'essere umano che l'Ortodossia promette. La terapia consiste in un processo suddiviso in tre fasi: 1) purificazione del cuore dalle passioni e dell'intelletto dai pensieri (buoni e cattivi); 2) illuminazione-visita del cuore da parte dello Spirito santo; 3) divinizzazione, vale a dire restaurazione dell'essere umano, con la sua glorificazione nella grazia increata della Trinità santa. È questo il percorso di salvezza seguito dai santi (cf. quanto dice san Simeone il Nuovo Teologo: «Tu li purifichi, li illumini, li fai partecipi della luce, condiviso-

37. *Expositio in Psalmum CXV*, 2, PG 55, 322 (εἰ καὶ τὸ πλεον αὐτοῦ ἐστὶ, σχεδὸν δὲ καὶ τὸ πᾶν, ὅμως ἀφήκέ τι καὶ ἡμῖν μικρὸν).

ri della tua divinità»³⁸). Nell'Ortodossia, sacramenti e asceti vanno di pari passo in una relazione complementare: l'asceti, come «ritorno da ciò che è contro natura a ciò che è conforme a natura»³⁹; i sacramenti, come mezzi attraverso cui è trasmessa la grazia.

Si può quindi capire perché l'antitesi tra ascetismo e moralismo rimanga insormontabile nell'Ortodossia. Il moralismo regola l'ethos, sottoponendo ai dettami di un determinato sistema morale e facendo leva sulle potenze naturali dell'uomo; e così sfocia, inevitabilmente, nel fariseismo, ossia in un'"autogiustificazione" e in una salvezza che verrebbe dalle opere. L'ascetismo, al contrario, mira, con i mezzi che Dio stesso ha forniti e di cui esso dispone, alla purificazione del cuore, perché l'uomo diventi – in forza dell'atto increato di Dio – tempio dello Spirito santo, così da produrre «il frutto dello Spirito» (Gal 5, 22). L'ascetismo ortodosso ripristina il dialogo redentivo tra creato e Increato, come comunione reciproca e possibilità di divinizzazione della creatura, considerato il fatto, anzitutto, che la divinizzazione non è ricompensa ma grazia. L'asceti, semplicemente, rende l'uomo capace di ricevere la salvezza. La Chiesa opera nella storia quale *communio* escatologica, quale *communio*, cioè, di divinizzazione.

La cura dell'essere umano, intesa come la sua liberazione dalla mortalità e dalla corruzione, porta con sé, del pari, la libertà di tutta la creazione – ossia della natura – «dalla schiavitù della corruzione» (Rm 8, 21). «È necessario infatti che questa realtà corruttibile si vesta d'incorruttibilità e questa realtà mortale si vesta d'immortalità»

38. *Inno XVII*, 66-68, in Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, a cura di F. Trisoglio, Città Nuova, Roma 2014, p. 73 (καὶ καθαίρεις καὶ φωτίζεις / καὶ φῶτος ποιεῖς μετόχους, / κοινωνοὺς θεότητός σου).

39. Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede. De fide orthodoxa*, 44 (II, 30), p. 413: «Il pentimento è il ritorno da ciò che è contro natura a ciò che è conforme a natura, e dal diavolo a Dio, mediante asceti e fatiche» (Μετάνοιά ἐστιν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν καὶ ἐκ τοῦ Διαβόλου πρὸς τὸν Θεὸν ἐπάνοδος δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων).

(1Cor 15, 53: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν).

L'esperienza dell'Ortodossia rivela – e ciò è sconosciuto alla non-Ortodossia – che questo passo non si riferisce a condizioni soltanto del secolo a venire, ma anche a condizioni del secolo presente. Il superamento della corruzione da parte del creato è, per l'Ortodossia, una realtà che si compie nel tempo storico, come dimostrano le reliquie dei santi con la sospensione della corruzione naturale e della naturale dissoluzione del loro sistema cellulare. Le sacre reliquie – quella di san Spiridone († 348), ad esempio, custodita a Kérkyra (isola di Corfù) – sono per l'Ortodossia una prova tangibile del fatto della divinizzazione, della comunione creato-Increato. Nel contempo, sono una sua conferma: una conferma dell'Ortodossia. Lo stesso si può dire in ordine al superamento della corruzione nella natura irragionevole medesima: si pensi al caso dell'acqua benedetta che non conosce deterioramento di sorta con il passare del tempo. È da questi eventi operati da Dio che l'Ortodossia è salvaguardata in senso diacronico, e non dai voli metafisici e dai bei discorsi speculativi dei nostri teologi di professione.

Per il pensiero positivo, il senso della vita si trova nell'intervallo temporale compreso tra l'inizio e il termine biologici dell'uomo. Nell'Ortodossia il significato della vita esce dai limiti del mondo attuale. L'uomo, quale essere teantropico, è dentro la storia. La seconda e attesa venuta di Cristo è l'illuminazione e il giudizio della storia di ciascuno e del mondo intero, in quanto fattori costitutivi della storia. Ciò che conta, però, è il fatto che, in una prospettiva ortodossa, non attendiamo la distruzione del mondo e la fine della storia, ma la trasfigurazione della creazione: «Passa infatti la figura di questo mondo!» (1Cor 7, 31), e noi aspettiamo «nuovi cieli e una terra nuova» (2Pt 3, 13), in una continuità metastorica. Ciò che accadrà sarà una trasformazione del mondo e del tempo.

La storia, di conseguenza, non finirà, ma continuerà in un'altra forma. L'eternità è una continuazione della storia o, piuttosto, la storia è un segmento dell'eternità. La storia dei santi, dei divinizzati, prosegue dopo la morte e dopo la seconda venuta di Cristo come storia dopo la storia. Questo concetto è stato espresso dallo storico Eusebio di Cesarea: «Non dice che i cieli verranno meno, ma che saranno trasformati per una sorte migliore. Come infatti i nostri corpi, dissolti, in nessun modo finiscono nel non essere, ma sono rinnovati per l'incorruttibilità..., così i corpi celesti vengono rinnovati dal detto fuoco, liberati anch'essi dalla schiavitù della corruzione»⁴⁰.

È la Chiesa, in quanto corpo di Cristo, a operare tale permanente superamento della corruzione e, di conseguenza, il continuo passaggio dalla storicità alla metastoricità. Questa è anche la ragione della sua esistenza. Nella vita del corpo ecclesiale la grazia trinitaria santifica incessantemente il creato. Attraverso l'uomo santificato, anche la creazione materiale che lo circonda è offerta a Dio, come acqua e olio, pane e vino, fiori e frutti e parti di animali, elementi che vengono portati all'altare per essere santificati e benedetti. L'uomo e la creazione, così, camminano insieme verso l'incontro finale con il creatore, consegnandosi a lui, «perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15, 28).

[1992]

40. *Catena in epistolam Petri II (Catena Græcorum Patrum in Novum Testamentum, vol 8: In Epistolas Catholicas et Apocalypsin, J.A. Cramer, Oxford 1844):* Οὐχ ὡς ἀπολλυμένων λέγει τῶν οὐρανῶν· ἀλλ' ὡς ἀναστοιχειουμένων εἰς κρείττονα λήξιν· ὥσπερ γὰρ τὰ σώματα τὰ ἡμέτερα λυόμενα οὐκ εἰς τὸ μηδαμῶς εἶναι χωρεῖ, ἀλλ' ἀνακαινίζεται εἰς ἀφθαρσίαν..., οὕτω καὶ τὰ οὐρανία σώματα διὰ τοῦ δηλουμένου πυρός ἀνακαινίζεται, ἐλευθερούμενα καὶ αὐτὰ ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθοράς.

CAPITOLO II

Gesù Cristo: la luce e la speranza del mondo¹

Con l'anno 2000, il cristianesimo compie due millenni di presenza e di testimonianza storica. Cristianesimo, tuttavia, significa Gesù Cristo, perché è il Diouomo colui che ha fatto irruzione, in maniera redentiva, nel mondo in un momento storico dato, cambiando il corso e il senso della storia. Il completarsi del secondo millennio cristiano non è solo un'occasione per festeggiarlo, ma, soprattutto, un momento che consente un bilancio sul cammino del mondo cristiano e sul rapporto dei cristiani contemporanei con il fondatore della Chiesa. Più di chiunque altro, siamo noi ortodossi – che a dispetto dei nostri peccati rimaniamo fedeli alla tradizione dei nostri santi, gli autentici cristiani – ad essere chiamati a confessare dinanzi al mondo ciò che Cristo significa per noi e con quali intendimenti siamo entrati nel terzo millennio d.C.

Naturalmente, per noi ortodossi, l'anno 2000 in senso cronologico può avere soltanto un carattere convenzionale, dato che è scientificamente noto il fatto che la nostra datazione è di circa 6 o 7 anni in ritardo rispetto a quella reale. Per questo restiamo estranei ad ogni superstiziosa mitizzazione dell'anno 2000, il quale viene ad

1. Le note di questo secondo capitolo appartengono tutte al Traduttore.

aggiungersi al naturale flusso del tempo, come ogni altro anno. Né, di nuovo, la celebrazione della nascita di Cristo si differenzierà, quest'anno, dal ringraziamento e dalla glorificazione che ogni anno eleviamo alla sua santissima persona. La pietà dei santi Padri ci ha riforniti di imparabili testi omiletici e liturgici che penetrano in profondità nel mistero dell'incarnazione divina, costituendo una devota professione di fede e di speranza per ogni cuore cristiano. È con questi stessi testi che esprimeremo, ancora una volta, il nostro ringraziamento e la nostra glorificazione al Signore nostro Gesù Cristo, «inneggiando a lui, come Dio, per i secoli»². Che cos'è, dunque, Cristo per noi ortodossi?

2.1 “Archetipo” e “fine”

Cristo è la persona della Trinità santa che, ancor prima della sua incarnazione, è direttamente correlata al mondo. Egli è, innanzitutto, l'artefice della creazione. Dio-Padre crea “mediante il Figlio, nello Spirito santo”. Figlio e Spirito sono chiamati “mani” del Padre nella teologia della nostra Chiesa³. Il Figlio-Cristo anche dopo la creazione, “senza la carne” (quindi prima della sua incarnazione), opera redentivamente nel mondo, portando alla divinizzazione i giusti (ad esempio i profeti) e preparando il mondo ad accogliere la sua presenza incarnata.

Cristo, del pari, è l'*archetipo* e il modello in base a cui l'uomo è stato creato. Questo fatto è espresso dall'asserzione dell'Antico Testamento: «A immagine di Dio lo creò» (Gen 1, 27: κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν). Secondo l'apostolo Paolo, il quale ha vissuto il mistero di

2. Santa e grande Domenica di Pasqua, órthros, ode 8, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 3, p. 161 (ὁμνοῦντες αὐτόν, ὡς Θεόν, εἰς τοὺς αἰῶνας).

3. Sant'Ireneo di Lione chiama più volte il Figlio e lo Spirito le due «mani» del Padre (cf. *Contro le eresie*, V, 1, 3: PG 7, 1123; V, 6, 1: PG 7, 1137; V, 28, 4: PG 7, 1200).

Cristo più profondamente di chiunque altro, «immagine del Dio invisibile» è il Diouomo Cristo, che, in quanto «Logos» di Dio (cf. Gv 1, 1), manifesta al mondo il Padre. «Tramite lui abbiamo conosciuto il Padre», cantiamo nel vespro dello Spirito santo, con le parole del nostro imperatore Leone VI il Saggio († 912)⁴, che ci rinviano alla dichiarazione di Cristo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9: ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν Πατέρα). In altre parole: colui che vede (*teoptia*) la divinità del Figlio vede anche la divinità del Padre. Secondo san Gregorio Palamas, l'espressione «ad immagine» si riferisce all'uomo nella sua interezza, in quanto corpo e anima (a «entrambi gli elementi insieme»). Secondo, poi, san Giovanni Crisostomo, «fu definito, dapprima, quanto atteneva alla carne di Cristo..., e [solo] allora fu plasmato Adamo»⁵. Prima dell'incarnazione, il nostro modello eterno è rimasto invisibile e ignoto. Con l'incarnazione è stato conosciuto: «si è manifestato nella carne» (1Tm 3, 16: ἐφανερώθη ἐν σαρκί) nella persona di Cristo.

Gesù Cristo, tuttavia, è nel contempo anche il nostro *fine*: lo scopo della nostra esistenza e della nostra presenza nel mondo. L'uomo è stato creato come un essere «cristocentrico». *Mens naturaliter christiana*, come diceva Tertulliano (II secolo)⁶. L'uomo per sua natura è cristiano, ossia è riferito a Cristo in quanto suo creatore, modello e fine. Scopo della nostra vita è la divinizzazione e in-cristizzazione «per grazia»: l'unione con Dio «in Cristo» e «mediante Cristo». Secondo Basilio il Grande, l'uomo è stato creato «con l'ordine di essere dio»⁷, aven-

4. Domenica della santa Pentecoste, sabato, vespro, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 3, p. 519 (δὲ οὐ τὸν Πατέρα ἐγνώκαμεν).

5. In *incarnationem Domini*, 4, PG 59, 694 (πρῶτον ἐτυπώθη τὰ κατὰ τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ... καὶ τότε ὁ Ἀδάμ ἐπλάσθη).

6. Tertulliano, in *Apologeticum* XVII, 6, parla di «anima naturaliter christiana»: «O testimonium animae naturaliter christianae! – O testimonianza dell'anima naturalmente cristiana!».

7. Cf. Gregorio di Nazianzo, *Orazione 43 (Orazione funebre per il grande Basilio)*, 48, in Id., *Tutte le orazioni*, p. 1083 (θεὸς εἶναι κεκελευσμένος).

do cioè, in sé, il comando (di Dio) di diventare dio (per grazia). Ciò significa: raggiungere la statura spirituale di Cristo, visto che è chiamato a elevarsi fino ad arrivare «allo stato di uomo perfetto, alla misura che conviene all'età della pienezza di Cristo» (Ef 4, 13).

Cristo, in quanto Diouomo, determina fin dall'inizio della storia il corso spirituale dell'essere umano, dato che egli stesso è il modello e la misura di quel corso. È divenuto, così, la chiave per comprendere la storia e l'uomo, e la fonte per attribuire ad entrambi il loro senso. Uomo e storia procedono incessantemente verso il Signore "che viene", che incontrano come creatore, salvatore, redentore e benefattore, ma altresì come giudice al termine della storia, nell'ora della sua seconda e gloriosa venuta.

Cristo, dunque, è diventato il centro della storia. L'ha divisa: vi è un'epoca che precede la sua nascita e un'epoca ad essa posteriore. In Cristo, come in un fiume maggiore, confluisce tutta l'umanità anteriore a lui e da Cristo, come suo "capostipite", inizia l'umanità successiva a lui, il corpo dei salvati in lui. Questa è la ragione per cui la sua Chiesa si diffonde nel mondo: per "ecclesializzare" tutta l'umanità (cf. Mt 28, 19), cosicché tutto il mondo possa "rinascere" in Cristo e attraverso Cristo. Cristo diviene, così, non solo centro della storia, ma anche il suo principio e la sua "entelechia": il suo scopo, il suo compimento. In ragione di ciò Cristo si identifica con la *realtà ultima*, l'*éschaton* (ἔσχατον), come fine e compimento della storia. *Éschaton* è ciò al di là del quale non è atteso null'altro per la salvezza. Al di là di Cristo, il vero salvatore, «niente di nuovo c'è sotto il sole», «niente di inaspettato», come dice il Libro dell'Ecclesiaste (1, 9)⁸. L'*éschaton* entra nel mondo con

8. Si confronti Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede. De fide orthodoxa*, 45 (III, 1), p. 421: il Logos, «essendo perfetto Dio, diviene perfetto uomo e realizza la più nuova di tutte le novità, l'unica cosa nuova sotto il sole, attraverso la quale si manifesta l'infinita potenza di Dio» (Θεὸς ὄν τέλειος ἄνθρωπος τέλειος γίνεται καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πάντων καινῶν καινότατον, τὸ μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον, δι' οὗ ἡ ἄπειρος τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζεται δύναμις).

l'incarnazione del Diouomo. In quel momento inizia l'“escatologia cristiana”, che troverà il suo coronamento finale con la seconda venuta del Signore. Ciò che si attendeva per la salvezza – la grazia – è giunto con Cristo e si trova nel corpo di lui. «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1, 17: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο).

2.2 “Attesa delle nazioni”

Gesù Cristo, in quanto Diouomo, è unico e incomparabile, come è provato da tutta la sua vita terrena. È l'unico uomo ad essere già noto e atteso ancor prima della sua comparsa sulla scena della storia. Rappresentava l'«attesa delle nazioni» (Gen 49, 10: προσδοκία ἐθνῶν), l'attesa del mondo intero, perché Cristo aveva promesso la sua venuta fin dalla caduta dei progenitori (“protovangelo” – Gen 3, 15). La nostalgia dell'umanità, dunque, si è orientata verso il futuro, verso la venuta di Cristo, per riannodare i ponti con lui e trovare redenzione. Questa nostalgia ha lasciato tracce profonde in tutta l'umanità, in Oriente e in Occidente, soprattutto, però, negli Israeliti, i quali, nelle persone dei loro santi, si sono distinti come “il popolo eletto di Dio”, non perché Dio «faccia preferenza di persone» (At 10, 34), ma perché i loro santi hanno conservato la via della teognosia, il “metodo” della deificazione.

Nella profezia (nella predicazione dei divinizzati dell'Antico Testamento), l'arrivo del Messia-Cristo nel mondo è così sentito e sicuro che l'opera di lui è descritta con una stupefacente chiarezza, come se si trattasse di una realtà già sperimentata. Non è dunque strano che il “magniloquentissimo” profeta Isaia sia stato chiamato “quinto evangelista”, dato che, nello Spirito santo, egli vive l'epoca del Messia, come i suoi evangelisti-discepoli.

Tale attesa, tuttavia, era altrettanto chiara ed esplicita

negli altri popoli: i greci, i romani, i cinesi, gli indiani, i persiani, gli egizi. Le testimonianze attinenti arrivano fino all'America e alla Scandinavia. Per limitarci ad alcune attestazioni impressionanti: Confucio, in Cina, aspettava il «Santo», l'«Uomo celeste» (il Diouomo!); Gautama Buddha (il Buddha storico, India, V secolo a.C.) respingeva le affermazioni dei suoi seguaci che ne presentavano l'insegnamento come insuperabile, dicendo che, «passati cinquecento anni, la sua dottrina avrebbe conosciuto un tracollo». Il dettaglio più straordinario è che si osserva una convergenza dell'attesa mondiale del Messia verso la Palestina, perché i popoli dell'Occidente lo aspettavano dall'Oriente, mentre quelli dell'Estremo Oriente lo aspettavano dall'Occidente.

Il «Logos seminale» di Dio⁹, che penetrava nei cuori degli uomini spirituali in tutto il mondo, indirizzava le coscienze verso Cristo, preparando così l'umanità ad accoglierlo una volta giunta «la pienezza del tempo» (Gal 4, 4). Situazione, questa, che è stata collegata con la comunità mondiale realizzata dalla *Pax romana* e, soprattutto, con la persona della santissima Madre di Dio. La Vergine è divenuta il “nuovo paradiso” in cui il Messia atteso si è incarnato, come Signore Diouomo¹⁰.

Cristo è il “preannunciato” Messia. Davide ne aveva previsto la nascita (cf. Sal 109, 3). Salomone aveva celebrato l'eterna Sapienza di Dio come una persona che

9. Per l'espressione, cf., ad esempio, Giustino, *Apologia II*, 13, 2-3: «Io prego e combatto ogni mia battaglia per essere riconosciuto cristiano, lo confesso, non perché gli insegnamenti di Platone siano estranei a quelli di Cristo, ma perché non sono in tutto gli stessi, come neppure quelli degli altri, stoici, poeti, scrittori. Ciascuno di loro, infatti, per partecipazione al divino Logos seminale (ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου Λόγου), considerando ciò che gli è affine, ha espresso buoni pensieri: ma il fatto che, su cose essenziali, si siano contraddetti, dimostra che essi non possedevano la scienza infallibile e la conoscenza irrefutabile» (Id., *Apologia per i cristiani*, pp. 383-385).

10. «Sei mistico paradiso, o Madre di Dio (Μυστικὸς εἰ Θεοτόκε Παράδεισος), che, senza coltivazione, ha prodotto il Cristo, dal quale è stato piantato sulla terra l'albero vivificante della croce» (8 settembre, órthros, ode 9, katavasía, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 589).

sarebbe entrata nel mondo (cf. Pr 8, 22-9, 6). Il profeta Isaia aveva descritto il suo nascere da una Vergine (7, 14) e la sua identità quale luce delle nazioni (9, 1; 49, 6), pastore (40, 11), redentore del mondo (25, 6ss.), tale da inaugurare un'era d'oro (35). Geremia aveva predetto il sorgere dalla casa di Davide di un re giusto, che avrebbe introdotto una nuova società (23, 5-6). Nel Libro di Baruc viene profetizzata l'incarnazione della Sapienza di Dio (3, 38: «Essa è apparsa sulla terra e ha vissuto fra gli uomini»). Daniele aveva predetto il regno eterno del «Figlio dell'uomo» (7, 13-14), e così via. Ogni aspetto della stagione del Messia è descritto con chiarezza nei libri dell'Antico Testamento. Ad esempio, dal profeta Michea il luogo della nascita di Cristo (5, 1; cf. Mt 2, 6); dal profeta Geremia la strage degli innocenti (38, 15; cf. Mt 2, 18); dal profeta Osea la fuga in Egitto (11, 1; cf. Mt 2, 14-15); l'adorazione dei Magi (Sal 71, 10-11; Is 60, 3-6); il Precursore (Mal 3, 1; cf. Mt 11, 10) e la sua predicazione (Is 40, 3-5; cf. Mt 3,3); i miracoli di Cristo (Is 35, 5-6; cf. Mt 11, 5); il suo ingresso trionfale a Gerusalemme (Zc 9, 9; cf. Mt 21, 5); il tradimento di Giuda (Sal 40, 10 e Zc 11, 12-13; cf. Gv 13, 18; Mt 27, 3-10); la condanna di Cristo (Sal 2, 2); la sua passione (Is 50, 6; Sal 68, 22; Sal 21; Is 53); la sua risurrezione (Sal 15, 10-11); la sua ascensione (Sal 109, 1); la discesa dello Spirito santo (Gl 3, 1-5); il ritorno delle nazioni a Cristo (Is 60, 1-4). Quel che è più mirabile, tuttavia, è il fatto che tutte queste profezie si sono «adempite». Questo, secondo Pascal, è un «miracolo che continua»¹¹.

Cristo, del resto, è l'unica persona al mondo il cui nome sia stato dato in anticipo, completamente identificato con la sua missione. «Tu lo chiamerai Gesù», dice l'angelo a

11. *Pensieri*, 316: «La prova più grande riguardo a Gesù Cristo sono le profezie. È anche ciò a cui Dio ha maggiormente provveduto, perché l'evento che le ha compiute è un miracolo che continua dalla nascita della Chiesa fino ad oggi» (Grandi Classici della Letteratura Straniera, Gruppo Editoriale L'Espresso 2000, su CD-Rom).

Giuseppe (Mt 1, 21). E spiega: «Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». In termini identici si esprime l'angelo con la Madre di Dio (cf. Lc 1, 31). Il nome *Gesù* significa che Dio è il vero salvatore. È proprio così che anche la Chiesa sperimenta Cristo (At 4, 12: «Non vi è, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati»). L'intera esistenza e presenza di Cristo si muove tra cielo e terra, corrispondendo pienamente a ciò che racchiude il termine *Diouomo*. Nella sua persona le “teofanie” inventate dai pagani, come espressione del loro desiderio di redenzione, trovano il proprio inveramento. Ma anche l'enunciato pessimista dei filosofi – «Un dio non si mescola all'uomo» (Platone¹²) – viene ribaltato, perché, nella persona di Cristo, Dio «si è manifestato nella carne..., è stato annunciato fra le genti, è stato creduto nel mondo» (1Tm 3, 16).

2.3 Salvatore “di sua iniziativa”

Il poeta illuminato dell'*Inno Akathistos* evidenzia un aspetto stupendo dell'incarnazione: «L'ordinatore di tutto, volendo salvare il mondo, venne in esso di sua iniziativa»¹³. Cristo, il creatore del mondo, diventa anche salvatore del mondo. E tuttavia «di sua iniziativa»! Ha fatto irruzione, redentivamente, nella storia e nel tempo, per offrire la possibilità di una salvezza. L'unica causa di

12. *Simposio*, 203A, in Platone, *Tutti gli scritti*, p. 511 (θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται).

13. Stanza 18 (Σῶσαι θέλων τὸν κόσμον ὁ τῶν ὄλων κοσμήτωρ, πρὸς τοῦτον αὐτεπάγγελτος ἦλθε). Per una versione italiana – poetica – di questo gioiello di teologia, di preghiera, di poesia, cf. *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, a cura di E.M. Toniolo, Editrice Cor Unum, Roma 1976; altre versioni: *Inno Acatistos alla Madre di Dio*, Comunità di Monteveglio, Monteveglio (BO) 1986; *Acatisto in onore della Madre di Dio*, a cura di M. Donadeo, Marietti, Genova 1991; *Inno Akathistos alla Madre di Dio*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Guaraldi, Rimini 1995; *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 2, pp. 1485-1494.