

gdt 264

Karl Christian Felmy

**La teologia
ortodossa
contemporanea**

Una introduzione



QUERINIANA

KARL CHRISTIAN FELMY

LA TEOLOGIA ORTODOSSA CONTEMPORANEA

Una introduzione

Edizione italiana a cura di
ANTONIO ZANI

gdit

264

QUERINIANA

Titolo originale
Die orthodoxe Theologie der Gegenwart.
Eine Einführung

© 1990 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

© 1999 by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 – 25123 Brescia (Italia)
tel. 030 2306925 – fax 030 2306932
internet: www.queriniana.it
e-mail: direzione@queriniana.it

ISBN 88-399-0764-5

Traduzione dal tedesco
di ANTONIO ZANI

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

Editoriale

di ANTONIO ZANI

Non si nutre la sensazione, percorrendo con attenzione il volume che qui si offre al lettore italiano, della varietà delle Chiese ortodosse, quasi un consistente arcipelago impropriamente ricondotto, con affrettata superficialità, specie in Occidente, ad una frastagliata entità caratterizzata da formalismo e immobilismo¹. Rimuovere questo pregiudizio è certo uno degli obiettivi prioritari della monografia di K.Ch. Felmy, frutto di consolidata e indiscussa competenza, connotata da puntualità metodologica e scandita da condivisione affettuosa e in certi punti nostalgica verso i temi studiati, in cui si analizzano le fonti antiche, scolastiche, moderne della teologia ortodossa per approdare ad una estesa elaborazione – seppure introduttiva nell'intenzione dell'autore – critica, non di rado comparata alle teologie cattolica e protestante, dell'unità e della freschezza rinvenibili nella contemporanea produzione teologica ortodossa².

¹ Cfr. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia – Disciplina – Culto*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996, 7.

² Per un'utile contestualizzazione storico-culturale dei numerosi teologi menzionati nel corso del volume, in prevalenza appartenenti alle Chiese ortodosse Russa e dell'Ellade (Grecia) può essere opportuna la lettura di J.

A ciò si aggiunge l'intento, dichiarato sin dall'inizio, di individuare il filo conduttore dell'effettivo sforzo di rinnovamento della ricca tradizione teologica orientale in una ripresa, da parte di non poche tra le menti più lucide delle Chiese ortodosse³ attive a partire dalla metà del secolo XIX, del principio *esperienza-esperimentabilità* come vettore guida della ricomprensione, quasi di sapore mistagogico, dello spessore liturgico⁴, iconico ed ascetico da cui far fluire, con il rigore richiesto, l'intelligenza del complesso teo-logico e della verità dogmatica nel loro contenuto esistenziale e nel loro carattere eminentemente pratico⁵.

ELLIS, *La Chiesa Ortodossa Russa. Una storia contemporanea*, EDB, Bologna 1989 e Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992.

³ Giova ricordare che «esse non costituiscono un'unica Chiesa, ma si articolano in gruppi confessionali ciascuno dei quali rivendica il diritto a definirsi ortodosso. Nel 'Consiglio Ecumenico delle Chiese', a cui appartengono, si è ormai instaurata l'abitudine di distinguere tra 'Eastern Orthodox Churches' – ovvero le Chiese ortodosse dell'Est europeo, e 'Oriental Orthodox Churches' – ovvero le antiche Chiese nazionali del Medio Oriente» (H.-D. DÖPMANN, *Il Cristo d'Oriente. Nascita, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, ECIG, Genova 1994, 7). La stessa monografia (pp. 57-115: *Le Chiese ortodosse oggi*; pp. 281-302: *Le Chiese nazionali orientali non calcedoniane*), inoltre, descrive sotto il profilo storico il costituirsi di queste diverse Chiese e la loro attuale fisionomia. Cfr. anche R.G. ROBERTSON, *The Eastern Churches. A Brief Survey*, Ed. "Orientalia Christiana", Roma 1993⁴.

⁴ Nella traduzione italiana il frequente rimando dell'autore alla traduzione tedesca dei testi della Divina Liturgia e altri testi liturgici non è stato sostituito con corrispettiva segnalazione di una italiana. Per questo è opportuno indicare qui: *Liturgia Eucaristica Bizantina*, a cura di M.B. Artioli, Gribaudi, Torino 1988; *Compendio Liturgico ad uso delle Chiese Ortodosse italofone di Rito Bizantino-Slavo*, trad. di A. Lotti, Il Cerchio, Rimini 1990 e *Liturgia orientale della Settimana Santa*, testi tradotti e presentati a cura di M. Gallo, 2 voll., Città Nuova, Roma 1974.

⁵ Cfr. B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 1998, 11.

Sintomaticamente, pertanto, il volume di Felmy si apre con il capitolo dedicato alla descrizione puntigliosa e analitica della figura di 'esperienza' nella contemporanea teologia ortodossa, indicata in sostanza come evidente principio euristico dei principali nuclei teologici successivamente esplorati.

Un teologo greco-ortodosso, spesso richiamato da Felmy in questo capitolo, del resto precisa: «La formulazione è necessaria e indispensabile, perché *definisce* la verità, la distingue e la separa da qualsiasi deformazione e da qualsiasi alterazione. [...] Ma, nello stesso tempo, questa formulazione non sostituisce né esaurisce la conoscenza della verità, che rimane un'esperienza vissuta, un modo di vivere e non una costruzione teorica»⁶. Emblematicamente detta affermazione, di Yannaras, è preceduta da quest'altra: «L'apofatismo significa il rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua semplice formulazione»⁷ e Felmy colloca, come secondo capitolo della sua *Introduzione*, un'estesa e accurata trattazione dell'apofatismo rilevandone, insieme al principio dell'esperienza, l'importante e ritrovata valenza nella teologia ortodossa contemporanea quale via esperienziale della verità teologica, già intuita da V. Losky⁸ come peculiare e feconda qualità della teologia orientale.

⁶ CH. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 32; cfr. pure ID., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, EDB, Bologna 1984. Stesse accentuazioni in O. CLÉMENT, *La Chiesa Ortodossa*, Queriniana, Brescia 1989.

⁷ CH. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, cit., 32.

⁸ «L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero. [...] L'apofatismo è dunque un criterio, il segno d'una disposizione di spirito conforme al-

A ciò si aggiunge l'intento, dichiarato sin dall'inizio, di individuare il filo conduttore dell'effettivo sforzo di rinnovamento della ricca tradizione teologica orientale in una ripresa, da parte di non poche tra le menti più lucide delle Chiese ortodosse³ attive a partire dalla metà del secolo XIX, del principio *esperienza-esperimentabilità* come vettore guida della ricomprensione, quasi di sapore mistagogico, dello spessore liturgico⁴, iconico ed ascetico da cui far fluire, con il rigore richiesto, l'intelligenza del complesso teo-logico e della verità dogmatica nel loro contenuto esistenziale e nel loro carattere eminentemente pratico⁵.

ELLIS, *La Chiesa Ortodossa Russa. Una storia contemporanea*, EDB, Bologna 1989 e Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992.

³ Giova ricordare che «esse non costituiscono un'unica Chiesa, ma si articolano in gruppi confessionali ciascuno dei quali rivendica il diritto a definirsi ortodosso. Nel 'Consiglio Ecumenico delle Chiese', a cui appartengono, si è ormai instaurata l'abitudine di distinguere tra 'Eastern Orthodox Churches' – ovvero le Chiese ortodosse dell'Est europeo, e 'Oriental Orthodox Churches' – ovvero le antiche Chiese nazionali del Medio Oriente» (H.-D. DÖPMANN, *Il Cristo d'Oriente. Nascita, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, ECIG, Genova 1994, 7). La stessa monografia (pp. 57-115: *Le Chiese ortodosse oggi*; pp. 281-302: *Le Chiese nazionali orientali non calcedoniane*), inoltre, descrive sotto il profilo storico il costituirsi di queste diverse Chiese e la loro attuale fisionomia. Cfr. anche R.G. ROBERTSON, *The Eastern Churches. A Brief Survey*, Ed. "Orientalia Christiana", Roma 1993⁴.

⁴ Nella traduzione italiana il frequente rimando dell'autore alla traduzione tedesca dei testi della Divina Liturgia e altri testi liturgici non è stato sostituito con corrispettiva segnalazione di una italiana. Per questo è opportuno indicare qui: *Liturgia Eucaristica Bizantina*, a cura di M.B. Artioli, Gribaudi, Torino 1988; *Compendio Liturgico ad uso delle Chiese Ortodosse italofone di Rito Bizantino-Slavo*, trad. di A. Lotti, Il Cerchio, Rimini 1990 e *Liturgia orientale della Settimana Santa*, testi tradotti e presentati a cura di M. Gallo, 2 voll., Città Nuova, Roma 1974.

⁵ Cfr. B. PETRA, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 1998, 11.

Sintomaticamente, pertanto, il volume di Felmy si apre con il capitolo dedicato alla descrizione puntigliosa e analitica della figura di 'esperienza' nella contemporanea teologia ortodossa, indicata in sostanza come evidente principio euristico dei principali nuclei teologici successivamente esplorati.

Un teologo greco-ortodosso, spesso richiamato da Felmy in questo capitolo, del resto precisa: «La formulazione è necessaria e indispensabile, perché *definisce* la verità, la distingue e la separa da qualsiasi deformazione e da qualsiasi alterazione. [...] Ma, nello stesso tempo, questa formulazione non sostituisce né esaurisce la conoscenza della verità, che rimane un'esperienza vissuta, un modo di vivere e non una costruzione teorica»⁶. Emblematicamente detta affermazione, di Yannaras, è preceduta da quest'altra: «L'apofatismo significa il rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua semplice formulazione»⁷ e Felmy colloca, come secondo capitolo della sua *Introduzione*, un'estesa e accurata trattazione dell'apofatismo rilevandone, insieme al principio dell'esperienza, l'importante e ritrovata valenza nella teologia ortodossa contemporanea quale via esperienziale della verità teologica, già intuita da V. Lossky⁸ come peculiare e feconda qualità della teologia orientale.

⁶ CH. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 32; cfr. pure ID., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, EDB, Bologna 1984. Stesse accentuazioni in O. CLÉMENT, *La Chiesa Ortodossa*, Queriniana, Brescia 1989.

⁷ CH. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, cit., 32.

⁸ «L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero. [...] L'apofatismo è dunque un criterio, il segno d'una disposizione di spirito conforme al-

Sono – la Teologia dell’esperienza e la Teologia apofatica – i due volti in cui si riflette la verità di Dio e il traguardo del credente; fungono entrambi, poi, da criterio non artificioso di approccio ai grandi temi che appassionano l’inesausta scrutazione, sempre avviata da una concreta esperienza culturale, dell’insopprimibile connessione fra teologia, dottrina e disciplina ecclesiale. Entro questo perimetro si snodano le singole trattazioni che costituiscono la pregevole monografia di Felmy, che non tralascia di porre in evidenza col giusto rilievo i motivi più tipici, o forse più esclusivi, della tradizione teologico-ecclesiale dell’Oriente cristiano, come attestano le argomentate e analitiche presentazioni dell’ecclesiologia eucaristica e dei misteri/sacramenti.

Anche se mai fatta enfaticamente e/o polemicamente valere, è eloquente l’osservazione avanzata dal nostro autore: «Esiste in alcuni circoli cattolico-romani, ma anche protestanti, fondamentalmente favorevoli all’Ortodossia una diffusa tendenza sommersa a ritenere arricchente e ad elogiare la meditazione ortodossa e la letteratura spirituale ortodossa, ma a trascurare il pensiero teologico proprio dell’Oriente. [...] Non si rende giustizia all’accentuazione dell’organicità del pensiero teologico nella teologia neo-ortodossa se la si fraintende come ripiegamento sulla emozionalità. La teologia neo-ortodossa contesta un intellettualismo unilaterale, ma non si oppone all’impiego dell’intelletto»⁹. Questo volume di Felmy ne è, dall’inizio alla fine, una suadente conferma.

la verità. In questo senso, ogni vera teologia è intrinsecamente apofatica» (V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, EDB, Bologna 1985, 34).

⁹ Cfr. cap. 1, pp. 36-37.

Osservazione preliminare

Titoli e nomi in caratteri cirillici sono stati traslitterati seguendo le consuete regole scientifiche. A beneficio del lettore, segnaliamo di seguito alcune particolarità di pronuncia proprie delle lingue slave:

- a – suona *a* se tonica, o in principio di parola o nella sillaba che precede la tonica; suona *ě* nelle altre posizioni; suona *i* quando preceduta da č o šč;
- ǎ – suona *ě* (una vocale neutra: nel caso del bulgaro e del rumeno);
- c – suona *z* (aspra);
- č – suona *c(i)* (dolce);
- ch – suona *ké* (come *c* dura aspirata);
- e – suona *e*; tuttavia se a inizio di parola suona *je*; talvolta in russo suona *iò* (solo e sempre tonico);
- g – suona *g(h)* (duro);
- j – suona *i* (ma brevissimo);
- k – suona *c* (dura);
- s – suona *s* (sorda);
- š – suona *sc(i)* (dolce);
- šč – suona *sc(i) + c(i)* (dolce);
- y – suona *ĩ* (un suono intermedio fra *i* ed *e*);
- z – suona *s* (sonora);
- ž – consonante sonora analoga alla *j* francese (per es. in: *joli*);

l'apostrofo indica il suono palatalizzato della consonante che la precede.

Parole e nomi greci risalenti fino al tempo della prima epoca bizantina, ivi inclusi i titoli dei libri liturgici, possono essere pronunciati in base all'uso italiano più attestato per il greco classico. Per quanto attiene, invece, alle regole di pronuncia da adottare negli altri casi (parole e nomi risalenti ad epoca posteriore: a partire dal medio periodo bizantino), ci si può attenere alla tabella che segue, e che riporta le eccezioni rispetto al greco classico:

αι – suona *e*;

αυ – suona *af* davanti a consonante sorda o in fine di parola; suona *av* davanti a consonante sonora o a vocale;

ευ – suona *ef* davanti a consonante sorda o in fine di parola; suona *ev* davanti a consonante sonora o a vocale;

ηυ – suona *if* davanti a consonante sorda o in fine di parola; suona *iv* davanti a consonante sonora o a vocale;

ω – suona *o* (breve);

γ – suona *g(h)* davanti a suono scuro; suona *i* (semivocale) davanti a suono chiaro; suona *n* (velare) davanti a γ, κ, ξ e χ;

δ – suona come il *th* inglese (per es. in: *that*);

ου – suona *u*;

θ – suona come il *th* inglese (per es. in: *thing*);

β – suona *v*;

ζ – suona *s* (dolce);

μπ – suona *mb*;

ντ – suona *nd*;

lo spirito aspro non viene pronunciato;

le vocali e i dittonghi η, ι, υ, ει, ου, υι si pronunciano come *i*.

Premessa

Nel 1746 l'imperatrice russa Elisabetta si rivolse all'allora procuratore capo del Santo Sinodo, il principe Šachovskoj, per chiedergli una spiegazione del rito di consacrazione di una chiesa. Iniziò, così, la preistoria di un commentario liturgico che vide la luce solo nel 1793, quarantasei anni più tardi e dopo un arco di tempo considerevolmente lungo dalla morte dei protagonisti dell'episodio datato al 1746.

Solo a confronto con periodi *di tal genere* quello intercorso dai primi accordi fino alla nascita di questo libro risulta comparativamente breve. In se stesso considerato è un lasso di tempo assai lungo quello durante il quale la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, primo fra tutti Bruno Frisch della sezione consulenti, ha sperimentato molta pazienza e di questo intendendo ringraziare cordialmente.

Non è questa la sede idonea per descrivere tutti gli ostacoli che si sono dovuti superare prima della redazione finale del libro. Vorrei accennare qui brevemente ad un ultimo intoppo. Sarebbe stato suggestivo se il libro si fosse potuto pubblicare per il millennio del battesimo della Rus' di Kiev, nell'estate o nell'autunno del 1988. Proprio la ricorrenza di questo millennio ha portato con sé, tuttavia, in altri contesti,

così tanti impegni che quanto avrebbe potuto costituire un'occasione per l'edizione di questa presentazione, si è mutato in un ulteriore e ultimo impedimento. Il libro, nondimeno, può essere offerto ancora alla Chiesa Ortodossa Russa a seguito del millennio.

In origine si era pensato alla pubblicazione nella collana delle *Introduzioni* della *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Col passar del tempo quest'idea si è tanto modificata, da indurre a sottrarlo a tale collana. Esprimo riconoscenza anche per l'accoglienza connessa a questa variazione. L'autonomia dalla collana delle *Introduzioni* mi ha comportato maggiore libertà nell'elaborazione delle mie concezioni relative ad una presentazione introduttiva della teologia ortodossa.

Questo libro, poi, è una presentazione introduttiva alla teologia ortodossa non, propriamente, una 'teologia ortodossa'. Una semplice 'presentazione', del resto, della teologia ortodossa – e del suo radicamento nell'esperienza della Chiesa ortodossa, nell'esperienza del culto, nell'esperienza della lode e nell'esperienza della vita ascetica – è possibile anche dall'esterno. Una 'teologia ortodossa' in senso proprio, invece, è indisgiungibile da un'esperienza ortodossa. È quanto, appunto, l'attuale presentazione intende mostrare.

Durante il mio lavoro ho curato di esporre la teologia ortodossa con gli occhi dell'amore, l'organo proprio della conoscenza, ma senza indulgere a un'idealizzazione. La mia intenzione non è di presentare l'intera estensione – sarebbe impossibile! – ma di mostrare qualcosa dell'ampiezza delle possibilità riscontrabili nella teologia ortodossa. Essa non è né così monolitica, come talvolta essa stessa vorrebbe sembrare, né tanto monolitica come talora le si è rimproverato di essere.

Nella redazione di quest'opera ho trovato non poco aiuto e sostegno, per i quali qui ringrazio di cuore. Un ringraziamento che estendo in primo luogo ai miei uditori di Heidelberg ed Erlangen, inoltre a tutti i miei compagni di viaggio domestici, al mio assistente dr. Christoph Künkel e a molte altre persone che qui non nomino.

Karl Christian Felmy

1.

Teologia dell'esperienza

«Noi abbiamo visto la vera luce»*

Pavel Florenskij, teologo russo e studioso dai vasti interessi, scrive: «Raccontano che attualmente in Occidente si impara a nuotare in palestra, sdraiati sul pavimento; allo stesso modo si può diventare cattolici o protestanti sui libri, senza contatti con la vita, nel proprio studio. Per diventare ortodossi, invece, bisogna immergersi di colpo nell'elemento ortodosso, vivere dell'Ortodossia. Non c'è altro metodo»¹. Florenskij² coglie il tratto peculiare dell'Ortodossia, rispetto alle

* Dal proprio di Pentecoste e dal rito della Divina Liturgia: *Die Göttliche Liturgie*, 84; *Pentëkostarion*, 217; *Osterjubel*, 523. Nelle note a pie' di pagina e nella *Bibliografia* che segue a ciascun capitolo questi, insieme ad altri titoli di importanza generale, vengono abbreviati; la segnalazione completa delle rispettive opere è indicata nella *Bibliografia generale* al termine del nostro volume, pp. 371-380. In linea di massima i titoli in lingua greca, russa, rumena, serba e bulgara verranno anche tradotti in lingua italiana.

¹ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 40. La grafia dei nomi russi segue, in linea di massima, come già detto, la traslitterazione scientificamente più accreditata. Talvolta, fra parentesi quadre, alla prima menzione di un nome faccio seguire una trascrizione popolare.

² Pavel Florenskij (1882 fino, presumibilmente, al 1943) è, tra i filosofi della religione del nostro secolo, quello che ha goduto la stima maggiore en-

altre confessioni religiose, nel fatto che si può comprendere cosa sia l'Ortodossia solo grazie all'esperienza. La prima espressione del suo capolavoro teologico *La colonna e il fondamento della verità*³ designa già «l'esperienza religiosa viva come unico metodo legittimo per conoscere i dogmi»⁴.

Per l'insieme della nostra esposizione non è rilevante se Florenskij consideri qui con giustezza le confessioni religiose occidentali⁵. Lo si può anzi contestare persino con buone ragioni. Ma per quanto anche un teologo protestante o cattolico ammetta la possibilità di essere protestanti o cattolici soltanto se si vive nell'ambito dell'esperienza protestante o cattolica, risulta tuttavia tipicamente ortodosso che Florenskij accentui talmente l'esperienza vissuta nella Chiesa da farlo risultare il principale distintivo differenziante tra le confessioni religiose.

Pavel Florenskij non è isolato in questo modo di considerare le cose e una simile concezione non è condivisa soltanto da filosofi della religione. Vladimir Losskij (1903-1958)⁶, autore della notissima introduzione a *La teologia mistica della Chiesa*

tro la Chiesa Ortodossa Russa. I suoi scritti, nonostante le ristrette possibilità del Patriarcato di Mosca, sono stati editi dal dipartimento per le pubblicazioni di quest'ultimo. D'importanza particolare, fra gli studi russi dedicati a Florenskij, è INNOKENTIJ [PROSVIRNIN], *O tvorčeskom puti*. [Fra gli studi italiani: N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*].

³ 1 Tm 3,15; cfr. nota 1.

⁴ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 35.

⁵ In senso contrario, ad ogni modo, è orientata l'ultima annotazione di Martin Lutero: «Nessuno creda di aver assaporato fino in fondo la sacra Scrittura; dovrebbe reggere per cento anni le comunità con profeti come Elia ed Eliseo, Giovanni il Battista, Cristo e gli apostoli» (J. KÖSTLIN, *Martin Luther II*, 621).

⁶ P. EVDOKIMOV, *Christus*, 236-239.

*d'Oriente*⁷, caratterizza l'apofatismo⁸ dei Padri della Chiesa orientale come «un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio»⁹.

Per il noto teologo greco Christos Yannaras (Χρήστος Γιανναράς, nato nel 1935)¹⁰ la presenza e la considerazione della 'esperienza' nella riflessione teologica è addirittura un criterio per la sua valutazione. Egli contesta alla teologia occidentale «l'esilio di Dio in un ambito inaccessibile all'esperienza, la separazione della religione dalla vita»¹¹. Contestazioni simili sono però possibili anche per teologi ortodossi. Secondo la valutazione di Yannaras, la teologia presso l'università di Atene, dopo l'istituzione della facoltà, rimase «decisamente separata dall'esperienza e dalla spiritualità ecclesiali, liturgiche e mistiche, sacrificate alla scienza e alle sue metodologie»¹². In particolare in riferimento a Christos Androutsos (Χρήστος Ανδρούτσος, 1869-1935), l'esponente più significativo di una pratica 'scolastica' nella teologia greca, è vero che «la formulazione dogmatica non possiede già più il minimo riferimento all'esperienza dei santi e alla pietà della Chiesa. La verità dei

⁷ V. LOSSKY, *La teologia mistica*. – La differenza nella grafia del nome Lossky viene spiegata da quanto detto nella nota 1. Nelle indicazioni bibliografiche mi attengo inoltre, in linea di principio, alla grafia adottata nell'opera originale.

⁸ Cfr., al riguardo, il cap. 2.

⁹ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 34.

¹⁰ La trascrizione dei nomi greci si allinea alla pronuncia neogreca, ad eccezione di nomi, come Yannaras e Zizioulas, che si sono ormai imposti in questa grafia.

¹¹ CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 71 e *passim*.

¹² ID., *I theologia*, 68.

dogmi non è empirica, non ha nessuna relazione con l'*éthos* della Chiesa, è esclusivamente ideologica»¹³. Con formulazione positiva Yannaras asserisce: «Per gli Ortodossi il dogma esprime l'esperienza della Chiesa e non semplicemente dei 'principi' teorici»¹⁴. Onde ciò non sia più rimproverato all'attuale teologia, essa deve «essere ricondotta alle radici dell'esperienza ecclesiale, per rinnegare [...] la delimitazione della verità a concetti e idee». Nella situazione attuale non giova che alcuno «al caos della confusione e della sconsideratezza – e sia pure con intelligenza retta – contrapponga concetti e sentimenti. Alle radici dell'esperienza ecclesiale, nella vita segnata dall'ascesi, dalla liturgia, dai misteri¹⁵, la confusione e l'errore non vengono confutati dialetticamente bensì concretamente»¹⁶.

Le notazioni di Christos Yannaras mostrano con chiarezza in quale senso si parli qui di esperienza. Nella sua concezione essa non significa un'esperienza di Dio generica o mistica, accessibile, a giudizio del filosofo russo della religione Vladimir Solov'ev ([Ssalawjow] 1853-1990), ad ogni uomo, anche al non cristiano¹⁷. Né significa in questo contesto come nella 'teologia dell'esperienza' della scuola di Erlangen, elaborata dai teologi Adolf v. Harleß (1806-1879) e F.H.R. Frank (1827-1894), la possibilità di provare con l'esperienza della rigenerazione le acquisizioni della dogmatica¹⁸. Ed 'esperienza' non si-

¹³ *Ivi*, 85. Analogamente, in riferimento al teologo P. Trembelas (Π. Τρεμπέλας), *ivi*, 89.

¹⁴ *Ivi*, 84.

¹⁵ 'Misteri' sono in senso specifico i 'sacramenti'.

¹⁶ *Ivi*, 124-125. Non mi è stato possibile considerare in misura sufficiente il saggio *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, in cui Yannaras tenta una riflessione teologica orientata all'esperienza.

¹⁷ M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung*.

¹⁸ J. TRACK, *Erfahrung III/2*, 122-123.

gnifica neppure la personale esperienza di fede della conversione come nel Pietismo¹⁹. L'esperienza ortodossa nell'accezione della scuola neo-ortodossa rinvia piuttosto, come le asserzioni citate di Christos Yannaras lasciano intendere, alla Chiesa, al culto, ai misteri, alla preghiera e all'ascesi e pertanto viene spesso equiparata al concetto di 'ecclesialità'. Pavel Florenskij lo fa capire sin dal titolo della sua opera teologica più importante, *La colonna e il fondamento della verità*. In questo modo è designata la Chiesa in *1 Tm 3,15*. Ma pure altrove in tale testo i concetti di 'esperienza' ed 'ecclesialità' sono all'incirca interscambiabili²⁰. Per i filosofi della religione Vladimir Solov'ev e Aleksej Chomjakov (1804-1860) l'esperienza ecclesiale è il punto più alto e la pienezza dell'esperienza religiosa, la quale ad un gradino più modesto e come esperienza generale di Dio è possibile ad ogni essere umano²¹. Alla Chiesa e al culto come mediatori di esperienza rimandano in Russia nel secolo XIX soprattutto i circoli segnati da una tradizione slavofila, a cui appartiene l'arcivescovo Amvrosij (Ključarev [Kl;utschar;off]; 1820-1901) di Char'kov, diversamente poco significativo anche per la nostra esposizione²². Secondo uno dei suoi discorsi, il cristiano per acquisire esperienze di fede deve «trascorrere una parte rilevante della sua vita nella casa di Dio. Qui si desta in lui, per grazia, l'uomo interiore, qui a partire dalla frequente ripetizione delle suggestioni che provengono dal mondo superiore si sviluppano per lui gli organi che producono particolari sensazioni per la par-

¹⁹ *Ivi*, 121.

²⁰ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 37-38; cfr. altresì G. FLOROVSKIJ, *Vie*, 144. 190.228.386.

²¹ Cfr. M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung*, 204-210; ID., *In der Kirche leben*.

²² Cfr. K.CH. FELMY, *Predigt*, 99-169 e *passim*.

te più elevata della nostra natura, sensazioni orientate al mondo spirituale»²³.

Va ribadito in modo particolare il fatto che nella teologia neo-ortodossa l'esperienza dev'essere intesa come esperienza *ecclesiale*. Questo appunto differenzia radicalmente la comprensione ortodossa di esperienza da quella pietista, nei confronti della quale non mancano alcune corrispondenze. E non solamente l'accentuazione della necessità dell'esperienza, ma anche il punto d'avvio della riflessione teologica da ciò che è concretamente sperimentabile, aspetto che si può designare tipicamente ortodosso, ha nel Pietismo una propria corrispondenza e tuttavia si differenzia da questo in modo peculiare, giacché l'esperienza nel Pietismo non va intesa come esperienza *ecclesiale*, ma in primo luogo o addirittura esclusivamente come esperienza *personale*. Se la riflessione ortodossa, nel senso della teologia neo-ortodossa dell'esperienza, muove dalla teologia trinitaria delle Ipostasi concrete, la teologia e la spiritualità pietiste, invece, partono dal rapporto personale con Gesù, il 'Salvatore personale'. Se l'ecclesiologia neo-ortodossa parte dalla concreta assemblea eucaristica, la riflessione pietista incomincia dall'assemblea dei credenti, ma non dalla comunità eucaristica. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Le differenze, nonostante un'analogia accentuazione dell'esperienza, sono talmente considerevoli, che alla fine rimane il dubbio sul fatto che entrambe le parti intendano la stessa cosa allorché parlano di 'esperienza'. Dal momento che l'Ortodossia accentua l'*ecclesialità* dell'esperienza, questa dev'essere – diversamente dall'esperienza soggettiva – comunicabile e partecipabile e soggetta al criterio dell'ecclesialità. Per il versante ortodosso, inoltre, l'esperienza è un processo continuo

²³ AMVROSIJ [KLJUČAREV], *Polnoe Sobranie*, tomo 2, 60-61.

di crescita e maturazione, un progresso all'interno dell'esperienza della Chiesa. Nel Pietismo (o forse questo vale soltanto per il Neo-pietismo?) prevale, di contro, l'elemento della spontaneità, l'elemento dell'emozione e quindi l'elemento dell'esperienza vissuta. Ciò è corretto, a mio avviso, a tal punto che si dovrebbe parlare con frequenza preferibilmente di *esperienza vissuta* [Erlebnis] in luogo di *esperienza* [Erfahrung].

L'interesse della teologia ortodossa per l'esperienza si colloca in un contesto storico-culturale nel quale l'«esperienza» è stata riscoperta anche al di fuori della teologia ortodossa, ad esempio nella teologia di Erlangen, appunto. Probabilmente la scoperta dell'esperienza per la teologia è connessa all'ascesa delle scienze naturali, basate sul principio della sperimentazione e quindi dell'esperienza²⁴. Questa connessione storico-culturale non è trascurabile. Tuttavia rimane sorprendente che tanto la realtà quanto il concetto di «esperienza» hanno influito in maniera più duratura nella teologia ortodossa che non nella teologia occidentale, e questo vale non soltanto per il naturalista Florenskij e per la scuola teologica da lui connotata²⁵. Ciò dipende, a mio avviso, dal fatto che la teologia ortodossa in questo punto ha potuto realmente ricollegarsi alla teologia dei Padri e della Chiesa antica.

Il concetto di «esperienza» ricorre raramente nei Padri orientali, ma nondimeno la loro teologia è «teologia dell'esperienza» nel senso che permane in un costante rapporto con i «misteri», in particolare con il battesimo e l'eucaristia, ma anche con le altre azioni e prassi più tardi denominate «sacra-

²⁴ Debbo questa segnalazione al dr. Rex Rexheuser. Cfr. anche M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung*, 127-128.

²⁵ Cfr., ad esempio, V. IVANOV, *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit*.

menti', e con la vita ascetica. Essa rimase in costante rapporto soprattutto con il culto, la preghiera e l'inno di lode. Rimase così nell'unità di *lex orandi e lex credendi*²⁶.

Tale unità di dottrina, teologia ed esperienza liturgica trovò la propria formulazione nella elaborazione delle preghiere eucaristiche della Chiesa antica²⁷. La si nota con particolare evidenza nel contenuto e nell'origine dell'opera di Basilio Magno *Sullo Spirito Santo* e nella storia della anafora che porta il suo nome²⁸, ma altresì nella formazione del rito battesimale della Chiesa primitiva²⁹. La si coglie ancora ugualmente nel fatto che la questione della conoscenza e dell'esperienza di Dio è affrontata e trattata nella letteratura ascetica³⁰.

Dal VII al IX secolo l'unità di lode liturgica e dottrina è stata nuovamente accentuata nella Chiesa orientale. Allora i *kondákia* in versi poetici, sorti nel secolo VI soprattutto ad opera di Romano il 'Melode' († 560 ca.), vennero rimpiazzati dal canone, esso pure di genere poetico³¹. I *kondákia* erano composizioni poetiche imbevute di contenuti dogmatici, ma prevalentemente di andamento narrativo. Nel canone prevale, invece, la considerazione dogmatico-celebrativa con abbondante impiego di concetti dogmatici, ma a tal punto espressi in un contesto di lode, da rendere cantabili termini come 'ipostasi', 'homóusios', 'archetipo' e 'immagine'.

In una maniera a dir poco provocatoria per il pensiero occidentale il patriarca Geremia II di Costantinopoli³² in una

²⁶ Cfr. K. FEDERER, *Lex orandi – lex credendi*, 1001-1002.

²⁷ K.CH. FELMY, *Was unterscheidet*, 13-15.

²⁸ Cfr. ID., *Die Deutung*, 2.

²⁹ Cfr. H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit*.

³⁰ Si veda, in particolare, V. LOSSKY, *La teologia mistica*.

³¹ Cfr. E. WELLESZ, *A History*.

³² Coerentemente con l'allora politica del personale e delle finanze Gere-

sua lettera a Jacob Andreà e Martin Crusius, teologi di Tubinga, ha identificato il giusto uso dei sacramenti, secondo l'articolo XIII della *Confessione augustana*, con la Divina Liturgia, com'essa viene celebrata nella Chiesa ortodossa, unendovi la descrizione della Divina Liturgia con la sua spiegazione. *Questo* egli intese come risposta idonea all'articolo XIII della *Confessione augustana*³³ e sia pure con una tendenza critica, ma in maniera molto pertinente, ciò è stato di fatto qualificato come un pensiero che si distende «per così dire lungo la celebrazione liturgica»³⁴. Che cosa sia un sacramento – o, secondo la formulazione ortodossa, un mistero – non viene definito, bensì meditato mediante la descrizione e la presentazione della celebrazione.

Le cose stanno certo diversamente nella teologia ortodossa segnata dalla Scolastica occidentale, soprattutto a partire dal secolo XVII³⁵. Nella teologia 'scolastica' s'incontrano davvero anche 'definizioni', non nel senso degli *hóroi* della Chiesa antica. Qui i dogmi erano – secondo le parole di Christos Yannaras – «non 'principi' teorici, bensì i confini (*hóroi, termini*)³⁶ dell'esperienza della Chiesa, che separano la verità vissuta dalla contraffazione dell'eresia»³⁷. Le definizioni della teologia 'scolastica' ortodossa non intendono più, invece, descri-

ma è stato ripetutamente deposto e, in cambio di ripetuti pagamenti, reinmediato alla Porta Sublime. Fu patriarca nel 1572-1579, 1580-1584, 1586-1595.

³³ I. KARMIRIS, *Tà dogmatikà*, 470-476; *Wort und Mysterium*, 85-93; cfr. D. WENDEBOURG, *Reformation*, 272-304.

³⁴ D. WENDEBOURG, *Mysterion*, 293.

³⁵ Ne prova i primi elementi già in precedenza D. Wendebourg (cfr. nota 34).

³⁶ *Hóros* (pl.: *hóroi*) è il termine indicante le decisioni dogmatiche dei concili.

³⁷ CH. YANNARAS, *I theologia*, 54.

vere il mistero e delimitarlo dalle interpretazioni erranee, ma vogliono definirlo nel senso attuale del termine, ridurlo ad una formula e quindi intenderlo e comprenderlo.

Simile distacco dalla teologia dell'esperienza, dalla teologia che si colloca «lungo la celebrazione», nel periodo 'scolastico' della «pseudomorfosi»³⁸ è stato duramente contestato nelle recenti presentazioni della storia della teologia ortodossa. Mi riferisco in proposito soprattutto alle notazioni critiche contestuali all'interpretazione storico-critica russa della liturgia a partire dalla seconda metà del secolo XIX³⁹, alle osservazioni critiche relative alla soteriologia 'scolastica' di Pavel Svetlov (1861-1919), del patriarca Sergij (Stragorodskij; 1867-1944), di Viktor Nesmelov (1863-1920) e del metropolita Antonij (Chrapovickij; 1864-1934)⁴⁰, ai rilievi del teologo greco Panajotis Christou [Παναγιώτης Χρήστου] e del vescovo Ioannis Zizioulas [Ιωάννης Ζηζιούλας], soprattutto alle presentazioni del grande patrologo russo Georgij Florovskij (1893-1979) e di Christos Yannaras⁴¹. Si può persino mostrare che l'autopresentazione storico-teologica oggi inclina sempre più e persino nei suoi migliori rappresentanti verso una valutazione estremamente critica, non perché non sia convinta della superiorità della 'Ortodossia in se stessa', ma perché la teologia ortodossa di fatto accessibile dopo la caduta di Costantinopoli raramente ha corrisposto all'ideale di una teolo-

³⁸ Georgij Florovskij ha assunto questo termine da Oswald Spengler e l'ha applicato alla storia della teologia russa. Si può discutere se il termine sia stato o meno scelto felicemente, ma la fattispecie da esso designata è stata riconosciuta da non pochi teologi, in particolare dallo stesso Georgij Florovskij.

³⁹ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 309-351.

⁴⁰ Cfr. P. GNEDIČ, *Dogmat iskuplenija*.

⁴¹ K.CH. FELMY, *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*.

gia orientata all'esperienza liturgica e ascetica dei Padri. La **teologia** anteriore alla caduta di Costantinopoli è per la **teologia** ortodossa odierna, a motivo del nesso con l'esperienza liturgica e ascetica, insieme norma e fonte del pensiero teologico, è per la teologia attuale in certo modo come un canone prestabilito e, presa in se stessa, già per questo non appartiene più a un'introduzione alla teologia ortodossa del presente.

Giacché la teologia ortodossa, anche quella russa che attraverso i secoli ha ricoperto una funzione di guida, si è svincolata tanto a lungo dal proprio fondamento liturgico e ascetico, **Georgij Florovskij** è pervenuto ai suoi duri giudizi sulla teologia ortodossa del passato – e non certo per confermare i pregiudizi occidentali! **Georgij Florovskij**, come nessun altro, era consapevole dell'enorme contributo culturale, non ancora valutato correttamente, della teologia russa del secolo XIX e degli inizi del secolo successivo sino allo scoppio della rivoluzione⁴². Sullo sfondo di questa *conoscenza* del contributo bisogna leggere la seguente valutazione:

«Dopo la caduta di Bisanzio si continuò a fare teologia soltanto in Occidente. La teologia è per sua natura un compito cattolico, ma si è risolta soltanto nello scisma. Questo è il paradosso fondamentale nella storia della cultura cristiana. L'Occidente fa teologia, l'Oriente invece tace o – cosa ancora peggiore – ripete insensatamente e con ritardo luoghi comuni occidentali»⁴³.

Chi conosce anche solo un poco la storia della teologia russa sa che simili giudizi sono troppo duri. **Florovskij** stesso li a-

⁴² Oltre ad una serie di indagini specialistiche, concernenti però in prevalenza la filosofia della religione e la teologia dei laici, cfr. **K.CH. FELMY**, *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie*.

⁴³ **G. FLOROVSKIJ**, *Vie*, 408.

vrebbe evitati, se in Occidente, senza la conoscenza della teologia russa, si fossero semplicemente replicati per sottrarsi al confronto con la teologia orientale. Se la teologia russa realmente fosse giudicabile in maniera tanto negativa, Adolf von Harnack non avrebbe imparato il russo per essere in grado di leggere una monografia russa su Teodoreto di Ciro⁴⁴. Quanto tuttavia mancava a questa teologia era la propria problematica, quella *ortodossa*, e il rapporto con la retrostante esperienza dell'Ortodossia. Questo rapporto era sempre più carente, ma non mancava del tutto. In ogni caso Georgij Florovskij nella sua presentazione critica delle *Vie della teologia russa* tributa lodi smisurate a due teologi: al sacerdote Ioann Sergiev di Kronštadt (1829-1908)⁴⁵, ritenuto un carismatico, taumaturgo, fondatore di opere diaconali, predicatore, confessore e liturgista, annoverato nella schiera dei santi da parte della Chiesa Ortodossa Russa all'estero, e alla figura forse più significativa della storia della Chiesa russa del secolo XIX, il metropolita Filaret (Drozdov, 1782-1867)⁴⁶. Li distingue il fatto che a fondamento del loro pensiero teologico si colloca una vivente esperienza ecclesiale: in Ioann di Kronštadt non c'è un «sistema teologico», ma «la testimonianza di un'esperienza teologica». Con lui si apre «nuovamente il dimenticato cammino della conoscenza di Dio che si basa sull'esperienza»⁴⁷.

⁴⁴ A. SCHMEMANN, *Russian Theology*, 175. – Mi è occasionalmente capitato di sentire che Harnack avrebbe conosciuto il russo già dal tempo della sua giovinezza, quando fu a Dorpat.

⁴⁵ Cfr. P. HAUPTMANN, *Johann von Kronstadt*, 37-71; K.CH. FELMY, *Predigt*, 170-278. Solamente con le agevolazioni per la situazione della Chiesa sotto il governo di Michail Gorbačev è divenuto possibile parlare in modo conveniente di Ioann di Kronštadt nella Chiesa Ortodossa Russa.

⁴⁶ Cfr. P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 66-92 e *passim* (cfr. *Bibliografia generale*).

⁴⁷ G. FLOROVSKIJ, *Vie*, 316.

Anche al metropolita Filaret difetta un sistema teologico coerente. «Ma troviamo in lui qualcosa di più grande: l'organicità di un'esperienza viva, la profondità di una concezione intellettuale 'della misteriosa visita dello Spirito'»⁴⁸.

Se, tuttavia, non ci è forse possibile designare Ioann di Kronštadt, diversamente dal metropolita Filaret, teologo in senso tecnico, ciò vale più che mai per il santo Serafim di Sarov (1759-1833)⁴⁹, che Florovskij egualmente considera nella sua storia della teologia russa e che gli ricorda in gran parte Simeone il Nuovo Teologo (949-1022)⁵⁰, poiché la sua esperienza «è la stessa»⁵¹.

La menzione di questi nomi, quali il santo Serafim e Ioann di Kronštadt, richiama un tratto speciale della teologia ortodossa, paradigmaticamente evidente quando si coglie chi nella Chiesa ortodossa, in quanto Padre venerato come santo, porta il titolo onorifico 'il Teologo'. Si tratta dell'evangelista Giovanni, di Gregorio di Nazianzo (329/30-390/91) e infine di Simeone (949-1022), designato quale Nuovo Teologo. All'evangelista Giovanni tale titolo è stato attribuito in ragione del *Prologo* al suo vangelo in cui ha asserito la divina umanità del *Lógos* divino in una maniera poi divenuta determinante per la teologia ortodossa nelle controversie cristologiche dei secoli IV e V. Il secondo 'Teologo' è san Gregorio di Nazianzo. Anche in Occidente è riconosciuto come un teologo di rango. Ma si può notare che fra i maestri di teologia a lui coe-

⁴⁸ *Ivi*, 148.

⁴⁹ V. ZANDER, *Serafim von Sarow*.

⁵⁰ Cfr. VASILIJ [KRIVOŠEIN], *Prepodobnyj Simeon*. – Grazie alla decisiva collaborazione dell'arciv. Vasilij sono state edite integralmente per la prima volta nella collana *Sources Chrétiennes* le opere di Simeone: SC 51bis.96.104. 113.122.129.156.174.196.

⁵¹ G. FLOROVSKIJ, *Vie*, 309.

vi, *egli* solo in Oriente ha ottenuto il titolo onorifico di ‘Teologo’: non Atanasio il Grande, Basilio Magno o Cirillo di Alessandria, i quali hanno tutti contribuito, più di Gregorio, allo sviluppo del dogma ortodosso. Discorsi redatti in prosa artistica più che scritti teologici, hanno esercitato il loro influsso anche sull’innodia ortodossa⁵², accrescendone la notorietà nell’Oriente cristiano. Ma se nel caso di Gregorio quanto noi chiamiamo ‘teologia’ è prevalente e perlomeno corrispondente per la sua designazione di ‘Teologo’, l’ultimo, Simeone il Nuovo Teologo, è in primo luogo un mistico – uno in grado di cantare e asserire le proprie esperienze mistiche. A tal riguardo egli non è neppure designabile in modo particolare come teologo della mistica, ossia come colui che riflette in modo teologico sull’esperienza mistica. In quest’ambito si distingue assai di più Gregorio Palamas (1296-1359).

Nella scelta di coloro che la Chiesa ortodossa venera come ‘teologi’ si riconosce l’esistenza nella teologia ortodossa classica e antica di un concetto di teologia differenziatesi da quello dominante in Occidente e sempre più rappresentato anche in Oriente, sebbene pure in Occidente si rilevino indicazioni relative a una simile comprensione della teologia (in caso contrario la mistica Teresa d’Avila non avrebbe ricevuto il titolo di dottore nella Chiesa cattolico-romana). Quest’altra comprensione della teologia aleggia manifestamente davanti agli occhi di Georgij Florovskij, allorché egli onora col titolo di teologi santi come Ioann di Kronštadt⁵³ o Serafim di Sarov.

Il teologo greco Christos Yannaras, influenzato da Florov-

⁵² K.CH. FELMY, *Heilsgeschichte*, 10.

⁵³ È venerato ufficialmente come santo soltanto nella Chiesa Ortodossa Russa all’estero, benché anche oltre essa sia ritenuto tale, come accade, ad esempio, fra molti cristiani ortodossi dell’ex Unione Sovietica. Io stesso ho visto le sue icone in molte abitazioni russe.

skij, ha valutato la delimitazione della designazione 'teologia' all'approccio con verità storiche e con formulazioni teologiche corrette come un sintomo del rinnegamento della comprensione ortodossa della teologia: «Nell'ambito della Chiesa e della tradizione ortodosse la teologia ebbe sempre un significato assai diverso da quanto noi oggi intendiamo con essa. Non fu affatto uno sviluppo teorico di assiomi e concetti, ma espressione e formulazione dell'esperienza. Prima di essere una dottrina, il lieto annuncio della Chiesa è un evento. Conoscere l'evento significa *parteciparvi*, viverlo denota uno stile di vita. E per esprimere la vita, è necessario un linguaggio diverso da quello concettuale e delle informazioni oggettive»⁵⁴. Per Yannaras la bellezza delle icone bizantine è così non meno idonea ad esprimere la verità di fede – meglio: l'esperienza dell'evangelo –, del concetto filosofico che può mediare una partecipazione all'esperienza della verità soltanto se usato in modo improprio. Per il pensiero ortodosso «la verità coincide con l'esperienza mistica, la teologia con la 'Visione di Dio'»⁵⁵. Giacché la teologia ha a che fare con 'l'esperienza' e 'la vita', non è separabile – continua Yannaras – neppure dall'*éthos*; anzi: «Il dogma formula l'*éthos* della Chiesa e l'*éthos* è il farsi corpo del dogma. La teologia è per il credente 'mistagogia' in un'unità bipolare inseparabile»⁵⁶.

Stando così le cose, la teologia mistica e ascetica, gli scritti ascetici dei monaci ortodossi non sono orpelli edificanti a ciò che è peculiare della teologia sistematica, bensì elementi costitutivi della teologia. Lo mostra con chiarezza il volume di Vladimir Losskij *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, il cui problema 'teologico', secondo il nostro modo di intende-

⁵⁴ CH. YANNARAS, *I theologia*, 53.

⁵⁵ *Ivi*, 54.

⁵⁶ *Ivi*, 54.

re, cioè la questione della conoscenza di Dio, è trattato sulla base di un assiduo riferimento a scritti di autori prevalentemente ascetici⁵⁷. Un esempio ulteriore è la *Teologia morale ortodossa* del teologo rumeno Dumitru Stăniloae⁵⁸, il cui terzo volume ha per sottotitolo *Spiritualità ortodossa*. Di fatto qui si tratta di ambiti tematici quali 'purificazione', 'illuminazione' e 'divinizzazione', che potrebbero trovare una loro collocazione anche all'interno di una teologia dogmatica e non necessariamente (o non necessariamente soltanto) in una teologia 'morale'. Fra le testimonianze patristiche più significative appaiono, fra altri, Evagrio Pontico, Isacco il Siro, Massimo il Confessore, Giovanni Cassiano, Giovanni Climaco, Nilo l'Asceta, Marco Monaco, Gregorio Palamas, tutti teologi che hanno riflettuto sull'esperienza e la conoscenza di Dio, e 'teologi moralisti' in senso proprio.

Quanto vale per la spiritualità, vale egualmente e forse ancor di più per la liturgia. Il teologo greco Ioannis Zizioulas (nato nel 1931 e dal 1986 vescovo di Pergamo) in un'occasione ha asserito che «l'analisi della liturgia diventa un metodo principale di trattazione dell'eucaristia in una serie sempre più nutrita di moderni teologi [ortodossi]»⁵⁹. Di fatto si potrebbe affermare quanto in ogni caso i percorsi e i cambiamenti nell'interpretazione russa della liturgia corrispondano alle 'vie della teologia russa'⁶⁰ e quanto oggi nell'Ortodossia il riconoscimento enunciato da Ioannis Zizioulas circa «l'analisi della liturgia» come «metodo principale di trattazione dell'eucaristia» sia in crescita⁶¹.

⁵⁷ Cfr. pure V. LOSSKY, *La visione di Dio*.

⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia morală*, III.

⁵⁹ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 173.

⁶⁰ Cfr. G. FLOROVSKIJ, *Vie*.

⁶¹ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*.

La tradizione liturgica e ascetica è stata persino la costante peculiare della Chiesa ortodossa in un'epoca in cui il pensiero teologico, per influsso della Scolastica occidentale, è stato sottoposto a una trasformazione così profonda da indurre Georgij Florovskij a parlare di una «pseudomorfosi» della teologia ortodossa. Allora le fonti di una teologia liturgica e di una teologia ascetica non erano oggetto di riflessione; ciò non era richiesto né, se richiesto, si era in grado di compierlo⁶², eppure l'una e l'altra erano esercitate nella prassi e 'oggetto di esperienza', rimanendo in tal modo disposte a un futuro rinnovamento. Allorché, a partire dalla metà del secolo XIX, in Russia si annunciò un ritorno alle radici della teologia patristica e con esso anche all'esperienza liturgica e ascetica dei Padri, Pavel Svetlov, teologo dell'università di Kiev⁶³, parlò dei «tesori inesauribili» della sapienza che «sono racchiusi nel culto» della Chiesa ortodossa e designò quest'ultimo, accanto alla letteratura patristica, come una «delle più importanti fonti per la soteriologia ortodossa». Sul problema della soteriologia, di cui Svetlov si occupò in modo particolare, proiettarono «una luce abbondante» gli ordinamenti ortodossi concernenti il culto, soprattutto quelli relativi alla Divina Liturgia, «formati in un'epoca [ancora] distante dalla Scolastica, nella quale fioriva la coscienza cristiana»⁶⁴.

Il vescovo Ioannis Zizioulas prolunga questi pensieri, cogliendo nella liturgia della Chiesa ortodossa non soltanto una fonte per la teologia, ma pure un criterio per l'ortodossia della teologia e nel contempo un fermento conservato con fedeltà nella Chiesa ortodossa per il rinnovamento teologico.

⁶² Cfr. *ivi*, 131ss.

⁶³ Che in Russia dei teologi insegnassero teologia in un'università rappresentava un'eccezione, non la regola.

⁶⁴ P. SVETLOV, *Opyt* II, 25.27

Seppure un rinnovamento teologico si sia verificato prima in Occidente, «i teologi ortodossi vi hanno attinto copiosamente, e a mio giudizio anche in modo creativo, il loro proprio giovamento, poiché vi riconobbero i tratti del modo di pensare e della tradizione di impronta patristica, in cui la Chiesa orientale⁶⁵ è da lungo radicata. La teologia ortodossa, con l'ausilio dello sviluppo teologico dell'Occidente, ha così potuto superare la sua propria Scolastica». «Ciò – seguita Zizioulas – avrebbe potuto agevolare il dialogo fra la teologia orientale e quella occidentale, se gli effetti del rinnovamento in Occidente fossero stati altrettanto estesi quanto in Oriente. Forse la differenza si chiarisce alla luce della frattura con la tradizione liturgica, la quale – diversamente che per il conservatorismo liturgico della Chiesa orientale – pare connotare le Chiese occidentali»⁶⁶.

Il recupero delle proprie fonti da parte della teologia ortodossa è cominciato con il rinnovamento patristico della seconda metà del secolo XIX in Russia e in quell'epoca fu, nel complesso, assai più fecondo di quanto Georgij Florovskij stesso abbia potuto o voluto percepire. Nel nostro tempo con l'emigrazione russa verso la Grecia, la Romania e la Serbia ha influito ben oltre i suoi confini iniziali, mentre la formazione nelle istituzioni culturali della Chiesa Ortodossa Russa è tornata in alcuni suoi rappresentanti alla teologia di scuola. Evidentemente la carenza pressoché totale di possibilità di lavoro scientifico nel periodo successivo alla rivoluzione e la ripresa solo ridotta della teologia scientifica dopo la seconda guerra mondiale sono responsabili di un parziale ritorno a una teolo-

⁶⁵ Si deve leggere così [ted.: *Ostkirche*], non «Chiesa locale» [ted.: *Ortskirche*].

⁶⁶ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 172.

gia che, per ragioni di facilità, tendeva ad esprimersi in formule e quindi risultava più agevole da apprendere e da comunicare. Se si considera correttamente questo contesto, allora anche l'affermarsi di una teologia d'impronta scolastica, sganciata dall'esperienza ecclesiale, nell'epoca successiva alla caduta di Bisanzio (epoca di repressione dell'Ortodossia in quasi tutti i paesi) è stato principalmente condizionato da circostanze esterne. Ciò chiarirebbe pure perché la teologia russa, sia pure abbastanza tardi, abbia però per prima ripreso a riflettere sui fondamenti ortodossi. Essa aveva goduto, e per un certo tempo da sola, di un'autonomia quasi totale. E nel periodo in cui rimase dipendente, lo fu quanto meno nei riguardi di uno Stato che, benché abbastanza spesso nuocesse alla sua stima, era tuttavia fundamentalmente ben disposto nei suoi confronti e si comportava e si comprendeva come Stato ortodosso.

La teologia ortodossa, nella misura in cui viene insegnata nelle istituzioni formative culturali delle singole Chiese ortodosse, non può rinunciare a una suddivisione del proprio oggetto nelle singole discipline teologiche. Presenta una simile articolazione in discipline teologiche, a titolo d'esempio, l'indice della rivista *Bogoslovskij Vestnik* [Il messaggero teologico] dell'Accademia Ecclesiastica Moscovita per gli anni dal 1902 al 1911⁶⁷. Eccone i raggruppamenti: 1. Sacra Scrittura; 2. Patrologia; 3. Teologia fondamentale e apologetica cristiana; 4. Teologia dogmatica; 5. Teologia comparata (studio delle Confessioni); 6. Teologia morale; 7. Liturgia e archeologia ecclesiastica; 8. Omiletica; 9. Teologia pastorale; 10. Diritto canonico e diritto universale; 11. Filosofia e psicologia; 12. Pedagogia; 13. Retorica e storia della letteratura; 14. Storia biblica

⁶⁷ *Ukazatel'* (cfr. oltre: *Bibliografia*).

e archeologia [biblica]; 15. Storia universale della Chiesa; 16. Storia profana generale; 17. Storia della Chiesa Ortodossa Russa; 18. Storia e confutazione dello scisma russo (cioè dei Vecchi Credenti) e delle sette; 19. Storia profana russa; 20. Filologia⁶⁸.

Le riviste delle altre Chiese ortodosse e la *Rivista del Patriarcato Moscovita*, pubblicata regolarmente dal 1944, sono fondamentalmente caratterizzate da una differenziazione meno esplicita dal punto di vista delle discipline; ospitano anzi accanto a rubriche di informazione ecclesiale un'unica sezione teologica soltanto. Il che, di certo, corrisponde più ad una necessità stringente del momento attuale che a una decisione intenzionale. Eppure, malgrado la possibilità di una sua differenziazione assai più sottile⁶⁹, la teologia ortodossa è nel complesso più interessata al tutto che alle singole parti – con tutte le conseguenze positive e negative che un simile atteggiamento comporta. Questa tendenza di fondo è mostrata in modo alquanto efficace in un articolo in cui Veselin Kesich, professore di Nuovo Testamento al St. Vladimir's Seminary di New York, valuta i diversi metodi esegetici – questo «nella convinzione che la Chiesa sin dall'inizio era impegnata nella critica biblica» e che «tale critica appartiene alla tradizione della Chiesa»⁷⁰. È sintomatico che qui il metodo della storia delle forme, che la comunità della Chiesa mostra attivo nella formazione e tradizione degli scritti, sollecita la particolare attenzione di Kesich, mentre la storia della redazione più accentuatamente interessata alla persona dei singoli evangelisti lo avvince di meno.

⁶⁸ Analoghe differenziazioni nel volume di N.N. GLUBOKOVSKIJ su *La scienza teologica russa*.

⁶⁹ Cfr. altresì C.L. CLAUS, *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit*.

⁷⁰ V. KESICH, *Research*, 28.

L'atteggiamento positivo di Kesich verso il metodo storico-formale invece che per quello storico-redazionale attesta con chiarezza che la preferenza del punto di partenza concernente il tutto e le problematiche più ampie dipende dal principio della 'ecclesialità'. Nonostante tutto l'interesse per i dettagli, l'obiettivo del lavoro teologico è la formulazione e la riflessione della dottrina *della Chiesa* e non, a titolo di esempio, l'individuazione della 'teologia' personale di un pensatore cristiano.

Nel dialogo fra Ortodossia e Protestantismo questo distinto punto di partenza nel pensiero porta occasionalmente a delle difficoltà. I teologi protestanti, diversamente da quelli ortodossi, sono in grado di differenziare più facilmente tra il pensiero di diversi Padri o anche di un singolo Padre della Chiesa in ogni epoca diversa dello sviluppo della 'sua teologia' o anche tra la differente teologia di Matteo, di Marco, di Luca o di Giovanni. Al contrario diventano talvolta incerti quando si pone il quesito su che cosa possibilmente essi concordino, anche con riguardo a punti di partenza diversi, oppure quando li si interroga su una norma ecclesiale che diviene vincolante. Se fra i teologi ortodossi non si riscontra questa difficoltà, spesso si coglie in loro una certa incapacità nella differenziazione. In tal modo l'esposizione della dottrina di un determinato Padre diventa talvolta sottobanco la presentazione poco differenziata della dottrina dei Padri in generale, senza la capacità o la disponibilità ad enucleare l'impostazione intellettuale propria di un singolo Padre o addirittura di un periodo del suo pensiero.

Il prevalente interesse per il tutto non ha ostacolato la differenziazione in singole discipline e non ha impedito, soprattutto nella Russia del secolo XIX e dell'inizio del secolo XX, il sorgere di una ricerca storico-ecclesiale di pregio e in particolare di una teologia patristica ampiamente riconosciuta, ma

ancora insufficientemente apprezzata, grazie a singole monografie di qualità. La problematica sistematica, che muove maggiormente dal tutto, è tuttavia rimasta complessivamente sintomatica. Ampie problematiche caratterizzano oggi la teologia ortodossa in modo prioritario. Questo mi conferma nella decisione a considerare nell'introduzione alla teologia orientale più le sue questioni di fondo che le sue discipline e singole soluzioni.

Se soprattutto la teologia neo-ortodossa riprende il suo punto d'avvio dall'esperienza e da ciò che è sperimentabile e con un consenso sempre più ampio oppone a quello analitico-occidentale un pensiero originariamente unitario, includente anche l'esperienza e persino il sentimento, talora accentuando anche il 'cuore' come centro della persona rispetto alla 'testa', bisogna tuttavia cautelarsi su questo punto da fraintendimenti. Pensiero unitario o pensiero della totalità significa *pensiero*, non sentimento. Non si deprezza l'intelletto, ma un intellettualismo unilaterale. Esiste in alcuni circoli cattolico-romani, ma anche protestanti, fondamentalmente favorevoli all'Ortodossia una diffusa tendenza sommersa a ritenere arricchente e ad elogiare la meditazione ortodossa e la letteratura spirituale ortodossa, ma a trascurare il pensiero teologico proprio dell'Oriente. Così è possibile, da protestanti, in merito alla propria dottrina sui sacramenti e sul ministero ad esempio, non lasciarsi sfiorare dal pensiero ortodosso, ma nel contempo entusiasinarsi per la sapienza spirituale dei *Racconti di un pellegrino russo*⁷¹. Oppure è possibile in questo atteggiamento, ma in quanto cattolici, recepire la liturgia e l'ascesi ortodosse, senza lasciarsi fuorviare nella propria concezione, nella questione del *Filioque* o del ruolo del romano pontefice,

⁷¹ Cfr. oltre: *Bibliografia*.

dalle posizioni ortodosse. Non si rende giustizia all'accentuazione dell'organicità del pensiero teologico nella teologia neo-ortodossa se la si fraintende come ripiegamento sulla emozionalità. La teologia neo-ortodossa contesta un intellettualismo unilaterale, ma non si oppone all'impiego dell'intelletto. Intende con questo ritornare al modo di riflettere dei Padri, il cui allineamento con l'esperienza e con ciò che è sperimentabile è altrettanto incontestabile quanto il loro elevato livello intellettuale e il loro tentativo di indagare e descrivere in maniera intellettuale l'esperienza della fede cristiana.

Peter Hauptmann in un'occasione ha messo in guardia dalle «confusioni tra desiderio e realtà nell'immagine dell'Ortodossia» e da «sgradevoli tentativi di insegnare agli interlocutori ortodossi che cosa sia o non sia genuinamente ortodosso». Le voci che «cercavano più o meno di ridurre» il significato delle «confessioni del secolo XVII» come funzionali all'immagine esemplare di una teologia di scuola, si sarebbero dimostrate «per nulla rappresentative dell'intera Ortodossia». «Anzi, la teologia veicolata da Petr Mogila⁷² nella propria *Confessio orthodoxa* non si può più rimuovere dalla coscienza ecclesiale orientale»⁷³. Ora, la messa in guardia dai desideri proiettati nell'Ortodossia è da accogliere. La teologia ortodossa, di fatto, troppo spesso non è stata ascoltata nella sua causa propria, ma il più delle volte soltanto nella misura in cui era in grado di offrire un sostegno nel contrasto fra le confessioni occidentali. Eppure la serie dei teologi ortodossi che cercano di distanziarsi da Petr Mogila e da altri teologi non prevalentemente orientati all'esperienza e a ciò che è sperimentabile, è considerevole e i maggiori pensatori vi ap-

⁷² Si veda P. HAUPTMANN, *Petrus Mogilas*.

⁷³ *Ivi*, 391.

partengono. La maggior parte dei più noti teologi neo-ortodossi è critica nei riguardi della teologia scolastica sostenuta da Petr Mogila e altri; la teologia russa, prima del 1917, si era gradualmente aperta a questa critica e vi si esercitava continuamente attraverso molti dei suoi esponenti. È quanto si può dire del più noto teologo rumeno, Dumitru Stăniloae, pur non negando la tendenza più significativa verso il compromesso della teologia rumena. E in Grecia, così come nella Chiesa Ortodossa Serba, s'incrementa il numero di quanti cercano di superare il modo di pensare caratterizzato in senso occidentale, disgiunto dall'esperienza liturgica ed ascetica.

Non intendo pertanto abbandonarmi a sogni o idealizzazioni e ancora meno schierarmi contro il rinnovamento che si delinea nella teologia la quale, attingendo alle fonti dell'esperienza ecclesiale ortodossa, accoglie il suo deposito nelle opere dei Padri e trova il suo punto d'avvio teologico in ciò che è sperimentabile. Consapevole dell'ostilità di questa teologia verso i sistemi, non cercherò di sviluppare un sistema teologico-esperienziale ortodosso. Voler esporre un 'principio', deducibile dall'insegnamento ortodosso, contraddice la vivacità di questa esperienza che non si lascia fissare in concetti e sistemi.

Il punto d'avvio dalla 'esperienza' e dalla 'possibilità di esperienza' non serve che ad aprire un percorso attraverso la densità della teologia ortodossa e non funge che da criterio per valutare quanto dev'essere ritenuto genuinamente ortodosso. Un simile criterio mi sembra necessario proprio nei riguardi di un'assidua (anche se non priva di eccezioni) tendenza riscontrabile nella teologia ortodossa a porre in risalto unità e organicità della teologia ortodossa in maniera eccessivamente piatta. Tale unità è certo maggiore che non nella teologia occidentale, specialmente protestante. Ma si può con molta chiarezza differenziare, nonostante disponibili forme di transizione, una più antica teologia improntata all'Occidente,

ma non corrispondente all'antica tradizione ortodossa (poiché sottoposta a influssi estranei occidentali, a giudizio di teologi come Florovskij, Yannaras, Zizioulas e altri), da una teologia di nuovo improntata ai Padri, alla liturgia e all'esperienza ascetica. Benché non abbia alcun diritto ad immischiarmi nelle dispute interne all'Ortodossia, non posso non dedicare particolare attenzione alle affermazioni teologiche, che scaturiscono dalla 'esperienza' ortodossa, le quali godono di migliore sintonia con i fondamenti dell'Ortodossia. Certo non giungerò a postulare per parte mia, sulla base di studi patristici personali, che cosa debba essere ritenuto ortodosso. Invece, si procederà a vagliare, secondo i summenzionati criteri, all'interno di ciò che da parte dei teologi ortodossi è presentato come ortodosso.

La teologia ortodossa non primariamente improntata all'esperienza liturgica e ascetica e non orientata in primo luogo all'esperimentabile, teologia che ha dominato per un lungo periodo le scuole teologiche ortodosse, dentro e fuori l'ambito della Chiesa ortodossa viene spesso designata come teologia 'accademica'. Tale denominazione è infelice nella misura in cui non consente di riconoscere in modo sufficientemente chiaro che nelle scuole teologiche ortodosse si è per primo formata anche l'opposizione a questo tipo di riflessione teologica. A questa denominazione è intrinseco il rischio di discreditare in maniera impropria l'intera teologia ortodossa portata avanti nelle accademie culturali e nelle facoltà teologiche. Nonostante questa tendenza e pericolo e in antitesi ad essa, in quanto segue impiego di preferenza questo termine giacché esso allude perlomeno al fatto che la forza di attrazione della teologia 'accademica' risiede in prevalenza nella sua chiarezza concettuale e, unitamente a ciò, in una più agevole possibilità di apprendimento nell'ambito della formazione presso le scuole teologiche ortodosse. I termini 'scolastico' e 'Scolasti-

ca', spesso usati nella teologia ortodossa, sono invece assai più presuntuosi e adatti a far coincidere troppo precocemente il frutto tardivo di un pensiero razionalistico su base irrazionale e la grande epoca della Scolastica occidentale e del suo confronto filosofico-religioso, con tutti i rischi che ciò comporta. Ricorrerò ai termini 'scolastico' e 'Scolastica' solo nel caso in cui, trovandosi in citazioni, essi siano inevitabili oppure laddove gli autori ortodossi da me seguiti nell'esposizione o con i quali mi confronto li utilizzino loro stessi.

Ancora un'osservazione sulle *fonti* della teologia ortodossa e la loro valutazione da parte dei teologi ortodossi. L'enfasi sulla Scrittura e la Tradizione come fonti della teologia è comune a tutti i teologi ortodossi. Valutazioni diversificate si danno soltanto circa la questione se la Tradizione completi materialmente la sacra Scrittura o se la prima non sia innanzitutto o soltanto Tradizione interpretativa⁷⁴. Mentre la cosiddetta teologia accademica più antica accentua, accanto all'autorità della sacra Scrittura, soprattutto i primi sette concili ecumenici, la teologia più recente, maggiormente orientata all'esperienza ecclesiale, senza revocare in dubbio l'autorità dei sette concili, pone un'enfasi maggiore sulla teologia pregata e quindi sulla celebrazione e i testi della liturgia. Lo evidenzia soprattutto Georgij Florovskij: «Molto la Chiesa testimonia non in modo dogmatico ma liturgico: nel simbolismo del rituale dei sacramenti, nel linguaggio metaforico delle preghiere, nel ciclo annuale rigorosamente regolato delle memorie e delle feste. La testimonianza liturgica ha lo stesso valore di quella dogmatica. La concretezza dei simboli è talvolta persino più vivace, chiara, espressiva di ogni concezione logica»⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. G. FLOROVSKIJ, *Vie*, 143; *ID.*, *Bible*, 48-49.

⁷⁵ *ID.*, *Bible*, 50.

Florovskij coglie addirittura come compito della teologia il ritorno «dalla stanza dello studio alla Chiesa che celebra la liturgia»⁷⁶. La fede ha la sua prima espressione «nei riti e nelle formule liturgiche e sacramentali», come del resto anche il Credo «fece la sua prima apparizione come elemento integrale del rito dell'iniziazione»⁷⁷.

L'accentuazione della liturgia non è soltanto congrua a partire dai fondamenti della ortodossia, poiché qui esiste pure uno stretto rapporto sistematico. Una teologia che intende la Chiesa soltanto o in primo luogo come istituzione onnicomprensiva, universalmente diffusa, giuridicamente intesa, affida maggior valore alle affermazioni dottrinali contenute nei libri simbolici; viceversa, una teologia che intende la Chiesa soprattutto e principalmente a partire dalla liturgia, specialmente eucaristica, accentua di conseguenza anche con maggior vigore la liturgia in tale contesto. Le posizioni all'interno di un'ecclesiologia diversamente accentuata procederanno fin dentro le composizioni personali allo stesso modo che nella definizione delle fonti della fede⁷⁸.

Non meno importante della questione concernente le fonti della dogmatica è quella relativa al *modo* in cui considerare, trattare e usare tali fonti. Nell'antica teologia accademica, com'è possibile notare a titolo di esempio in Christos Adroutsos, le *fonti* della rivelazione vengono quasi identificate con la rivelazione stessa: «La tradizione scritta e quella non scritta» sono «norme e fonti della dogmatica»⁷⁹. Il loro rapporto con la rivelazione non viene problematizzato. Le cose stanno in

⁷⁶ *Ivi*, 84.

⁷⁷ *Ivi*, 84.

⁷⁸ Cfr. il nostro cap. 7.

⁷⁹ CH. ANDROUTSOS, 20 (per la citazione completa, cfr. oltre: *Bibliografia generale*).

modo diverso già nel *Catechismo* del metropolita Filaret⁸⁰, ma soprattutto nella riflessione più recente, orientata all'esperienza ecclesiale, di Georgij Florovskij e Sergij Bulgakov. La sacra Scrittura nella concezione di Florovskij è «uno schema ispirato da Dio oppure immagine (*eikón*) della verità, ma non la verità stessa»⁸¹.

Tale distinzione tra la rivelazione e la sua rifrazione nella Scrittura e nella Tradizione fa sorgere il problema dell'ispirazione della sacra Scrittura. L'arciprete Sergij Bulgakov ha sostenuto una comprensione dell'ispirazione che per certi versi precorre quella del Vaticano II e lascia uno spazio libero alla possibilità dell'esegesi storico-critica. «La 'ispirazione' include l'ispirazione umana, illuminata da una particolare discesa divina dello Spirito Santo, così che essa può giungere anche a comprendere l'ispirazione divina». L'ispirazione è «un incontro fra Dio e uomo». Nel momento dell'ispirazione «l'uomo non è affatto passivo; al contrario, è sommamente attivo, sperimenta l'impegno più forte sia nel suo essere umano, sia nella sua individualità e spiritualità personale»⁸². Se l'ispirazione è l'impegno più alto dello spirito *umano* sorretto dallo Spirito Santo, allora la sacra Scrittura possiede pure un versante umano, che non esclude un errore umano. Se è abbastanza certo che Sergij Bulgakov sia stato consapevole di questa conseguenza, egli stesso ha senza dubbio praticato il metodo storico-critico⁸³.

In tal modo la teologia ortodossa sostiene nel complesso u-

⁸⁰ *Prostrannyj Christianskij Katichizis: O Svjaščennom Predanii i Svjaščennom Pisanii* [*Catechismo cristiano completo. Sulla santa Tradizione e la sacra Scrittura*] (cfr. *Bibliografia generale*).

⁸¹ G. FLOROVSKY, *Bible*, 48.

⁸² S. BULGAKOV, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, 31-32.

⁸³ Vedi il par. 8.4.

na concezione ottimistica della Tradizione, sorretta dalla convinzione della fondamentale infallibilità della Chiesa – non nel senso di un’istituzione infallibile, ma nel senso che eresie ed errori possono procurarsi provvisoriamente un loro posto nella Chiesa, ma non sono in grado di imporsi a lungo. Ma la convinzione dell’atto dell’ispirazione – certo prodotto da Dio, ma nel contempo del tutto umano – non esclude la percezione della limitatezza e del condizionamento umani. Ciò consente uno spazio per una critica storica normalmente e in prevalenza misurata, iniziata innanzitutto con la trasmissione storica e la tradizione liturgica. Allorché John Meyendorff, nel corso di un congresso delle Chiese ortodosse e precalcidonesi vetero-orientali celebrato a Ginevra nel 1970, ha messo in guardia da un «fondamentalismo conciliare»⁸⁴, non è stato contestato da alcuno. Il ‘fondamentalismo’ è estraneo alla tradizione ortodossa in misura pari all’ipercriticismo. E ciò vale tanto per i concili quanto per la sacra Scrittura.

Nel complesso il rapporto tra l’attività storico-critica e la sacra Scrittura è rimasto non chiarito nell’intero ambito dell’Ortodossia. Lo stesso Sergij Bulgakov, ad esempio, non ha ardito trarre *expressis verbis* le possibili e probabili conseguenze della sua dottrina dell’ispirazione nella direzione della critica storica. I timidi tentativi della teologia russa relativi all’esegesi storico-critica anteriori al 1917 sono rimasti nell’insieme privi di riflessione. E la successiva cauta apertura al pensiero storico-critico è rimasta circoscritta all’Occidente ortodosso: in Oriente non è stata né recepita né fondamentalmente contestata. Sussistono senza dubbio difficoltà a percorrere il sentiero della ricerca di un *minimum* storicamente accertato per un modo di pensare più orientato all’esaltazione

⁸⁴ GOTR 1-2 (1971) 34.

con la sua tendenza all'iperbole. Si tratta, tuttavia, di difficoltà, non di impedimento in linea di principio; è quanto danno a conoscere le già menzionate annotazioni del teologo serbo-americano Veselin Kesich⁸⁵.

Per la nostra esposizione la questione dell'ammissibilità dei metodi critici gioca un ruolo volta per volta diverso. Per questo mancato chiarimento del rapporto con i metodi storico-critici l'atteggiamento di Sergij Bulgakov è emblematico: da un lato egli accolse i metodi critici ma, in altri contesti, li respinse energicamente, senza fondare esplicitamente la diversità del suo comportamento⁸⁶.

BIBLIOGRAFIA

AMVROSIJ [KLJUČAREV], *Polnoe Sobranie Propovedej Vysokopreosujaščennejšago Archiepiskopa Amvrosija byvšago Char'kovskago – s priloženijami* [Raccolta completa dei sermonei del santissimo Amvrosij, già arcivescovo di Char'kov – con supplementi], tomo 2, Char'kov 1902.

BULGAKOV, SERGIJ, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg 1961.

CLAUS, CLAIRE LOUISE, *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche*, in ROBERT STUPPERICH (ed.), *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, Witten 1966, 167-185.

EVDOKIMOV, PAUL, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977 = Sophia 12 [Cristo nel pensiero russo, Città Nuova, Roma 1972].

⁸⁵ Cfr. più sopra, pp. 34-35.

⁸⁶ È interessante la considerazione degli esiti storici della ricerca nella trattazione della questione del sacerdozio (par. 8.4) da parte di Sergij Bulgakov, raffrontata al suo rifiuto della ricezione della critica storica nell'ambito della dottrina della Madre di Dio (par. 4.3).

- FEDERER, KARL, *Lex orandi – lex credendi*, in *LThK*² 6, 1001-1002.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jh.*, in *ZKG* 94 (1983) 66-82.
- *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin - New York 1984 = AKG 54.
 - *Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeiten in der östlich-orthodoxen Kirche*, in *JLH* 24 (1980) 1-22.
 - *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*, in *KO* 28 (1985) 53-79.
 - *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Göttingen 1972 = KO.M 11.
 - *“Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?” Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f und dem Zeugnis Justins*, in *JLH* 27 (1983) 1-5.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998² [ed. orig. 1914].
- FLOROVSKIJ, GEORGIJ, *Vie della teologia russa*, ed. it. a cura di P.C. Bori, trad. di F. Galanti, Marietti, Genova 1987 [ed. orig. 1937].
- *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View* = G. FLOROVSKY, *Collected Works* (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale* al termine del nostro volume) I.
- GLUBOKOVSKIJ, N.N., *Russkaja Bogoslovszkaja Nauka v eja istoričeskom razvitii i novejšem sostojanii* [La scienza teologica russa nel suo sviluppo storico e nella sua più recente situazione], Varsavia 1928.
- GNEDIČ, PETR, *Russkaja bogoslovszkaja literatura o dogmate iskuplenija v period s 1893 po 1944 god* [La letteratura teologica russa sul dogma della redenzione dal 1893 al 1944], in *ZMP* 8 (1962) 68-72.
- GEORGE, MARTIN, *In der Kirche leben. Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelm Löhes und A. Chomjakovs*, in *KD* 31 (1985) 212-248.

- *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988 = FSÖTh 54.
- HAUPTMANN, PETER, *Johann von Kronstadt – “Der große Hirte des russischen Landes”*, in KO 3 (1960) 33-71.
- *Petrus Mogilas (1596-1646)*, in H. FRIES – G. KRETSCHMAR (edd.), *Klassiker der Theologie, I: Von Irenäus bis Martin Luther*, München 1981, 378-391.
- INNOKENTIJ [PROSVIRNIN], archim., *O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskogo [Il percorso creativo del sacerdote Pavel Florenskij]*, in ZMP 4 (1982) 65-76; versione inglese in *The Journal of the Moscow Patriarchat* 4 (1982) 9-12.
- IVANOV, VLADIMIR, *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit in der russischen Theologie*, in R. THÖLE – I. FRIEDEBERG, *Philoxenia, II: Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth 1986, 79-84.
- KARMIRIS, IOANNIS, *Tà dogmatikà I, II: Ἰωάννης Καρμίρης, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας: Ἐκδοσις δευτέρα ἐπισημημένη [Monumenti dogmatici e simbolici della Chiesa cattolica ortodossa. Seconda edizione aumentata]*, tomi I-II, Graz 1968.
- KESICH, VESELIN, *Research and Prejudice*, in SVTQ 14 (1970) 28-47.
- KÖSTLIN, JULIUS, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 5. neubearb. Aufl. nach des Verf. Tode fortgesetzt von D. Gustav Kawerau, II*, Berlin 1903.
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB, Bologna 1985² = Studi religiosi, 14.
- SCHMEMMANN, ALEXANDER, *Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey*, in SVTQ 16 (1972) 172-194.
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976 = KKTS 39.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia morală ortodoxă pentru Institutetele teologice, III: Spiritualitatea ortodoxă [Teologia morale ortodossa per Istituti teologici, III: La spiritualità ortodossa]*, Bucarest 1981.
- SVETLOV, PAVEL, *Opyt apologetičeskago izloženiija pravoslavno-christianskago veroučeniija. V dvuch častjach; č. II: Θεολογία οἰκονομική, tom. II: Ponerologija j christologija [Tentativo di*

un'esposizione apologetica della dogmatica cristiana ortodossa. In due parti; parte II: Teologia economica, vol. II: Ponerologia e cristologia], Kiev 1898.

TRACK, JOACHIM, *Erfahrung III/2. Neuzeit*, in TRE 10, 116-128.

Ukazatel' k žurnalu "Bogoslovskij Vestnik" (Izdanie Moskovskoj Duchovnoj Akademii). Vtoroe desjatiletie. 1902-1911 gody [Indici della rivista *Messaggero teologico edita dall'Accademia Ecclesiastica Moscovita. Secondo decennio: 1902-1911*], Sergiev Posad 1912.

[VALENTINI, NATALINO, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1998 = Nuovi saggi teologici].

VASILIJ [KRIVOŠEIN], arciv., *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov (949-1022)* [San Simeone il Nuovo Teologo (949-1022)], Paris 1980.

WELLESZ, EGON, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Second Edition, Revised and Enlarged, Oxford 1961².

WENDEBOURG, DOROTHEA, *Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie*, in P. HAUPTMANN (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten* (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale*), 272-294.

– *Reformation und Orthodoxie: der ökumenenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in die Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986 = FKD 37.

Wort und Mysterium – Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen der Tübinger Theologen und der Patriarchen von Konstantinopel, a cura del Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958 = *Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage*, 2.

YANNARAS, CHRISTOS, *I theologhia: 'H theología sth'n 'Elláda sήμερα*, in ID., *'Orthodoxia kai Dúsh. 'H theología sth'n 'Elláda sήμερα* [La teologia in Grecia oggi, in ID., *Ortodossia e Occidente. La teologia in Grecia oggi*], Atene 1972, 51-173.

– *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechi-*

schen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982 = FSÖTh 44.

ZANDER, VERA [VALENTINA], *Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759-1833)*, Düsseldorf 1965.

ZIZIOULAS, IOANNIS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theolog. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EkiD vom 6.-9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald*, a cura del Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 7) = ÖR.B 31.

2.

Teologia apofatica

«Il vedere nel non-vedere»*

Nel catino absidale della chiesa del monastero di Santa Caterina sul monte Sinai si trova un mosaico del secolo VI che presenta la trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor¹. Cristo, rivestito di una tunica bianca, è sospeso sulla terra al centro della raffigurazione in una mandorla. Cadono a terra, ai suoi piedi, i discepoli Pietro, Giacomo e Giovanni e ai suoi lati appaiono Mosè ed Elia. Stranamente la mandorla, nella quale Cristo è collocato, diviene in modo concentrico man mano che si procede con l'occhio verso l'interno sempre più cupa, mentre verso l'esterno riceve sempre più luce. Questo motivo viene ripetuto in quasi tutte le icone della trasfigurazione e della risurrezione di Cristo. La luce, che esce da Cristo e lo avvolge, non è chiara nel suo centro, bensì cupa. Di tutt'altro genere, più in linea con la nostra esperienza naturale, è il caso delle raffigurazioni occidentali, quale ad esempio la riproduzione della risurrezione sull'altare di Isenheim. Qui la luce che avvolge il Cristo risorto s'indebolisce dall'interno verso

* GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè* II, 163 (ed. it.: pp. 154-155).

¹ J. GALEY, *Sinai und das Katharinen Kloster*, raffigurazioni 120-125.

l'esterno, sino a spegnersi sul bordo più esterno in un oscuro cielo notturno.

Sulle icone orientali della trasfigurazione al centro della luce trasfigurata domina la tenebra. Essa rinvia all'assoluta inconoscibilità dell'essenza di Dio². La convinzione dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio è la ragione, secondo la concezione orientale, della preferenza per gli epiteti negativi nella formulazione degli ὄροι dogmatici, 'definizioni' in senso preciso. In questa direzione, ad esempio, vanno intesi, secondo Vladimir Losskij gli *alpha* privativi, le negazioni nella formula di Calcedonia ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione)³.

Una delle testimonianze patristiche più suggestive della convinzione dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio è l'opera di Gregorio di Nissa *La vita di Mosè*, che Vladimir Losskij e Dumitru Stăniloae citano diffusamente e che oggi ancora impronta la teologia ortodossa⁴. Ne riproduciamo uno dei passi più importanti:

Che cosa vuol dire che Mosè è entrato nella tenebra e così in essa ha visto Dio? Infatti l'episodio, ora qui raccontato, pare in qualche modo contrastare con la prima teofania⁵. Allora la divinità era apparsa nella luce, ora invece nella tenebra. Ma non dobbiamo pensare che questo sia in contrasto con la coerenza della nostra interpretazione. Infatti con questo il racconto ci insegna che la

² K. ONASCH, *Ikonen*, 364 (n. 38).

³ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 135.

⁴ *Ivi*, 30-31; D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* I, 125ss.; ID., *Orthodoxe Dogmatik* I, 118ss. (per questi ultimi due testi cfr. *Bibliografia generale*).

⁵ Gregorio interpreta in questo punto *Es* 33 e si riferisce poi alla prima visione di Dio di *Es* 3.

conoscenza della religione inizialmente è luce per chi l'apprende. Perciò quanto è contrario alla religione riteniamo sia tenebra, e ci si allontana dalla tenebra venendo a partecipare della luce. Ma la mente, procedendo e giungendo con attenzione sempre più intensa e completa alla conoscenza dell'Ente⁶, quanto più si avvicina a questa conoscenza, tanto più avverte l'inconoscibilità della natura divina. Infatti, dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza, non solo quanto coglie la sensazione ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, va sempre più addentro, finché con l'intensa ricerca intellettuale penetra in ciò che è invisibile e incomprendibile, e qui vede Dio. In questo è, infatti, la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non-vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità come da tenebra. Per questo anche il profondo Giovanni, trovatosi in questa tenebra luminosa, dice che «nessuno mai ha conosciuto Dio»⁷, affermando con queste parole che la conoscenza dell'essenza divina è irraggiungibile non solo dagli uomini ma anche da ogni natura intellettuale. Perciò Mosè, dopo essere diventato più grande per la conoscenza, afferma allora di conoscere Dio nella tenebra, cioè egli ha conosciuto che per natura la divinità è ciò che trascende ogni conoscenza e ogni comprensione. Dice infatti il racconto: «Mosè entrò nella tenebra, dov'era Dio». Quale Dio? Quello «che si nascose nella tenebra»⁸ come ha asserito Davide [...]»⁹.

Gregorio di Nissa insegna l'invisibilità della natura divina, l'inconoscibilità di Dio e l'incomprensibilità della sua essenza. Ma a Gregorio non preme semplicemente il non-vedere, ben-

⁶ Cfr. la spiegazione del nome divino JHWH nella *Settanta* come «l'Ente», δ ὄν (Es 3,14).

⁷ Gv 1,18.

⁸ Sal 17(18),12.

⁹ GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè II*, 162-164 (ed. it.: pp. 152-155, con modifiche).

sì «il vedere nel non-vedere» perché il mistico, come prototipo del quale Gregorio indica Mosè, «penetra in ciò che è invisibile e incomprendibile, e qui vede Dio»¹⁰. Anche l'icona ortodossa della trasfigurazione intende esprimere questa relazione paradossale, densa di tensione fra conoscere e non-conoscere, fra luce e tenebra. Sebbene non in tutte le raffigurazioni, già sul mosaico succitato del Sinai, sull'icona della trasfigurazione di Novgorod del secolo XV qui riprodotta¹¹ e su molte altre immagini della trasfigurazione dal cupo centro si dipartono chiari raggi di luce. Nel mosaico del Sinai in ampi nastri essi incontrano i profeti dell'Antico e i discepoli del Nuovo Testamento. Nell'icona di Novgorod raggi dorati risplendono dalla tenebra e tre frecce luminose colpiscono i discepoli scaraventati a terra. Nella stessa icona della trasfigurazione di Novgorod del secolo XV i profeti Mosè ed Elia possono persino entrare nell'aureola. Ancor più evidente diventa questo dettaglio nella tradizionale icona dell'anastasi. Cristo irrompe nel regno della morte, calpesta le distrutte porte dell'Ade e dalla tomba trascina a sé, nell'aureola o mandorla internamente cupa, Adamo ed Eva (e con loro l'umanità) offrendo in tal modo ad essi la partecipazione alla sua gloria¹².

Il mosaico del Sinai fu terminato diversi secoli prima di una controversia che sconvolse la Chiesa ortodossa di Bisanzio nel secolo XIV; di tale controversia l'icona di Novgorod, più recente di quasi un millennio, porta già il segno. Si tratta della cosiddetta controversia esicasta, esplosa a proposito dell'interpretazione della luce della trasfigurazione sul monte Tabor. I monaci dell'Athos colsero nella visione della luce taborica,

¹⁰ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè* II, 163 (ed. it.: pp. 154-155).

¹¹ Cfr. figura 1 (le illustrazioni sono alla fine del volume).

¹² Cfr. figura 2 e, più sotto, il cap. 6.

ad essi concessa nella tranquillità (*Isichia* – *Hēsychía*) dell'orazione meditativa, l'obiettivo della loro preghiera, che consisteva soprattutto nell'invocazione costantemente ripetuta del nome di Gesù. La luce ch'essi vedevano nella mistica visione luminosa, ritenevano fosse increata e rilucesse da Dio stesso¹³. Il greco Varlaam, di origine calabrese¹⁴, contestò la tesi degli 'esicasti' e difese, per converso, l'assoluta trascendenza di Dio. La luce taborica è luce creata, in caso contrario essa sarebbe Dio stesso ed allora sarebbe invisibile. Ponendosi in antitesi a lui Gregorio Palamas (1296-1358), divenuto più tardi arcivescovo di Tessalonica, accogliendo la prospettiva della teologia ortodossa, che dai grandi Cappadoci, in particolare da Basilio Magno (ca. 329-379), attraverso lo Pseudo-Dionigi Areopagita era giunta fino a Simeone il Nuovo Teologo (ca. 949-1022), cercò di difendere la visione della luce taborica nella pratica della preghiera esicasta e di esprimere due esperienze paradossali. La prima: Dio è il totalmente Altro, il trascendente, l'assolutamente inconoscibile, davanti al quale persino i Serafini si coprono il volto e che essi neppure conoscono nella sua profondità. Di questa inconoscibilità dell'essenza di Dio parla l'apostolo Giovanni, quando asserisce: «Nessuno ha mai visto Dio» (1 Gv 4,12). L'altra esperienza è la seguente: *Questo* assoluto trascendente, totalmente Altro, incomprendibile, si fa conoscere, così che il medesimo aposto-

¹³ J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire de Palamas*; V. LOSKY, *La teologia mistica*, spec. 226ss.; K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, spec. 374-393; D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, cfr. la recensione in KO 25 (1982) 193-206 (Fairy v. Lilienfeld); recensione in *OstKSt* 4 (1984) 339-340 (Peter Plank); G. RICHTER, *Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas*; F. V. LILIENFELD, *Hesychasmus*; particolarmente importante è pure G. RICHTER, *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas*.

¹⁴ F. TINNEFELD, *Barlaam von Calabrien*.

lo Giovanni può dire: «Noi lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3,2)¹⁵. Egli rende possibile una partecipazione reale alla propria vita e offre non soltanto qualcosa, bensì se stesso. Dal momento che è presente nel suo agire, «può anche esservi riconosciuto, e come tutto (ὅλος), non in parte, quasi ne restasse dietro ancora una parte (ἀμερῶς)»¹⁶.

Accogliendo gli insegnamenti dei grandi Cappadoci, Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa e aderendo a Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas distingue fra l'essenza inconoscibile, la οὐσία di Dio, e le ἐνεργεῖαι che provengono da lui, energie da distinguere realmente dalla οὐσία di Dio. Volendo esplicitare che le energie di Dio non appartengono al versante della creazione, Palamas ha altresì denominato talvolta l'energia – sebbene meno felicemente – 'divinità' (θεότης)¹⁷. Tuttavia, le energie non sono da intendersi come separate dall'essenza di Dio, «quasi fossero una realtà autonoma»¹⁸. La distinzione reale in Dio fra essenza ed energie è paragonata da Gregorio Palamas alla distinzione tra il sole e i suoi raggi. Sole e raggi sono distinguibili, ma non separabili. I raggi sprizzano dal sole, ma non sono niente di aggiunto a esso. La dottrina di san Gregorio Palamas con la distinzione tra essenza ed energie in Dio urta contro l'assioma, riconosciuto pure da Gregorio Palamas, della semplicità di Dio¹⁹. Dio è semplice nel senso che non è composto come, ad esempio, l'uomo che consta di corpo e anima. Gregorio ha

¹⁵ V. LOSSKY, *La visione di Dio*, 262-263; cfr. A. JEVTIĆ, *Razvoj*, 81.

¹⁶ D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, 34.

¹⁷ G. RICHTER, *Ansätze*, 287-288.

¹⁸ *Ivi*, 293.

¹⁹ Cfr. V. LOSSKY, *La visione di Dio*, 393; CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 70; per quanto segue cfr. V. LOSSKY, *La teologia mistica*, spec. 70ss.; CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 70.

preso in considerazione le difficoltà derivanti da un pensiero orientato alla semplicità di Dio, per poter esprimere le esperienze. Che si trattasse di riflessione su *esperienze* e non di speculazioni, si evince anche dal fatto che, diversamente dal suo oppositore Varlaam, nel quale predomina l'aspetto intellettuale, «soltanto con l'affermarsi della difesa dogmatica della visione esicasta di Dio» la concezione teologica di Palamas ottenne «quella dimensione di coerenza speculativa e consistenza metodologica» che, a giudizio di Gerhard Podskalsky, «spesso si allontana dai primi scritti»²⁰.

Per la comprensione della teologia ortodossa presentata in questa esposizione è importante ritrovare il punto di partenza, anche per la teologia apofatica e la dottrina della conoscibilità e della esperibilità di Dio nella peculiare elaborazione di Gregorio Palamas, nella esperienza²¹: l'esperienza dell'assoluta trascendenza di Dio, l'esperienza di una crescita proporzionale della conoscenza di Dio e della conoscenza dell'assoluta incomprendibilità di Dio²² e la simultanea esperienza, ciò nonostante, di una conoscenza di Dio reale e crescente. Gregorio Palamas rifletteva in tal modo l'esperienza di tutti i mistici: Dio, anche e proprio là dove incontra l'uomo, dove è realmente sperimentabile, non viene compreso, ma rimane insondabile. La comunione con Dio è sempre anche esperienza della sua estraneità, insondabilità e indisponibilità. La distinzione tra essenza ed energie di Dio ha «reso possibile il parlare della comunicazione di Dio agli uomini senza che la sua essenza venga assorbita dal mondo e nemmeno dai credenti soltanto»²³.

²⁰ G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, 150.

²¹ Molto suggestiva è la rielaborazione di questo aspetto da parte di G. BLUM, *Oikonomia und Theologia*, spec. 291.

²² D. STĂNILOAE, *Teologia I*, 125; ID., *Orthodoxe Dogmatik I*, 119.

²³ G. RICHTER, *Ansätze*, 293.

L'esperienza di Dio, per Gregorio Palamas e la teologia da lui segnata, è esperienza a motivo della comunione. La comunione con Dio consiste per Palamas in quell'«inabitare di Dio nell'uomo», designato dalla tradizione ortodossa come divinizzazione. «Attraverso questa divinizzazione dell'uomo, mediante il suo unirsi a Cristo, il cristiano è posto nella condizione di vedere la trascendenza di Dio; egli infatti è a tal punto unito a Dio che Dio vede in lui»²⁴. In altre parole: Dio, che dimora nell'uomo con il quale entra in comunione, vede «nella luce taborica se stesso e la sua propria energia e l'uomo ne partecipa in pienezza. Tutto, dunque, è azione di Dio nei confronti dell'uomo e nell'uomo. Qui risiede una forte accentuazione dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, che Palamas, in senso decisamente paolino, intende come mezzo dell'unione profonda con Cristo»²⁵.

In questo punto si esplicita che la dottrina della conoscenza di Dio per Gregorio Palamas è, nel contempo, anche dottrina della grazia. Per Varlaam tutto ciò che non è Dio stesso nella sua essenza è creazione. Anche la grazia, in tal modo, è per lui *gratia creata*. Per Gregorio Palamas, invece, la grazia non è né Dio stesso nella propria essenza né cosa creata, bensì ἐνέργεια di Dio, identica con la sua luce, divina, ma non essenza di Dio. Essa rende possibile anche la partecipazione a lui, senza rendere Dio disponibile.

La dottrina di Gregorio Palamas venne recepita nei sinodi celebrati a Costantinopoli nel 1341 e 1351, mentre i suoi oppositori furono condannati. In un sinodo convocato nel 1368 Gregorio Palamas venne canonizzato. I sinodi costantinopoli-

²⁴ K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 384, con riferimento a GREGORIO PALAMAS, *Triade* II, 3, 52.

²⁵ K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 385.

tani del secolo XIV non sono ritenuti sinodi ecumenici, ma nella teologia ortodossa sono normalmente molto apprezzati e, benché il teologo serbo Dimitrije Dimitrijević²⁶ abbia recentemente evidenziato il carattere locale di questi sinodi e si sia opposto alla valutazione del Palamismo quale dottrina ortodossa normativa, la sua e quella analoga di altri teologi vanno ritenute posizioni individuali e non riflettono la concezione dominante nella Chiesa ortodossa.

Ciò vale per la teologia ortodossa contemporanea. La teologia accademica ortodossa amava certo ripetere le affermazioni dello Pseudo-Dionigi Areopagita sull'inconoscibilità dell'essenza di Dio, senza però che la teologia apofatica dello stesso Areopagita o nella forma conferitale da Gregorio Palamas fosse divenuta per tale teologia di scuola determinante. Così si esprime il metropolita Makarij (Bulgakov):

«La Chiesa ortodossa inizia nella professione di fede l'intera sua dottrina su Dio con l'espressione "io credo" e il primo dogma che intende addurre consiste in questo: "Dio è incomprendibile per la ragione umana, gli uomini possono conoscere Dio solo parzialmente, fino al punto in cui egli si è degnato di rivelarsi per la loro fede e la loro pietà"»²⁷. In un'annotazione al riguardo osserva con una citazione della *Confessio orthodoxa* del metropolita Petr Mogila: «Ciò che Dio è per natura risulta inconoscibile ad ogni creatura, non solo visibile ma anche invisibile (cioè pure agli angeli); non si dà infatti alcuna analogia tra Creatore e creatura»²⁸. Il metropolita Maka-

²⁶ Cfr. D. DIMITRIJEVIĆ, *Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht*.

²⁷ MAKARIJ I, 66 (per la citazione completa cfr. oltre: *Dogmatiche nella Bibliografia generale*).

²⁸ *Ivi* I, 66 con citazione della *Confessio orthodoxa* I, risposta alla domanda 8.

rij termina la breve sezione sulla conoscenza di Dio con una citazione dalla *Esposizione della fede ortodossa* di Giovanni Damasceno: «“La divinità è ineffabile e incomprensibile”. Infatti “nessuno conosce il Padre, tranne il Figlio, e nessuno conosce il Figlio, se non il Padre (Mt 11,27). Anche lo Spirito Santo conosce ciò che è proprio di Dio come lo spirito dell’uomo sa ciò che è nell’uomo (1 Cor 2,11). Tranne la prima e beata essenza nessuno ha conosciuto Dio, eccetto quando Dio stesso si è rivelato ad alcuno, nessuno: non soltanto tra gli uomini, ma persino tra le potenze sovramondane, tra i Cherubini e i Serafini”»²⁹.

Già qui sorprende che, sebbene sia affiorato un orientamento fondamentale di Gregorio Palamas, non è stato menzionato né il nome né si è fatto ricorso alla sua terminologia. Il metropolita Makarij scrive che Dio ci ha «rivelato tutto ciò che ci è utile sapere e ha taciuto quanto non possiamo comprendere»³⁰. Ma mentre si parla dell’inconoscibilità dell’essenza di Dio, è del tutto assente il termine ‘energia’. In maniera simile ci si comporta nella dogmatica di Christos Androutsos³¹.

Nonostante la sua impronta decisamente diversa sotto il profilo del contenuto la *Dogmatica ortodossa* di Dumitru Stăniloae risulta nella sua articolazione ampiamente dipendente dalla struttura tipica della teologia accademica ortodossa, specialmente dalla dogmatica di Christos Androutsos. Anche qui, di conseguenza, è assente una presentazione della dottrina delle energie di Gregorio Palamas. Stăniloae, per converso, accentua con molto vigore l’apofatismo. Nella dottrina

²⁹ MAKARIJ I, 73-74; citazione di GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* I, 1; cfr. N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* I, 77-78.

³⁰ MAKARIJ I, 74.

³¹ CH. ANDROUTSOS, 33-35.

delle qualità di Dio, dottrina che appare sin dall'inizio del tutto convenzionale, Stăniloae rimanda per ciascuna qualità solitamente ascritta a Dio (come l'onnipotenza, l'infinità, l'eternità, la bontà) al fatto che Dio trascende tutti questi concetti e si tratta di «comprendere che, al di là della ricchezza sempre nuova che noi comprendiamo, c'è una fonte dalla quale fluisce questa ricchezza ma che non è a portata della nostra esperienza»³². Stăniloae cita copiosamente i Padri ai quali anche Gregorio Palamas si è riferito: Gregorio di Nissa, Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo. Il nome di Gregorio Palamas, tuttavia, rimane assente, sebbene più di una volta si alluda alla sua dottrina delle energie e l'eco di Palamas vada ben oltre la terminologia³³. Una presentazione quanto meno concisa della posizione di Gregorio Palamas avrebbe distanziato radicalmente Stăniloae dai suoi predecessori 'neoscolastici' e avrebbe contribuito a una chiarificazione della sua propria posizione. Il teologo rumeno ha tuttavia pure condiviso un intento di Palamas allorché ha indicato che Dio anche nel suo donarsi all'uomo rimane sempre il totalmente Altro e non lo si può pertanto costringere in angusti concetti³⁴.

«Tutte le cose e i termini assunti per la loro designazione» – asserisce Stăniloae – «in rapporto alle opere di Dio e alla Persona dalla quale tali opere provengono, sono simboli soltanto», cui secondo la dottrina dell'Areopagita si deve pure eventualmente rinunciare³⁵. La conoscenza di Dio, pertanto, non è mai una condizione nella quale è possibile attardarsi,

³² D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, 117. Sul vol. I dell'edizione tedesca cfr. la recensione in KO 31 (1988) 182-186 (K.Ch. Felmy).

³³ Cfr., ad esempio, D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, 117.

³⁴ *Ivi* I, 123.

³⁵ *Ivi* I, 121.

bensì una profonda conoscenza proiettata in avanti, verso l'ulteriorità. «Conoscere realmente Dio significa non saziarsi mai del desiderio di conoscerlo», osserva Stăniloae appropriandosi di un'espressione di Gregorio di Nissa³⁶.

La *Dogmatica ortodossa* di Dumitru Stăniloae segna il passaggio dall'abituale indifferenza verso Gregorio Palamas a una nuova ricezione della sua teologia, oggi ancora in corso nella Chiesa ortodossa e non ancora giunta al suo epilogo. Alla ricezione di Palamas si connettono tuttavia tendenze che non hanno avuto alcun ruolo almeno all'inizio della controversia palamitica. Varlaam, l'avversario di Gregorio Palamas, s'era all'inizio impegnato nell'elaborazione di una teologia decisamente 'apofatica'. Il dissenso di Varlaam nei confronti di Gregorio non consiste nella dottrina dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio, bensì nel contestare una reale esperienza di Dio con la visione della luce taborica, nel rifiuto della possibilità dell'esperienza di Dio attraverso le energie. Palamas si contrappose con lo sviluppo della dottrina delle energie a una tendenza incline allo scetticismo e all'agnosticismo³⁷. Solamente nell'ulteriore decorso della controversia assume il ruolo di difensore della teologia apofatica nei confronti della dottrina della conoscenza dell'essenza di Dio. Nella ricezione contemporanea di Palamas domina questa posizione contro un razionalismo che, a motivo dell'*analogia entis*, reputa possibile un'esauritiva conoscenza di Dio, una visione dell'essenza divina e «nell'ambito della dottrina trinitaria una dimostrazione apodittica (nel senso della logica aristotelica)»³⁸, che proprio Varlaam aveva contestato. In questa posizione, che enfa-

³⁶ *Ivi* I, 123; GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè* II, 233.

³⁷ Cfr. K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 376.380.

³⁸ *Ivi*, 376.

tizza l'apofatismo con un vigore maggiore di quanto per Gregorio Palamas fosse necessario nella controversia con Varlaam, il Palamismo da un lato tutela l'esperienza religiosa, ma dall'altro corre il pericolo (non nei grandi palamisti, ma tra i loro epigoni) di essere addotto come pretesto per un'ostilità alla scienza non riconducibile affatto ai grandi pensatori bizantini, cui Gregorio Palamas apparteneva.

Pavel Florenskij ha segnalato un ulteriore pericolo di un certo rilievo nel più recente dibattito in merito a Gregorio Palamas. «Impercettibilmente e gradualmente» nella Chiesa si sarebbe imposta la tendenza «a parlare della 'grazia'³⁹ invece che dello Spirito Santo [...] cioè di qualcosa di ormai definitivamente impersonale. Di solito si conosce non lo Spirito Santo, ma la sua energia graziosa, la sua forza, i suoi atti e le sue attività. I termini 'spirito', 'spirituale', 'pneumatoforo o portatore dello spirito', 'spiritualità' e simili infiorano le opere patristiche, ma proprio in esse si vede che questi termini si riferiscono a particolari stati del credente suscitati da Dio, mentre non designano quasi in nulla l'essere personale, autonomo della Terza Ipotesi della Santissima Trinità»⁴⁰.

Per Pavel Florenskij il punto cruciale della critica consiste nel fatto che lo Spirito Santo non è, o non è sufficientemente, inteso in senso personale. Nella citazione si rileva pure la critica alla menzione, invece che dello Spirito Santo, delle sue energie. Tale critica riceve un'altra accentuazione, che Florenskij aggiuntivamente deplora, secondo cui i Padri «volendo dimostrare l'unità di sostanza dello Spirito con il Padre e il Figlio, facevano notare l'identità dell'attività dello Spirito Santo e del Figlio nel mondare dal peccato. Quindi per i Pa-

³⁹ *Blagodat'*: grazia nel senso di 'dono di grazia'.

⁴⁰ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 168.

dri non c'era un confine preciso nemmeno nell'*appercezione* degli atti graziosi dell'Uno e dell'Altro»⁴¹.

Pavel Florenskij indirizza la sua critica alla teologia orientale e occidentale. Le tendenze soggette a critica risultano solamente diverse in Oriente e in Occidente. In Occidente esistono continuamente tendenze cristomoniste o binitarie, attive sin nella pratica della preghiera. In Occidente, infatti, si possono rivolgere preghiere a Dio Padre soltanto «per (mezzo di) Gesù Cristo, nostro Signore». In Oriente, al contrario, c'è il pericolo che – come contesta Dorothea Wendebourg⁴² – le energie, in quanto energie dell'intera Trinità, le cui *opera ad extra* sono inseparabili, sostituiscano l'agire dello Spirito Santo oppure rendano lo Spirito Santo «privo di funzione». Una simile questione critica si fa particolarmente incalzante sulla base dell'assioma accolto pure da D. Wendebourg secondo cui Trinità essenziale e Trinità economica debbono reciprocamente coincidere⁴³. Peter Plank pone un interrogativo a nostro avviso corretto nella sua recensione all'indagine di D. Wendebourg: «Che cosa impedisce di coordinare, non esclusivamente, ma come proprietà di ciascuna delle Tre ipostasi divine le diverse 'energie' di Dio, le quali si fanno conoscere e si comunicano all'uomo, lo 'divinizzano' in modi diversi?»⁴⁴. Una puntuale e specifica ricerca dovrebbe dimostrare se tali attribuzioni sono rinvenibili in Gregorio Palamas. Che la teologia ortodossa conosca tali attribuzioni, lo mostrerà il capitolo quinto del nostro studio⁴⁵.

⁴¹ *Ivi*, 169.

⁴² Cfr. sopra la nota 13.

⁴³ Cfr. per esempio, K. RAHNER, *La Trinità*, 30: «La Trinità economica è la Trinità immanente».

⁴⁴ P. PLANK, *Recensione di D. WENDEBOURG, Geist oder Energie*, 340.

⁴⁵ Cfr. più avanti, pp. 165ss.

Come Vladimir Losskij ha visto tutti i problemi della teologia occidentale concentrati nel *Filioque* e il teologo serbo e archimandrita Justin Popović ha dilatato la stessa analisi alla crisi di civilizzazione del XX secolo⁴⁶, così Christos Yannaras, in una maniera meritevole di considerazione, seppure troppo unilaterale, ha attribuito la responsabilità delle successive difficoltà della teologia propriamente occidentale, compresa la 'teologia della morte di Dio', alla persuasione occidentale, respinta nella dottrina di Palamas, di una possibilità della conoscenza dell'essenza divina⁴⁷. La negazione della distinzione della οὐσία dalle ἐνεργεῖαι di Dio e la convinzione della possibilità di conoscere l'essenza di Dio portarono in Occidente, a giudizio di Yannaras, a queste conseguenze:

Dio, conosciuto col ricorso a degli analogismi e non soltanto mediante l'esperienza di una comunione personale, mediata dalle sue energie, diventa un oggetto della ragione. «L'analogia scolastica non conosce la modalità di esistenza personale né come realtà ontologica né come possibilità conoscitiva»⁴⁸. Essa «ignora l'esistenza personale di Dio, la Trinità delle Persone divine, il modo di essere dell'essenza divina, che è personale. Essa introduce così nell'ambito della teologia cristiana non soltanto la 'povertà' del monoteismo giudaico, ma anche una concezione di Dio di gran lunga più modesta: sostituisce il Dio personale della rivelazione biblica e dell'esperienza della Chiesa con una concezione (*conceptio*) impersonale di un

⁴⁶ Così secondo un'informazione dell'archim. Irenäus Totzke, dell'abbazia benedettina di Niederaltaich.

⁴⁷ Così già CH. YANNARAS, *Ignoranza e inconoscenza di Dio*; ID., *Heidegger e Dionigi Areopagita*.

⁴⁸ CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 202.

‘Oggetto’ trascendente, una Causa di sé e degli enti cogente dal punto di vista logico»⁴⁹.

Le energie dell’essenza sono invece da intendere in senso personale, sebbene Yannaras non dica a quale Persona della Trinità siano ascrivibili in modo speciale o peculiare.

L’interesse occidentale alla ‘essenza’ apre la strada, a giudizio di Yannaras, «a un misticismo dell’essenza, a una *contemplatio* dell’Assoluto impersonale che, appunto perché impersonale, non lascia altra via d’uscita che il panteismo o l’agnosticismo»⁵⁰.

La concezione di Dio connotata dal pensare per analogia rende alla fine impossibile, secondo il parere di Christos Yannaras, una relazione religiosa. Citando Martin Heidegger, afferma Yannaras: «Questo Dio (*causa sui*) l’uomo non può pregare, né offrirgli sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l’uomo non può né piegare le ginocchia in segno di rispetto, né alla presenza di questo Dio fare della musica e danzare. In modo corrispondente, il pensiero a-teo, che deve liquidare il Dio della filosofia, il Dio della *causa sui*, è forse più prossimo al Dio divino»⁵¹. Il pensare per analogia, sempre a giudizio di Christos Yannaras, rende Dio un Qualcosa, un Oggetto. I Padri greci e la genuina teologia ortodossa hanno invece sempre insegnato una conoscenza *personale* di Dio. La relazione dell’uomo con Dio non era quella tra soggetto e oggetto, ma una relazione ‘erotica’: la conoscenza di Dio altro non produce che l’unione con Dio. «L’evento di una conoscenza ‘personale’ delle persone è l’eros»⁵². Senza che in questo punto Yannaras

⁴⁹ *Ivi*, 201-202.

⁵⁰ *Ivi*, 203.

⁵¹ *Ivi*, 68 nota 184, ove cita M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70-71.

⁵² CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 44.

vi rimandi *expressis verbis*, la sua comprensione di ‘conoscenza’ coincide con il significato della radicale ebraica ירע.

Oltre alle conseguenze per la concezione di Dio, Yannaras scorge ulteriori conseguenze della convinzione occidentale circa la possibilità della conoscenza o visione dell’essenza divina. Se la relazione fra Dio e il mondo – così egli pensa – non fosse compresa come prioritariamente personale, ma in primo luogo come relazione di causa ed effetto, Dio sarebbe separato dal mondo e «il mondo diventerebbe autonomo». Esso sarebbe pertanto «assoggettato all’obiettivizzazione noetica e all’utilità connessa all’uso»⁵³. La conseguenza dello «spostamento della conoscenza di Dio dall’ambito della rivelazione immediata e personale mediante le energie naturali al livello della deduzione noetico-razionale» è «l’‘esilio’ di Dio in un ambito inaccessibile all’esperienza, la separazione della religione dalla vita e la sua riduzione a valori simbolici» e quindi in ultima analisi alla secolarizzazione. A questo, secondo il giudizio di Yannaras, sono unite «la sopraffazione della realtà naturale e storica mediante la tecnica e la sua sottomissione al benessere individuale»⁵⁴. Contestualmente a una cultura così improntata «il mondo è sfruttato, consumato, ma non usato»⁵⁵.

Per converso, «la cosmologia dei Padri greci rappresenta come modo di vivere e uso del mondo la possibilità della realizzazione di un genere molto preciso di cultura, di un’arte, di una tecnica, di una economia e una politica rispettose dell’elemento in sé razionale del mondo, che si dà premura di conoscerlo e testimoniario, che tutela perciò la verità della vita e

⁵³ *Ivi*, 69-70.

⁵⁴ *Ivi*, 71.

⁵⁵ *Ivi*, 108.

ne è al servizio, essendo organizzata in vista della meta: una vita nella verità»⁵⁶.

Con la specifica dottrina della conoscenza delle energie personali, non dell'essenza di Dio, la teologia ortodossa più recente ritiene di disporre, come nel caso dell'elaborazione, che le è peculiare, della dottrina sacramentaria⁵⁷, di un progetto alternativo alla concezione del mondo dell'Occidente, concezione che ha garantito a quest'ultimo la propria superiorità tecnico-scientifica, ma nel contempo ha pure portato alla crisi sempre più minacciosa della moderna civilizzazione.

Il versante polemico delle asserzioni di Yannaras è consistente e rende difficile l'adesione a lui e al suo pensiero. Ma occorre sempre pensare, quando si leggono le prese di posizione antioccidentali di *questo* teologo, che la direzione verso cui mira la forza d'urto delle sue affermazioni non è propriamente la teologia occidentale, bensì più di tutto una mentalità segnata dall'Occidente, com'era stata propugnata nella *Dogmatica* di Christos Androutsos e oggi ancora connota la riflessione teologica nelle facoltà di teologia greche.

BIBLIOGRAFIA

- AGHIORGOUSSIS, MAXIMOS, *Image as 'Sign' (Semeion) of God. Knowledge of God through the Image according to Saint Basil*, in *GOTR* 21 (1976) 19-54.
- AMPHILOCHIOS [RADOVITCH], *De l'Hésychasme comme conquête de l'espace intérieur*, in *Messenger Orthodoxe* 90 (1982) 37-45.
- ANASTASIOU, IOANNES E., *The Social Teaching of Saint Gregory Palamas*, in *GOTR* 32 (1987) 179-190.

⁵⁶ *Ivi*, 99.

⁵⁷ Cfr. oltre, pp. 297ss.

- ARSENIEW, NIKOLAUS V., *Ostkirche und Mystik*, München 1943.
- BARROIS, GEORGES, *Palamism Revised*, in SVTQ 19 (1975) 211-231.
- BASIL [KRIVOČEINE], *Simplicity of the divine nature and the distinctions in God according to St. Gregory of Nyssa*, in SVTQ 21 (1977) 76-104.
- BLUM, GÜNTER, *Oikonomia und Theologia. Der Hintergrund einer konfessionellen Differenz zwischen östlichem und westlichem Christentum*, in OstKSt 4 (1984) 281-294.
- BONIS, K.G., *Gregorios Palamas, der letzte der großen byzantinischen Theologen*, in Theol (A) 50 (1979) 7-21.
- BRIGHTMAN, ROBERT S., *Apophatic Theology and Divine Infinity of St. Gregory of Nyssa*, in GOTR 18 (1973) 97-114.
- DIMITRIJEVIĆ, DIMITRIJE, *Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht*, in OstKSt 4 (1985) 325-330.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FLOROVSKY, GEORGES, *Patristic and Modern Theology*, in *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre – 6 décembre 1936*, Publiés par les soins du Hamilcar Alivisatos, Atene 1937, 238-242.
- FRANK, S.L., *Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie. Nachdruck der Ausgabe Paris 1939*, München 1971.
- GALEY, JOHN, *Sinai und das Katharinen Kloster*, Einführung G.H. Forsyth, K. Weitzmann, Stuttgart - Zürich 1983⁴.
- HALLEUX, ANDRÉ DE, *Palamisme et Tradition*, in *Iréen.* 48 (1975) 479-493.
- HOCHSTAFFL, J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.
- HUSSEY, EDMUND M., *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, in SVTQ 18 (1974) 22-43.
- JEVTIĆ, ATANASIJE, *Razvoj Bogoslavlja kod Srba* [Lo sviluppo della teologia tra i Serbi], in *Teološki Pogledi. Verskonaučni časopis* [Prospettive teologiche. Rivista di scienze della religione], 14 (1982) 81-104.
- KIPRIAN [KERN], archim., *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [L'antropologia di san Gregorio Palamas], Paris 1950.

- KRAHE, M.-J., *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, Diss., Münster 1976.
- LILIENFELD, FAIRY V., *Hesychasmus*, in *TRE* 15, 282-289.
- LOSSKY, VLADIMIR, *Elements of negative Theology in the Thought of St. Augustine*, in *SVTQ* 21 (1977) 67-75.
- *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- MEYENDORFF, JOHN, *Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas*, in *SVSQ* 2 (1954) 17-26.
- *Introduction à l'étude du Grégoire Palamas*, Paris 1959 = *PatSor* 3 [Il testo esiste anche in versione inglese: *A Study of Gregory Palamas*, London 1964].
- ONASCH, KONRAD, *Ikonen*, Berlin 1961.
- PANOU, ST., *Apophatische Gotteserkenntnis*, in *NTSTh* 13 (1971) 280-312.
- PODSKALSKY, GERHARD, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München 1977 = *Byzant. Archiv* 15.
- RAHNER, KARL, *La Trinità. Introduzione, glossario e indice analitico di C.M. LaCugna*, Queriniana, Brescia 1998 = *BTC* 102 [ed. orig. in *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln - Köln 1967].
- RICHTER, GERHARD, *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien*, in *OstKSt* 4 (1982) 281-296.
- *Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas*, in PETER HAUPTMANN, *Unser ganzes Leben* (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale alla fine del nostro volume*), 245-262.
- ROMANIDIS, J.S., *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, in *GOTR* 6 (1960/61) 186-206; 9 (1963/64) 225-270.
- SCHÖNBORN, CHR. V., *Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes in der östlichen und westlichen Theologie*, in *FZPhTh* 27 (1980) 247-267.
- SCHULTZE, BERNHARD, *Das Gottesproblem in der Ostkirche*, Münster 1967.
- *Grundfragen des theologischen Palamismus*, in *OstKSt* 24 (1975) 105-135.

- *Hauptthemen der neueren russischen Theologie*, in W. NYSSEN – H.-J. SCHULZ – P. WIERTZ (edd.), *Handbuch* (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale*), 321-392.
- SOPKO, ANDREW J., “*Palamism before Palamas*” and the Theology of Gregory of Cyprus, in *SVTQ* 23 (1979) 139-148.
- TINNEFELD, FRANZ, *Barlaam von Calabrien*, in *TRE* 5, 212-215.
- VASILIJ [KRIVOŠEIN], arciv., *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigorija Palamy* [La dottrina ascetica e teologica di san Gregorio Palamas], in *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936) 99-155.
- *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, in *ECQ* 4 (1938).
- VASSILIEFF, A., *André Roublev et Grégoire Palamas*, in *Messenger Orthodoxe* 68/69 (1974/1975) 20-42.
- VENIAMINOV, V., *On the Life on Theological Heritage of St. Gregory Palamas*, in *JMP* 2 (1985) 73-76; 3 (1985) 70-76; 4 (1985) 72-76; 5 (1985) 78-80.
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980.
- WESSEL, KLAUS, *Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz*, in C. ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I, Göttingen 1982, 284-405.
- WILLIAMS, R., *La voie négative et les fondements de la théologie (Une introduction à la pensée de V.N. Lossky)*, in *Contacts* 31 (1979) 153-184.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Ignoranza e inconoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973.
- *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Città Nuova, Roma 1995 = Idee 105.
- *The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology*, in *SVTQ* 19 (1975) 232-245.
- *Person und Eros* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).

3.

L'esperibilità di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo

«Venite, popoli, adoriamo
la Divinità tri-ipostatica»*

3.1 LA MONARCHIA DEL PADRE

«Credo in un solo Dio, il Padre...»

Se si interrogano gli Ortodossi circa la dottrina più importante della Chiesa ortodossa, normalmente diranno non in primo luogo il perdono dei peccati, ma innanzitutto la dottrina della Trinità e della divino-umanità di Cristo. La rivelazione della Trinità è per la Chiesa ortodossa il più importante di tutti i misteri della fede. Dio è amore in quanto amore incessante di Tre ipostasi unite nell'amore perfetto. La redenzione consiste nel fatto che Dio include la creazione – e soprattutto l'umanità – nel suo amore, nell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e comunica questo amore in Cristo mediante lo Spirito Santo¹.

In tal modo la Chiesa ortodossa accentua con maggior vi-

* *Pentëkostarion*, 218; *Osterjubel*, 524.

¹ K. WARE, *Der Aufstieg zu Gott*, 41 (cfr. *Bibliografia generale*); V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 69.

gore di quella occidentale la sussistenza delle Ipostasi, meno di quest'ultima invece la distinzione nella funzione economico-salvifica. È quanto dimostra in maniera molto suggestiva l'icona della Trinità di sant'Andrej Rublev collocata davanti a tutti i pittori russi, quale prototipo normativo², dal sinodo dei Cento Capitoli (*Stoglav*)³. L'icona poggia, come già i suoi prototipi, sulla narrazione della visita dei tre uomini (angeli) a Mamre (*Gen 18*)⁴. Nell'iconografia già prima di Andrej Rublev i tre angeli furono dissociati dal contesto della storia narrata in *Gen 18*, dal momento che Abramo e Sara – diversamente dalle icone più antiche – non trovarono più posto nella raffigurazione. L'immagine di tre uomini o angeli venne in tal modo già elevata ad un livello metastorico, staccata dalla 'storia' della visita dei tre ad Abramo avvenuta una volta e così elevata a validità universale. Il contributo di sant'Andrej Rublev consiste poi nell'aver interpretato in senso teologico una fattispecie che sino ad allora ricorreva inevitabilmente solo nel formato tondo, su pissidi ed encolpi, ed averla trasferita nel formato rettangolare dell'icona. Dispose le tre figure in forma circolare ed espresse così e attraverso l'inclinazione del capo delle persone le loro relazioni intratrinitarie: la τᾰξις, ossia la non invertibile gerarchia delle ipostasi e il loro «reciproco amore, che fluisce in eterna armonia, in un eterno dialogo silente, nell'eterna unità delle alte sfere»⁵.

L'attribuzione delle figure rappresentate sull'icona alle Ipostasi trinitarie è difficile e discussa⁶. Finché l'icona, com'era

² *Stoglav* 128: cap. 41, domanda 1; cfr. figura 3.

³ Questo sinodo venne convocato a Mosca nel 1551 dallo zar Ivan IV. Le sue deliberazioni furono raccolte in cento capitoli.

⁴ Cfr. *Troica*.

⁵ *Troica*, 54 (P. Florenskij).

⁶ Cfr. anche R.M. MAINKA, *Zur Personendeutung*.

chiaro prima di Andrej Rublev, era soltanto immagine dell'immagine, o dell'ombra, cioè del 'tipo' veterotestamentario della Trinità, appunto della visita dei tre uomini alle Querce di Mamre, si rendeva superflua l'attribuzione di ciascun angelo a ciascuna ipostasi trinitaria. Più tardi, a partire dall'icona della Trinità di Andrej Rublev, l'immagine dei tre angeli è l'immagine della Trinità, come l'icona di Cristo è l'immagine di Cristo. Per questo la questione dell'attribuzione delle figure dell'icona alle ipostasi della santa Trinità con riguardo all'icona di Rublev e alle icone successive della 'Trinità veterotestamentaria' è legittima. Più di una ragione indurrebbe a vedere nella figura centrale la Prima ipostasi, poiché Dio Padre secondo la dottrina ortodossa è fonte e origine della Trinità⁷. A mio giudizio, sullo sfondo dell'icona trinitaria di Andrej Rublev si colloca invece una storia della rappresentazione nella quale l'angelo centrale veniva pensato come il Cristo in compagnia di due angeli. Per l'interpretazione dell'angelo centrale con riferimento a Cristo militano soprattutto i tipici colori delle vesti di Cristo⁸. Chiare tracce della concezione originaria si ritrovano ancora nella raffigurazione della Trinità di Feofan Grek, il maestro di Rublev, nella chiesa della trasfigurazione a Novgorod, con l'angelo centrale che sovrasta tutta la scena⁹. Per questo, probabilmente, in molte raffigurazioni solamente l'angelo centrale ha una croce nel nimbo, talvolta pure l'abbreviazione del nome di Gesù¹⁰.

⁷ Cfr. più avanti pp. 80ss. In questa linea è l'interpretazione di N.M. Tarabukin (*Troica*, 76) e di A. VETELEV, *Bogoslovskoe sodëržanie*.

⁸ L. VORONOV, *Andrej Rublev*, 90.

⁹ Cfr. *Troica*, figura 25.

¹⁰ Così viene contrassegnato l'angelo di mezzo nella menzionata antologia alla figura 2 (soltanto l'angelo mediano dispone di un'aura al momento dell'arrivo nel mosaico della Trinità di S. Maria Maggiore a Roma, ivi raffigura-

Se invece nell'icona di Andrej Rublev l'angelo nel mezzo raffigura la Seconda ipostasi, allora l'ordine gerarchico delle Tre ipostasi dev'esservi espresso in altro modo. L'angelo centrale, proprio come l'angelo di destra, caratterizzato molto chiaramente dal suo colore come lo Spirito «che dà la vita», si volge al Padre come alla Prima ipostasi. Entrambi chinano il loro capo davanti a lui¹¹. Probabilmente nella non perspicuità del rapporto tra le figure e le ipostasi della Trinità si riflette pure un problema della dottrina ortodossa, cui già si è accennato¹².

L'icona di Rublev rappresenta l'unità della Trinità come unità delle Tre ipostasi nell'amore. Tipicamente orientale è inoltre l'accentuazione della sussistenza delle Persone. Nell'icona trinitaria occidentale forse più peculiare, nella tipologia che va sotto il nome di 'trono della grazia', invece, l'essere-persona non è altrettanto accentuato; vi si enfatizza piuttosto la funzione diversificata nell'azione salvifica. Inoltre l'essere-persona dello Spirito Santo passa completamente in seconda linea, nascosto dietro la funzione, allorché lo Spirito Santo è raffigurato come colomba. Al contrario, nella rigorosa configurazione della teologia dell'icona la rappresentazione dello Spirito Santo come colomba è permessa solamente nell'icona del battesimo di Cristo¹³. Lo Spirito Santo non è una colom-

to); figura 6 (l'angelo di mezzo solamente ha un nimbo – e questo con la croce sulle transenne dell'altare, qui riprodotte, della chiesa di Šio Mgvime/Georgia, 1012-1030); cfr. pure le figure 7.8(?)9.16.17.20.21.22.23.25.26.32.37.39.40.41.43.45.51.53. Il sinodo dei Cento Capitoli ha vietato l'abbreviazione del nome di Gesù e la croce nel nimbo nell'icona della Trinità (*Stoglav*, 128: cap. 41, domanda 1).

¹¹ L. VORONOV, *Andrej Rublev*, 90.

¹² Cfr. sopra, p. 62 e L. VORONOV, *Andrej Rublev*, 89.

¹³ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 269. Eccezioni a questa regola, in numero considerevole, non mancano certo. È quanto va detto per l'icona

ba, ma così *appare* soltanto al momento del battesimo di Cristo; un'altra volta, invece, a Pentecoste, si presenta ad esempio sotto forma di lingue di fuoco. Dietro la concezione trinitaria occidentale e la sua raffigurazione artistica non si deve necessariamente celare il 'modalismo', che potrebbe trasparire nella raffigurazione della Trinità come una persona con tre volti, chiaramente proibita in Oriente ma permessa in Occidente¹⁴.

L'icona di Andrej Rublev mostra anche che la redenzione consiste nell'inclusione della creazione, soprattutto dell'umanità, nell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Lo si esprime, nell'icona, nel rapporto fra la Trinità e l'eucaristia¹⁵. La mensa attorno alla quale siedono i tre angeli ha la sagoma di un altare, addirittura con una cavità per le reliquie. E il vaso che l'angelo di mezzo benedice, e alla cui benedizione ambedue gli altri angeli concorrono, è una patena contenente la testa di un vitello che, secondo l'omelia pasquale di Giovanni Crisostomo, (come tipo dell'eucaristia) è stato gozzato per i credenti¹⁶.

'Esperimentabile' è la fede nella Trinità per il cristiano ortodosso non soltanto nell'icona autentica della Trinità, ma anche nell'assidua celebrazione della propria fede nella preghiera e nel culto liturgico. Il cristiano ortodosso 'pratica' la sua fede nella Trinità e nel contempo anche il riferimento soteriologico alla Trinità unendo le tre dita come simbolo della Tri-

della 'Paternità' sorta nella regione balcanica e riscontrabile, già nel secolo XIV, a Novgorod. Cfr. *Novgorod Icons*, 55.

¹⁴ W. BRAUNFELS, *Dreifaltigkeit*. VI, 561.

¹⁵ Cfr. A. VETELEV, *Bogoslovskoe sodržanie* 8 (1970); L. VORONOV, *Andrej Rublev*, 88.

¹⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Discorso catechetico sulla santa Pasqua*: PG 59, 721-724.

nità nei 'ripetuti' segni di croce e segnandosi con il segno salvifico della croce¹⁷. La divino-umanità di Cristo viene poi espressa dalle due dita unite.

'Esperimentabile' è la dottrina trinitaria per il cristiano ortodosso soprattutto attraverso i testi liturgici. La formula «gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo» è ripetuta innumerevoli volte nella liturgia delle Chiese ortodosse. Che tale formula contenga una compiuta dottrina trinitaria lo ha esplicitato Basilio nel suo scritto su *Lo Spirito Santo*¹⁸. Diversamente che in Occidente e nelle Chiese vetero-orientali, nella Chiesa ortodossa è inteso in senso trinitario pure il canto, ricorrente in quasi ogni celebrazione liturgica – «Dio santo, santo Forte, santo Immortale, abbi pietà di noi»¹⁹ – che allude anche all'aspetto soteriologico della dottrina trinitaria. Quasi in ogni atto di culto si trova all'inizio un'invocazione alla Trinità: «Trinità santissima, abbi pietà di noi; Signore, purificaci dai nostri peccati; Sovrano, perdona le nostre iniquità; o Santo, visitaci nelle nostre infermità e guariscici per amore del tuo nome»²⁰. Il canone dell'ufficiatura liturgica mattutina inoltre ospita sempre un *triadikón*, ossia una strofa che sviluppa in stile innico la dottrina trinitaria.

Alla pari di molti altri teologi ortodossi anche il prete Ioann di Kronštad, venerato nella Chiesa ortodossa come carismatico e taumaturgo, ha definito il dogma trinitario la

¹⁷ Su questo punto si è consumato un grave scisma nella Chiesa Ortodossa Russa, sul quale non è qui possibile soffermarci. Cfr., però, P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube* [e P. PERA, *I Vecchi Credenti e l'Anticristo*, Marietti, Genova 1992, 3-30.61-79; A. NIVIÈRE, *Gli Ortodossi Russi*, Interlogos - L.E.V., Schio - Città del Vaticano 1996, 36-40].

¹⁸ BASILIO, *Lo Spirito Santo*: PG 32, 67-218.

¹⁹ *Die Göttliche Liturgie*, 38.

²⁰ *Ivi*, 2.

«dottrina principale nella nostra fede». È per lui così decisiva «che nella fede cristiana nulla c'è di più importante e sublime di questa dottrina». «Senza la confessione della santissima Trinità non v'è cristianesimo [...], non ci sarebbe tra noi alcuna chiesa che ci addestri per il cielo, nessun mistero con cui essa ci santifichi, rafforzi e conduca nella terra dell'immortalità; senza la dottrina sulla santissima Trinità il temibile giudizio, la risurrezione dei morti, la retribuzione di ciascuno secondo le sue opere nella vita futura sarebbero per noi vuote parole. Tutto questo viene concesso in modo incondizionatamente indispensabile solo se crediamo in Dio Padre, che è l'amore e la verità eterni, in Dio Figlio, il redentore degli uomini, e in Dio Spirito Santo, quale santificatore e consolatore dei credenti»²¹.

La posizione preminente del dogma trinitario e delle asserzioni dottrinali sulla Trinità immanente sono a mio giudizio, accanto alla cristologia, il punto in cui la concezione orientale ortodossa si differenzia più a fondo da quella occidentale. È risaputo che sulla questione dell'origine dello Spirito Santo «dal Padre» o «dal Padre e dal Figlio» (*ex patre filioque*) si sono accese controversie oggi ancora non sopite tra Oriente e Occidente, controversie sulle quali ritorneremo²². Qui segnaliamo soltanto come già sintomatico *il fatto che* questioni concernenti la Trinità in Occidente non si ritengono tanto importanti, quanto piuttosto di natura speculativa e quindi in ultima analisi non decisive. Secondo la concezione orientale, al contrario, la dottrina trinitaria e la cristologia – quest'ultima con ripercussioni sulla dottrina delle icone – sono le dottrine più importanti: in senso stretto sono gli unici dogmi della Chiesa ortodossa.

²¹ I.I. SERGIEV, *Polnoe Sobranie*, 2-3; cfr. K.CH. FELMY, *Predigt*, 200.

²² Vedi il par. 3.2.

Le divergenze tra la comprensione orientale e quella occidentale nella teologia accademica ortodossa erano certamente meno profonde di come appaiono attualmente nella teologia neo-ortodossa. La diversa dottrina sull'origine dello Spirito Santo costituisce certo il punto controverso più grave: è anzi propriamente *il* punto di discussione che divide la Chiesa. Ma il *Filioque* fu trattato come una 'questione disputata' fondamentalmente isolata, non come conseguenza di una differenza che giunge molto più lontano, al principio delle Ipostasi concrete, 'esperimentabili'.

La *Dogmatica* del metropolita Makarij, com'è divenuto tradizionale in Occidente, inizia così dall'unità di Dio. Il primo capitolo della teologia speciale, cioè della dottrina su Dio, tratta di *Dio uno nell'essenza*²³. Solamente dopo la dottrina relativa alle proprietà di Dio il metropolita Makarij considera nel capitolo secondo la dottrina di *Dio, trino nelle Persone*²⁴.

Un analogo percorso segue la *Dogmatica* di Christos Androutsos. Qui, in un modo non così consueto nella Chiesa ortodossa, la dottrina trinitaria è persino subordinata alla cristologia, in quanto essa è posta sotto il titolo: *I presupposti della redenzione in Cristo*. Solo dopo un breve sguardo generale il primo degli undici paragrafi nell'articolazione complessiva della dogmatica recita: *L'esistenza e l'essenza di Dio*. Appena dopo i paragrafi sulle proprietà e sulle facoltà di Dio il quindicesimo reca il titolo: *Il Dio trinitario*²⁵.

Pure Dumitru Stăniloae ha seguito questa articolazione convenzionale nella sua *Dogmatica*, dal momento che ha fatto precedere alla dottrina sulle Ipostasi divine quella sull'essenza

²³ MAKARIJ I, 75ss.

²⁴ *Ivi* I, 156ss.

²⁵ CH. ANDROUTSOS, 39-92.

e gli attributi di Dio. Tuttavia, diversamente da Androutsos, Stăniloae inizia sempre, quando parla delle proprietà di Dio, con la loro fondazione nella Trinità. Ha poi collegato alla dottrina trinitaria alcune considerazioni sulla Chiesa come ambito della possibilità di esperienza. Prima della dottrina sulle proprietà di Dio nella *Dogmatica* di Stăniloae s'incontra anche una sezione dedicata a *Il fondamento dei dogmi: la santa Trinità, comunione di amore perfetto*²⁶.

Nella *Dogmatica* di Nikolaj Malinovskij, che non riuscì a superare l'impostazione del metropolita Makarij, la sezione *Sull'essenza di Dio* inizia con l'indicazione dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio nel senso della teologia apofatica²⁷. Tuttavia tale indicazione viene delimitata dall'altra: nell'essenza di Dio sono conoscibili i lati che riflettono in forme finite le proprietà infinite della sua essenza. «Soltanto sulla base di queste proprietà l'uomo può formarsi anche un certo concetto di Dio con l'obiettivo di avvicinare alla sua comprensione l'essenza inafferrabile di Dio»²⁸.

Questo modo di accostarsi all'essenza di Dio non corrisponde alla concezione dei Padri della Chiesa più autorevoli e tanto meno a quella della teologia ortodossa più recente. Di Basilio Magno si può ad esempio dire: «Per quanto attiene al mistero trinitario nel suo insieme, le Tre ipostasi lo riguardano come κήρυγμα, la loro unità invece, la 'monarchia', come δόγμα»²⁹. Per Basilio, quindi, le asserzioni sulle Ipostasi appartenevano all'annuncio ufficiale ed ecclesialmente vincolante, le enunciazioni concernenti l'unità della Trinità alle opinioni dottrinali (la teologia ortodossa attuale utilizzerebbe

²⁶ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*.

²⁷ Cfr. il nostro cap. 2.

²⁸ N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie I*, 99.

²⁹ A.M. RITTER, *Dogma und Lehre*, 204.

probabilmente il termine *theologúmenon* per esprimere e riformulare quanto Basilio intendeva con 'dogma'). Nella concezione di Basilio Magno, così, la Trinità, in quanto oggetto dell'annuncio, era prioritaria rispetto all'unità, in quanto oggetto della speculazione teologica.

L'accentuazione della Trinità delle Persone rispetto alla loro unità nell'essenza conduce la teologia ortodossa, sulla scorta della teologia dei grandi Cappadoci, anche a fondare nelle Persone l'unità trinitaria. Ciò corrisponde all'orientamento ortodosso verso l'esperienza e l'esperimentabile. Il Dio uno e trino non è sperimentato come 'essenza' ma come Padre, Figlio e Spirito Santo. In tal modo la teologia ortodossa incline all'esperienza e all'esperimentabile non fonda l'unità di Dio sull'οὐσία (essenza) comune; l'unità poggia bensì nella monarchia del Padre. Μοναρχία non significa tanto, in questo caso, l'unità della sovranità, in quanto ἀρχή vale qui più come origine e principio che non come sovranità. Simile comprensione è già sottesa alle prime espressioni del simbolo di fede niceno-costantinopolitano (il solo, del resto, che la Chiesa ortodossa utilizzi): «Credo in un solo Dio, il Padre, l'onnipotente»³⁰. Ciò significa: Dio Padre è l'unico Dio. La divinità del Figlio, che è «luce da luce» e «Dio vero da Dio vero», dipende dal fatto che egli, in quanto Figlio, è generato dal Padre e per questo è «di una sola essenza con il Padre». E «lo Spirito Santo, che con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato», è Signore, è Dio, perché non è creatura ma «procede dal Padre». Secondo le affermazioni del teologo russo Vladimir Losskij la «monarchia del Padre» è il «rapporto perso-

³⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* I, 221; ID., *Orthodoxe Dogmatik* I, 203 richiama l'attenzione sul fatto che nella comprensione orientale il termine παντοκράτωρ evoca più il motivo del conservare-sostenere l'universo [ted.: *erhalten*] che quello della signoria.

nale che crea l'unità e la trinità al tempo stesso»³¹. Le Persone della Trinità, dal canto loro, esistono «proprio perché hanno la natura divina; la loro processione stessa consiste nel ricevere tale natura dal Padre»³².

In termini orientali si potrebbe dire: il Padre è Dio – e il Figlio e lo Spirito Santo sono Dio grazie al fatto che essi stessi ricevono la stessa οὐσία da lui, il Padre. Così la Chiesa ortodossa, come quella occidentale, insegna la Trinità delle persone (ipostasi) e l'unità dell'οὐσία, dell'essenza. Ma il *principio dell'unità* in Oriente è l'ipostasi del Padre. La coesenzialità, la *homousia* con il Padre, è solamente la conseguenza della sua 'monarchia'. La Chiesa ortodossa ha sempre riconosciuto come conforme alla Scrittura il subordinazionismo qui latente. Questo, infatti, è fuori da ogni dubbio: ogni volta che la sacra Scrittura parla di Dio, intende normalmente, talvolta anche soltanto e (talora persino distinguendolo dal Figlio e dallo Spirito Santo) in primo luogo Dio Padre. Il Figlio è Dio in quanto Figlio *del Padre* e lo Spirito è Dio in quanto Spirito *del Padre*. La dialettica tra unità e uguaglianza da un lato e la subordinazione dall'altro vengono espresse nel terzo articolo del simbolo di fede niceno-costantinopolitano, allorché vi si dice: lo «Spirito Santo [...] procede dal Padre» e per questo è subordinato al Padre, ciò che neppure il *Filioque* può modificare, giacché significa appunto la subordinazione dello Spirito anche nei confronti del Figlio. Il simbolo di fede, però, accentua inoltre l'uguaglianza dell'onore e della gloria: «[...] il quale insieme con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato». Vladimir Losskij cita come testo classico, per così dire, di questa simultaneità di subordinazione ed eguaglianza un pas-

³¹ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 56.

³² *Ivi*, 57.

so di Gregorio di Nazianzo, in cui si afferma: «Mi sarebbe piaciuto dire più grande il Padre, poiché da lui gli uguali ricevono la loro uguaglianza e il loro essere. Ciò, del resto, sarà ammesso da tutti. Ma temo di fare del Principio il principio di inferiori e di offenderlo così pur volendolo esaltare, poiché la gloria del Principio non consiste nell'abbassamento di coloro che procedono da lui»³³.

L'unità della Trinità rimane fondata, secondo la concezione orientale, nella persona del Padre³⁴. Con ciò s'intende, secondo l'espressione di Christos Yannaras, la «preminenza della persona rispetto all'essenza»³⁵. Nel contempo questo significa individuare il punto di partenza tipico per il pensiero orientale anche con riguardo ad altre questioni teologiche in ciò che è concretamente sperimentabile. «Quando si parla di Dio, per la Chiesa d'Oriente si tratta sempre di qualcosa di concreto: del "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, del Dio di Gesù Cristo"»³⁶, del «Dio della relazione personale [...], del Dio e Padre del Signore Gesù Cristo»³⁷. Si potrebbe naturalmente completare il pensiero nella prospettiva di Yannaras dicendo che Dio si trova in modo egualmente concreto nelle ipostasi del Figlio e dello Spirito Santo. E tuttavia qui per Yannaras è determinante l'esplicita menzione del Padre soltanto per l'inserimento del pensiero trinitario nella monarchia del Padre.

Questa dottrina è stata formulata in modo classico dal teologo e filosofo della religione russo Sergij Bulgakov, il cui di-

³³ GREGORIO DI NAZIANZO, *Sul santo battesimo*, disc. 40, 43: PG 36, 419, citato da V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 57.

³⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 43 e *passim*.

³⁵ CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 29.

³⁶ *Ivi*, 31.

³⁷ *Ivi*, 47.

scepolo Lev Zander ne ha compendiato la dottrina trinitaria in questi termini:

Tutta la Trinità trova nel Padre il proprio centro. Egli è la divinità autorivelantesi, che si rivela con la generazione del Figlio e la processione dello Spirito. In lui principia la successione delle Ipostasi (naturalmente non nel tempo, bensì quanto ad essenza); in lui le ipostasi del Figlio e dello Spirito, che lo rivelano, hanno la propria origine. Egli stesso è solo rivelato, ma non rivela. In tal senso Dio Padre è spesso detto semplicemente Dio, in certo modo Dio in senso prioritario [...]. Questo principio della monarchia o del dominio assoluto nella divinità si deve considerare santo, come il fondamento biblico o patristico della dottrina della santa Trinità [...]. Il dominio assoluto, cioè, rende le reciproche relazioni delle Ipostasi un solo atto della Triade, le unisce, le fonda [...]. E tuttavia questa particolare posizione del Padre, quale prima ipostasi nella santa Trinità [...] non lede l'uguaglianza dell'onore e l'uguaglianza della divinità di tutte le Ipostasi, ma vi interpone una distinzione. Talvolta la parola di Dio esprime tale distinzione in termini che significano una disuguaglianza e garantiscono un fondamento al subordinazionismo. È il caso delle parole del Redentore: «Il Padre mio è più grande di me» (Gv 14,28)³⁸ [...]. Ma il termine “più grande” non va inteso nel senso di una negazione dell'uguaglianza di onore, bensì con riferimento alla reciproca rivelazione. Il Padre si rivela nel Figlio, ma non viceversa. Solamente del Padre si può dire che è “più grande”, non lo si può invece asserire né del Figlio né dello Spirito Santo, né nelle loro relazioni con il Padre né nelle loro relazioni reciproche³⁹.

³⁸ Su questo *lóghion* era scoppiata a Bisanzio nel secolo XII un'aspra controversia, ricompostasi diversamente da come spiega qui Bulgakov. Il *lóghion* venne inteso con il solo riferimento alla natura umana di Cristo: K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 344-345.

³⁹ L.A. ZANDER, *Bog i Mir* II, 42-43.

Del resto persino Vladimir Losskij, il più coerente rappresentante della dottrina ortodossa su Dio nel senso dei Padri orientali, non ritiene che il punto di partenza collocato dalla teologia occidentale nella 'essenza' e nell'unità di Dio sia di per sé eretico. Cita Gregorio di Nazianzo, che ha sottolineato la legittimità di entrambe le prospettive: «Non ho ancora cominciato a pensare all'unità, che la Trinità mi inonda del suo splendore; non ho ancora cominciato a distinguere i Tre, che l'unità mi riafferra. Quando mi rappresento uno dei Tre, penso che sia il Tutto; il mio sguardo ne è riempito e la maggior parte mi è sfuggita. Non sono in grado di comprenderne la grandezza e ne lascio così la maggior parte a quanto rimane fuori dalla comprensione. Quando unisco i Tre nella contemplazione, vedo *una sola* fiamma, e non posso distinguere o misurare la luce unificata»⁴⁰. Perifrasi di questo genere sono necessarie giacché la verità è incomprendibile. La teologia ortodossa è sempre teologia apofatica. Le definizioni non sono mai esaurienti. «Il mistero della Trinità diviene accessibile soltanto al non-sapere»⁴¹.

3.2 LA CONTROVERSIA SUL *FILIOQUE* «...che procede dal Padre...»

Benché Vladimir Losskij alluda così anche ad altre possibilità teoriche, tuttavia la comprensione genuinamente ortodossa della Trinità è per lui stesso e per altri teologi ortodossi in-

⁴⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Sul santo battesimo*, disc. 40, 41: PG 36, 417, citato da V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 41.

⁴¹ *Ivi*, 44.

dissociabile dal riferimento alle Ipostasi concrete ed è connessa pertanto alla monarchia del Padre. Per chi connette l'unità della Trinità all'unità dell'origine della Seconda e della Terza nella Prima ipostasi, la Trinità perde il suo fondamento se vi si introduce un secondo principio, una seconda ἀρχή. Per questo a giudizio della teologia ortodossa nella controversia sul *Filioque* è in gioco la possibilità di concepire la Trinità stessa, quindi viene messa in dubbio la dottrina più importante della Chiesa ortodossa, e si rischia la frattura dell'unità della Trinità con l'introduzione di un secondo principio. Per l'esposizione del problema è indispensabile una concisa ripresa della storia della questione relativa al *Filioque*⁴².

Nel 381 il II concilio ecumenico aveva accolto il seguente testo, in cui confessava la divinità dello Spirito Santo: «E nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, che procede dal Padre, che insieme al Padre e al Figlio è adorato e glorificato». In stretta adesione al testo originario della professione di fede dichiarata a Nicea e a Costantinopoli la Chiesa antica insegnò per prima e tutte le Chiese orientali insegnano l'origine dello Spirito Santo dal Padre in sintonia con *Gv* 15,26: «Ma quando verrà il Consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza». A partire dal momento in cui, per desiderio di Enrico II in occasione della sua incoronazione a imperatore romano nel 1014 a Roma, la professione di fede niceno-costantinopolitana è stata accolta nella messa latina, essa viene recitata in Occidente secondo un testo ampliato: «E nello

⁴² La bibliografia sul problema della processione dello Spirito Santo *ex patre* o *ex patre filioque* si è nel frattempo infittita. I diversi contributi in L. VITSCHER (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, offrono una solida informazione. Sotto il profilo storico cfr. in tale volume i saggi di D. RITSCHL, *Zur Geschichte*, e M.A. ORPHANOS, *Der Ausgang*.

Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, che procede dal Padre e dal Figlio (*ex patre filioque*), che insieme al Padre e al Figlio è adorato e glorificato».

Certamente è stato determinante il contributo di Agostino per lo sviluppo della dottrina dell'origine dello Spirito Santo *ex patre filioque*. Secondo l'insegnamento di Agostino il Padre e il Figlio spirano reciprocamente lo Spirito. Lo Spirito Santo, quindi, è il dono reciproco del Padre al Figlio e del Figlio al Padre. Egli è, in quanto loro mutuo dono, il vincolo dell'amore che unisce l'uno all'altro, Padre e Figlio⁴³. Questa prospettiva ha del resto caratterizzato la maggior parte delle dossologie finali delle collette latine: *Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus*. Per una simile concezione non v'è alcuna prova scritturistica. Essa è resa possibile solo perché Agostino nello sviluppo della dottrina sullo Spirito Santo non ha riflettuto secondo un profilo intratrinitario, muovendosi invece a partire dal fatto che lo Spirito Santo è regalo, dono. Giacché è dono alla creazione, lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio onde esserne il mutuo regalo⁴⁴. Si rinviene così per la prima volta nella teologia trinitaria l'assioma peraltro ancora implicito che non soltanto sussiste una *relazione* tra l'essere intratrinitario e l'agire *ad extra* della santa Trinità – una relazione la coglie pure la teologia orientale –, ma che la relazione intratrinitaria e l'agire *ad extra* della Trinità sono del tutto identici.

Agostino, ovviamente, non intendeva modificare il testo del simbolo di fede. Del resto, nella sua riflessione teologica si riscontrano ancora degli orientamenti completamente diversi.

⁴³ AGOSTINO, *La Trinità* XV, 17: PL 42, 1079-1082.

⁴⁴ E. MÜHLENBERG, *Dogma und Lehre im Abendland*, 430.

Accanto all'orientamento appena delineato, nuovo, se così si vuol dire, propriamente agostiniano, il vescovo di Ippona porta avanti anche quello antico, secondo cui il Padre è da intendersi quale *principium Deitatis*. Per armonizzare l'orientamento tradizionale con il suo, con quello nuovo, Agostino insegna l'origine dello Spirito Santo *principaliter a Patre et a Filio*. Con l'orientamento *nuovo*, che si affianca a quello più antico, sembra invece aver individuato la soluzione a un problema con il quale la teologia orientale ha delle difficoltà. Quest'ultima, infatti, non può asserire in che cosa si differenzi la generazione del Figlio, che è l'Unigenito, dalla processione dello Spirito Santo. Agostino affermava: la principale differenza tra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo consiste nel fatto che soltanto il Figlio ha il Padre come origine, mentre lo Spirito Santo ha come principio originario il Padre e il Figlio.

Per la prima volta si insegna *expressis verbis* il *Filioque* in un documento di provenienza tipicamente occidentale, il cosiddetto Simbolo di fede atanasiano o *Quicumque* (secondo il suo *incipit*)⁴⁵. Verosimilmente il *Quicumque* proviene dalla scuola di Agostino in Spagna. Nel § 23 si legge a proposito dello Spirito Santo: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio [...] procedens*. Dopo che il *Quicumque* per un certo tempo era stato rigettato in Oriente, riappare dal secolo XVII nei libri liturgici della Chiesa Ortodossa Russa, all'incirca intorno al 1780 nell'*Hōrologhion* greco⁴⁶. La Chiesa ortodossa ha però sempre fatto, in merito alla ricezione del *Quicumque*, quanto contesta all'Occidente nei riguardi del niceno-costantinopolitano: ne ha, cioè, modificato il testo ed espunto *et Filio*.

⁴⁵ Cfr. R.J.H. COLLINS, *Athanasianisches Symbol*, 332.

⁴⁶ J. QUASTEN, *Quicumque*, 937-938.

Soltanto la Chiesa di Spagna aveva accolto il *Filioque* nella professione di fede: era stata la prima a farlo. Già sinodi precedenti ne avevano insegnato il contenuto e nondimeno, allorché venne assunto ufficialmente nel Credo nel corso del III sinodo di Toledo del 589, ricevette una chiara accentuazione antiariana. Il sinodo suggellò infatti il passaggio del re visigoto Reccaredo alla fede cattolica ortodossa. Il motivo dell'inserzione del *Filioque* è stato in tale contesto ancora abbastanza semplice: si doveva affermare qualcosa sulla Seconda ipostasi che ne esplicitasse l'uguaglianza con la Prima ipostasi. E tuttavia questo procedimento del tutto innocente contiene qualcosa di tipico per la teologia occidentale. I problemi della cristologia vengono prolungati alla pneumatologia. Per accentuare con maggior vigore la divinità di Cristo, viene presa in considerazione una restrizione delle asserzioni sullo Spirito Santo. In ciò risiede l'aspetto sintomatico, a mio avviso perfino rischioso, dell'accadimento del 589. Dalla Spagna la professione di fede secondo la redazione ampliata dal *Filioque* raggiunge la Gallia e qui è attestata dal sinodo di Gentilly (787) e dai *Libri Carolini*.

Nella fase ulteriore del suo sviluppo l'introduzione del *Filioque* nel simbolo di fede è quasi sempre connessa all'introduzione della professione di fede nella celebrazione della messa, dalla quale sino ad allora era assente, dal momento che il contesto proprio della professione di fede è il battesimo, mentre nella messa è la preghiera eucaristica a coprire la funzione del Credo. Nell'anno 589 in Spagna si prescrisse di recitare durante la messa, prima del Padre nostro, la professione di fede integrata con il *Filioque*⁴⁷. Nella cappella di palazzo, Carlo Magno la fece pregare – e pure con il *Filioque*, che i

⁴⁷ Per quanto segue cfr. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I, 578-579.

suoi teologi di corte difendevano in maniera particolarmente energica – dopo la proclamazione del vangelo. Un sinodo riunitosi ad Aachen nell'anno 809 lo incluse tra le sue decisioni. Quando queste vennero presentate a papa Leone III per la ratifica, egli approvò il *Filioque* quanto a contenuto, ma disapprovò l'alterazione del testo del Credo. Per dare rilievo al testo originario nella sua immutata redazione fece esporre in San Pietro a Roma due lastre di metallo con inciso il testo, senza l'aggiunta del *Filioque*, in lingua greca e latina. Solamente sotto Enrico II l'opposizione dei papi all'ampliamento del testo subì un tracollo. Ma il *Filioque* a Parigi mancò dalle professioni di fede ancora sino all'anno 1240⁴⁸!

La Chiesa orientale ha reagito relativamente tardi al comportamento dell'Occidente. Giovanni Damasceno (ca. 650-750 ca.) nella sua *Esposizione della fede ortodossa* respinge il *Filioque* ancora in maniera nobilmente cauta. Egli fonda l'unità di Dio con l'unità dell'origine di Figlio e Spirito Santo nel Padre e scrive: «Perciò non chiamiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo tre dèi, quanto piuttosto un solo Dio, la santa Trinità, giacché Figlio e Spirito Santo si riconducono a un solo principio, e non si compongono o confondono secondo la contrazione di Sabellio (essi infatti sono uniti, come detto, non in modo da confondersi, ma così da contenersi l'uno nell'altro ed avere la pericoresi⁴⁹ senza alcuna identificazione e mescolanza)»⁵⁰. Nella presentazione del rapporto del Figlio e dello Spirito con il Padre segue poi il rifiuto del tutto privo di polemica, ma esplicito, del *Filioque*: «Non chiamiamo il Figlio né causa né Padre, ma diciamo che egli proviene dal Pa-

⁴⁸ J. GILL, *Filioque*, 126-127.

⁴⁹ Ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν.

⁵⁰ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* I, 8: PG 94, 829.

dre ed è il Figlio del Padre; diciamo anche che lo Spirito Santo procede dal Padre e lo chiamiamo Spirito del Padre. Non diciamo che lo Spirito procede dal Figlio, ma che è lo Spirito del Figlio [...]. Del Figlio invece non diciamo né che è dello Spirito né che procede dallo Spirito»⁵¹. L'ultima frase è importante perché contraddice il timore che in una confessione di fede senza il *Filioque* si diminuisca la gloria del Figlio. Ma neppure la gloria dello Spirito Santo decresce dicendo che il Figlio non è né dello Spirito né dallo Spirito.

Ancor più determinante è che dietro il nobile rifiuto del *Filioque* da parte di Giovanni Damasceno si cela una prospettiva teologico-trinitaria del tutto diversa. Questi parla dell'unità di Dio in ragione del fatto che Figlio e Spirito si riconducono al medesimo principio, il Padre. Un *Filioque* in tale contesto teologico-trinitario annullerebbe l'unità della Trinità!

All'epoca di Carlo Magno esplose poi per la prima volta una vera controversia fra teologi franchi e orientali sulle questioni inerenti al *Filioque*. E tale controversia scoppia tra monaci franchi e orientali nel monastero di San Saba nei pressi di Gerusalemme, in cui pure Giovanni Damasceno era stato monaco. Il contrasto sul tema del *Filioque* si fa tuttavia realmente violento soltanto nel secolo IX, quando Fozio è patriarca di Costantinopoli. Un conflitto su problemi canonici di giurisdizione e la restrizione da parte dei Latini dei riti orientali offrono a Fozio il destro per una violenta polemica ostile alla Chiesa latina, ai suoi costumi e alle sue dottrine divergenti dall'Oriente. Nella lunga rassegna delle accuse rivolte all'Occidente il *Filioque* viene da Fozio designato come il «culmine delle malvagità», come «opera del demonio» e come eresia⁵². Più si-

⁵¹ *Ivi* I, 8: PG 94, 832-833.

⁵² K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 349.

gnificative di tale polemica sono però le perplessità teologico-trinitarie espresse da Fozio: l'Occidente introdurrebbe due principi nella Trinità e annullerebbe la monarchia in una dualità divina. Segue poi un'argomentazione cui la teologia occidentale sino ad oggi non ha mai saputo opporsi: se la condizione per riconoscere il Figlio uguale a Dio sta solo nella processione dello Spirito Santo anche da lui, cosa fare con lo Spirito Santo? Perché mai il Figlio è generato dal Padre e non anche dallo Spirito? Mediante il *Filioque*, al contrario, lo Spirito è posto più lontano che non il Figlio dalla natura del Padre e con ciò la sua divinità viene sminuita⁵³ nella direzione dell'eresia di Macedonio⁵⁴.

Niceta Stethatos († 1080 ca.) ha puntualizzato in maniera di nuovo polemica le perplessità espresse da Fozio: «Demoliscono l'intera fede cristiana non affermando che l'Uno è il principio dei due [Figlio e Spirito Santo], e anzi introducendo in modo assurdo nella Triade una diarchia. Con ciò si arriva o alla confusione sabelliana⁵⁵ o alla lacerazione ariana della Trinità. Rendono il Figlio Padre. Se fosse necessario far procedere lo Spirito anche dal Figlio, onde questi sia di una sola essenza con il Padre, allora lo Spirito, dal canto suo, dovrebbe pure emettere qualcosa per essere di essenza uguale al Padre e al Figlio»⁵⁶.

La controversia sul *Filioque* ha contribuito allo scisma del 1054. Nel tentativo di opporsi all'accusa di insegnare due principi nella Trinità, la Chiesa cattolico-romana nei concili di

⁵³ *Ivi*, 350.

⁵⁴ 'Pneumatomaco' del secolo IV, che contestava la divinità dello Spirito Santo.

⁵⁵ Sabellio, non distinguendo tra le Persone ma solo fra i 'modi' di agire dell'unica Persona, è detto modalista.

⁵⁶ Citazione in K. WESSEL, *Dogma und Lehre*, 357.

unione di Lione del 1274 e di Firenze del 1438/39 ha formulato la seguente definizione: *quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit*⁵⁷. L'unione di Padre e Figlio in un unico principio cela però, secondo la prospettiva propria della teologia ortodossa, nuovi rischi per la dottrina trinitaria: come principio *unico*, Padre e Figlio non sono più considerati nella loro identità personale. In particolare, in base alla concezione caratterizzata dalle decisioni del concilio di Lione, a giudizio della concezione ortodossa non rimane più alcun margine per la realtà personale dello Spirito⁵⁸.

Nella controversia fra teologia occidentale e orientale il *Filioque* ha sempre svolto un ruolo di rilievo. Talvolta – nei teologi ortodossi scolastici, il cui orientamento teologico non si differenzia sostanzialmente da quello dei teologi occidentali – il contrasto risulta più convenzionale, talaltra più radicale. La critica più mitigata al *Filioque* si riscontra nel patrologo forse più significativo della Chiesa Ortodossa Russa, Vasilij Bolotov (1854-1900). Benché egli pure abbia condannato, in quanto tale, l'atto dell'aggiunta del *Filioque*, in un'indagine molto accurata ed erudita delle fonti patristiche, che si conclude con ventisette tesi, egli valuta il *Filioque*, come dottrina, un'opinione privata ammissibile⁵⁹. Non molto tempo fa ha aderito alle conclusioni di Bolotov l'arciprete Liverij Voronov, professore all'Accademia Ecclesiastica di Leningrado e attualmente fra i più autorevoli teologi dogmatici russi⁶⁰. L'argomento più importante per la 'critica morbida' del *Filioque* fu per Bolo-

⁵⁷ DS 850; cfr. DS 1300.

⁵⁸ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, 283ss.

⁵⁹ [V. BOLOTOV], *Thesen über das 'Filioque'*.

⁶⁰ L. VORONOV, *Vopros "O Filioque"*.

tov che Agostino, onorato anche dalla Chiesa ortodossa, ha insegnato il *Filioque* senza per questo essere mai stato condannato dalla Chiesa ortodossa.

Per il resto, il *Filioque* è stato ripetutamente censurato con particolare asprezza dalla più recente teologia ortodossa, orientata al pensiero teologico patristico. Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860) ritenne che l'Occidente, dal momento che non consultò l'Oriente, con il *Filioque* avesse redatto un nuovo articolo di fede, avesse «direttamente dichiarato l'Oriente intero un mondo di iloti in materia di fede e di dottrina»⁶¹. Pavel Florenskij non definì espressamente un'eresia il *Filioque*; lo designò tuttavia, in maniera assai svalutativa, quale «frutto ingenuo di una devozione eccessiva e di una teologia immatura»⁶². Se ciò forse può non valere per le speculazioni teologiche di Agostino, è certamente vero per l'atto dell'aggiunta del *Filioque* nella professione di fede durante il III sinodo di Toledo. Ha espresso invece un giudizio più sostanziale Vladimir Losskij, che considerò il *Filioque* «la sola ragione determinante la separazione tra l'Oriente e l'Occidente; tutti gli altri dissensi dottrinali non ne erano che la conseguenza»⁶³. Ciò significa che per lui il *Filioque* fu solo il sintomo di un dissenso tra Oriente e Occidente che si radicava molto più a fondo. Che così stiano probabilmente le cose, lo conferma l'esistenza di un altro punto ancora controverso tra Oriente e Occidente concernente la dottrina dello Spirito Santo: il contrasto sul momento della consacrazione delle specie eucaristiche, che in Oriente in particolare viene connessa con l'epiclesi dello Spirito Santo sui doni eucaristici⁶⁴. Certa-

⁶¹ A.S. CHOMJAKOW, *Einige Worte*, 158.

⁶² P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 167.

⁶³ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 51.

⁶⁴ Su questo tema si rimanda al par. 8.2.3.

mente né le differenze dottrinali circa la transustanziazione delle specie eucaristiche, né altre divergenze dottrinali e neppure – come riteneva il grande teologo serbo, archimandrita Justin Popović (1894-1979) – la grande crisi della civilizzazione europea, prevalentemente segnata dall'Occidente, potrebbero derivare in modo semplicemente cogente dal *Filioque*. Fino a che punto però, se pure non sono conseguenze necessarie, siano forse in un qualche rapporto, han cercato di indicarlo i teologi ortodossi nella presentazione della dottrina sullo «Spirito Santo, che è Signore e dà la vita»⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

- BOBRINSKOY, BORIS, *Le "Filioque" hier et aujourd'hui*, in *Contacts* 34 (1982) 7-27.
- BOLOTOV, V.V., *K voprosu o filioque. S predisloviem prof. A. Brilliantova* [La questione del Filioque. Con una premessa del prof. A. Brilliantov], San Pietroburgo 1914.
- *Thesen über das "Filioque". Von einem russischen Theologen*, in *RITh* 24 (1898) 681-712.
- BRAUNFELS, W., *Dreifaltigkeit. VI: Ikonographie*, in *LThK*² 3, 561-562.
- BRUNE, FRANÇOIS, *La Révélation de l'Amour. La Trinité*, in *Messenger Orthodoxe* 86 (1980) 3-25.
- CASIMIR, O.C.S.O., *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will be Subjected to Him (the Father) Who Subjects all Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15,28 by Saint Gregory of Nyssa*, in *GOTR* 28 (1983) 1-25.
- CHOMJAKOW, ALEKSEJ STEPANOVIČ, *Einige Worte eines orthodoxen*

⁶⁵ Cfr. più avanti il cap. 5.

- Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse*, in N.V. BUBNOFF – H. EHRENBERG – I. POLITIK (edd.), *Östliches Christentum. Dokumente*, München 1925, 139-199.
- COLLINS, ROGER JOHN HOWARD, *Athanasianisches Symbol*, in TRE 4, 328-333.
- DESEILLE, PLACIDE, *Saint Augustin et le "Filioque"*, in *Messenger Orthodoxe* 85 (1980) 33-49.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FERGUSON, EVERETT, *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa*, in GOTR 18 (1973) 59-78.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- GILL, J., *Filioque*, in LThK² 4, 126-127.
- HAUPTMANN, PETER, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jh. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart*, Göttingen 1963 = KO.M 4.
- JUNGMANN, JOSEF ANDREAS, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I, Wien 1948.
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- MAINKA, RUDOLF M., *Zur Personendeutung auf Rublevs Dreifaltigkeitsikone*, in OstKSt 11 (1962) 3-13.
- MARTIN, VINCENT, *Aspects théologiques du "Filioque"*, in Irén. 62 (1989) 36-50.
- MÜHLENBERG, EKKEHARD, *Dogma und Lehre im Abendland*, in C. ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I, Göttingen 1982, 406-566.
- Novgorod Icons 12th-17th Century*, Leningrado 1980.
- ORPHANOS, MARKOS A., *Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern*, in L. VISCHER, *Geist Gottes – Geist Christi* (cfr. sotto), 43-64.
- QUASTEN, J., *Quicumque*, in LThK² 8, 937-938.
- RITSCHL, DIETRICH, *Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen*, in L. VISCHER, *Geist Gottes – Geist Christi* (cfr. sotto), 25-42.

- RITTER, ADOLF MARTIN, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in C. ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I, Göttingen 1982, 99-283.
- SCHULTZE, BERNHARD, *Das Nizänoconstantinopolitanum und das Filioque*, in *OrChrP* 35 (1969) 334-346.
- SERGIEV, IOANN IL'IČ, *Polnoe Sobranie Sočinenij protoiereja Ioanna Il'iča Sergieva* [Raccolta completa delle opere dell'arciprete Ioann Il'ič Sergiev], I, Kronštadt 1890.
- Stoglav*, Izdanie D.E. Kožančikova [(Sinodo) dei Cento Capitoli, a cura di D.E. Kožančikov], San Pietroburgo 1863 (rist.: Letchworth Hertfordshire 1971).
- STYLIANOPOULOS, THEODORE, *The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error?*, in *GOTR* 31 (1986) 255-288.
- Troica Andreja Rubleva. Antologija – Trinity by Andrei Rublev. An Anthology*, Mosca 1981.
- USPENSKIJ, LEONID, *La teologia dell'icona nella Chiesa ortodossa*, La Casa di Matriona, Segrate 1995.
- VETELEV, ALEKSANDR, *Bogoslovskoe sodержanie ikony "Svjataja Troica" prepodobnogo Andreja Rubleva* [Il contenuto teologico dell'icona della "Santa Trinità" di sant'Andrej Rublev], in *ZMP* 8 (1970) 63-75; 10 (1972) 62-65.
- VISCHER, LUKAS (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich)*, Frankfurt 1981 = ÖR.B 39.
- VORONOV, LIVERIJ, *Andrej Rublev – Velikij chudožnik Drevnej Rusi* [Andrej Rublev – Il grande artista dell'antica Rus'], in *BoTr* 14 (1975) 77-94.
- *Vopros "O Filioque" s točki zrenija russkich bogoslovov* [La questione del "Filioque" secondo la prospettiva dei teologi russi], in: *BoTr. Sbornik posvjaščennyj 175-letiju Leningradskoj Duchovnoj Akademii* [Volume dedicato alla celebrazione dei 175 anni dell'Accademia Ecclesiastica di Leningrado], Mosca 1986, 157-185.
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie*, in G. WENZ, *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS*

- zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang, Göttingen 1988, 502-524.
- WESSEL, KLAUS, *Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz* (cfr. *Bibliografia* del cap. 2).
- YANNARAS, CHRISTOS, *Person und Eros* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- ZANDER, LEV ALEKSANDROVIČ, *Bog i Mir (Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova)* [*Dio e il mondo (La Weltanschauung di padre Sergij Bulgakov)*], II, Paris 1948.
- ZIZIOULAS, JOHN D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church with a foreword by John Meyendorff*, Crestwood/N.Y. 1985 = *Contemporary Greek Theologians* No. 4.

4.

Cristologia

«...e in un solo Signore Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio»*

4.1 CRISTOLOGIA ASIMMETRICA

«Tu sei Uno della santa Trinità»**

Nella cristologia tradizionale, fra le Chiese ortodosse che hanno riconosciuto il concilio di Calcedonia¹ e le Chiese dell'Occidente non esiste, sotto il profilo dottrinale, alcuna divergenza. L'intero edificio dottrinale cristologico della Chiesa antica a dire il vero venne edificato prevalentemente in Oriente, ma non senza partecipazione dell'Occidente. Ed è divenuto, alla fine, patrimonio comune delle Chiese dell'est e dell'ovest.

* Simbolo niceno-costantinopolitano.

** Canto della Divina Liturgia, attribuito all'imperatore Giustiniano I (527-565): *Die Göttliche Liturgie*, 30-31.

¹ Oltre a queste Chiese si designano ortodosse le cosiddette Chiese precalcedonesi, come le Chiese Siriaca, Copta ed Etiopica. In comunione con queste è pure la Chiesa Apostolica Armena. [Su queste Chiese cfr. H.-D. DÖPMANN, *Il Cristo d'Oriente*, 281-302; T. BREMER, *Le Chiese ortodosse e veteroorientali*, 82-143].

Non il contenuto dogmatico della cristologia, sostanzialmente identico², ma il grado di importanza delle decisioni cristologiche del cristianesimo antico è valutato in maniera diversa in Oriente e in Occidente, e talune accentuazioni sono poste in modo differente all'est e all'ovest. Entrambe, importanza e accentuazioni, dipendono anche qui nuovamente dal fatto che la teologia ortodossa muove da quanto è sperimentabile e riflette delle esperienze.

Già nella presentazione della dottrina trinitaria si è parlato del segno di croce come del più importante gesto di preghiera della Chiesa ortodossa. Il cristiano ortodosso 'pratica' ed 'esperimenta' la sua fede nella Trinità e, nel contempo, pure il riferimento soteriologico della dottrina trinitaria unendo le tre dita come simbolo della Trinità (ossia incrociandole 'ripetutamente' a significare la Trinità) e segnandosi con il segno della croce. La divino-umanità di Cristo, cioè la sua natura divina e umana, è espressa nel fare il segno della croce con le altre due dita della mano destra³. Il modo di segnarsi e la sua simbolica sono così importanti per i Russi che le diverse concezioni sul giusto modo di farlo vennero persino annoverate tra le più rilevanti ragioni dell'origine dello scisma dei Vecchi Credenti nel secolo XVII⁴. Il sinodo dei Cento Capitoli (*Stoglav*) aveva stabilito nel 1551 che la croce dev'essere tracciata con il dito

² L'identità consente di far leva, in quanto segue, in modo più consistente che in altri capitoli di questa nostra esposizione (che è una semplice introduzione alla teologia ortodossa), su studi storico-dogmatici occidentali.

³ L'aspetto cristologico del segno di croce affiora in maniera più evidente tra i Vecchi Credenti russi. Questo segno è compiuto con il dito indice e quello medio quali simboli delle due nature cristiche. Non la santa Trinità, bensì «Uno della santa Trinità» è morto in croce per noi. Le altre tre dita, anche in questo tipo di segno, richiamano la Trinità.

⁴ Cfr. P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3), 86ss.

indice e medio, ad indicare la natura divina e umana di Cristo. Il dito medio, più grande, in questo tipo di segno di croce è piegato sotto l'indice. Deve esprimere l'abbassamento della natura divina verso quella umana. L'anulare e il mignolo rappresentano la Trinità. Le riforme del patriarca Nikon, per contro, assimilarono la prassi russa a quella greca, secondo cui nel segno di croce pollice, indice e medio rappresentano la Trinità, anulare e mignolo le due nature cristiche. In un modo o nell'altro il segno di croce, quando lo si compie, mostra dottrina trinitaria e cristologia come i dogmi più importanti della Chiesa ortodossa e li ripete incessantemente all'orante.

Non soltanto nel gesto rituale, peraltro, bensì anche grazie ai testi liturgici il cristiano ortodosso 'esperimenta' nel culto la cristologia come dottrina ortodossa che tutto determina. Le preghiere eucaristiche della Chiesa ortodossa, soprattutto l'anafora di Basilio, il simbolo di fede niceno-costantinopolitano, recitato in ogni celebrazione della Divina Liturgia e in altri momenti culturali, ma anche il ricco patrimonio della poesia liturgica attualizzano di continuo al cristiano ortodosso il contenuto della fede cristologica. In particolare i brani innici denominati *theotokía* cantano per la loro maggior parte l'incarnazione e cercano di precisare la dottrina dogmatica dell'incarnazione di Dio in Cristo. Il genere della poesia liturgica non impedisce che vengano in essa accolte formule dogmatiche spesso appassionatamente dibattute⁵. La presenza nei testi poetici liturgici di termini come ipostasi, essenza e unità di essenza, difficilmente ne inquina il valore poetico e viene accettata con molta naturalezza dal credente ortodosso. Tutto ciò rende la cristologia quasi quotidianamente visibile ed esperimentabile al cristiano ortodosso.

⁵ Cfr. più sotto, pp. 104-105 e 144-145.

Meritano di essere notati pure gli spostamenti di accento della cristologia orientale rispetto all'Occidente, senza considerare tali spostamenti fattori di divisione della Chiesa introdotti da una delle due parti. Friedrich Heiler nella sua monografia su *Le Chiese orientali* parla di un 'monofisismo', seppur non dogmatico, certo subliminale nella teologia ortodossa⁶. Di sicuro è possibile parlare di un tale monofisismo della teologia orientale, se poi si ammette anche l'orientamento occidentale verso un nestorianesimo ugualmente non dogmatico, ma tendenzialmente presente. Questo particolare tratto della teologia ortodossa è riconducibile nuovamente alla sua propensione all'esperienza ecclesiale. Nella liturgia Cristo è sperimentato come il Glorificato, come Colui che sta per venire. Anche il Signore glorificato e venturo non è solamente vero Dio, bensì anche vero uomo, ma attraverso la sua umanità la gloria della divinità riluce tanto manifestamente quanto nella trasfigurazione – così manifestamente come possono percepirla quanti lo vedono, secondo il *Troparion* e il *Kondakion* della Festa della trasfigurazione⁷. Già per questo motivo, dunque, la divinità di Cristo nella teologia, ma specialmente nella pietà ortodossa, è più vistosamente sottolineata della sua umanità.

Nel contempo si riproduce nella cristologia un fenomeno già riscontrato nella teologia trinitaria: il pensiero teologico ortodosso non prende avvio dalle nature inconoscibili, impersonali, quanto dalla persona sperimentabile, l'ipostasi. Cristo

⁶ F. HEILER, *Die Ostkirchen*, 427 (cfr. *Bibliografia generale*).

⁷ Particolarmente suggestivo è il *kondákion*: «Tu ti trasfigurasti sul monte e i tuoi discepoli videro la tua gloria, Cristo Dio, come furono in grado di comprenderla. Onde, vedendoti crocifisso, riconoscano come volontaria la tua passione e annuncino al mondo che tu davvero sei l'irradiazione del Padre» (*Mēnaion tu Augustu*, 75).

è sperimentato non come natura divina e umana, bensì come la Persona fattasi uomo. Nelle complesse controversie con il monofisismo⁸, ma anche, ad un tempo, nell'accoglienza degli intendimenti fondamentali della teologia critica nei confronti delle decisioni del concilio di Calcedonia, la teologia bizantina ha elaborato la dottrina dell'enipostasi e con essa una cristologia 'asimmetrica', secondo una pertinente formulazione di Georgij Florovskij⁹ – asimmetrica perché la natura umana di Cristo non si «è concretizzata, o non si è personificata indipendentemente dal *Lógos*», perché non si danno «due soggetti in Cristo»¹⁰, perché in Cristo Dio non ha assunto un uomo, bensì Dio in Cristo si è fatto uomo.

Il concilio di Calcedonia non era stato ancora in grado di chiarire in modo conclusivo le questioni relative all'evento dell'incarnazione. In particolare, una formulazione contenuta nel *Tomus Leonis* presentava non poche difficoltà ad una teologia orientata alla *Persona* da sperimentare e pure urtava la protesta del partito 'monofisita'. Quest'ultimo si opponeva alla affermazione: «Ciascuna delle due forme opera in comunione con l'altra ciò che le è proprio»¹¹. In essa, cioè, erano le *nature* ad apparire come soggetto, non l'*unica* persona esistente da due nature. Nel contesto dell'*hóros* questa frase è certo mitigata, poiché l'*hóros* andava chiaramente inteso a partire dalla teologia di Cirillo¹². Ma se non si presta attenzio-

⁸ La designazione 'monofisita' per la teologia delle Chiese vetero-orientali o per teologi come Severo di Antiochia o Filosseno di Mabbug è erronea. Qui la usiamo solo come una cifra, dal momento che così l'intesero i difensori di Calcedonia.

⁹ CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 102-103.

¹⁰ R. WILLIAMS, *Jesus Christ II*, 740.

¹¹ ACO II/2, 1, p. 14.

¹² Cfr. in proposito A.M. RITTER, *Dogma*, 265ss. Questo riconoscimento

ne al contesto intero, bensì si interpreta la definizione – come in tempi precedenti era usuale – a partire da Leone, allora la frase secondo cui la peculiarità dell'una e dell'altra natura «confluisce in una sola persona e in una sola ipostasi»¹³, di fatto rammenta Nestorio, tanto più poi se, come nella concezione della teologia vetero-orientale, il concetto di φύσις rimane più vicino a quello di ὑπόστασις che non nella teologia dei padri di Calcedonia.

In contrasti esacerbati la Chiesa bizantina ortodossa si è in questo avvicinata alla posizione 'monofisita' e ne ha accolto le intenzioni legittime. Essa accentua, così, l'unità della persona di Cristo più esplicitamente di quanto non sia riuscito al concilio di Calcedonia. L'autocorrezione avvenuta al riguardo si può cogliere con chiarezza nella fattispecie della controversia teopaschita¹⁴. Allorché i 'monofisiti' cantarono «Dio santo, santo Forte, santo Immortale, tu che fosti crocifisso per noi, abbi pietà di noi», i sostenitori del concilio di Calcedonia elevarono un'aspra protesta contro la dilatazione del *Trishághion*¹⁵, per l'aggiunta «tu che fosti crocifisso per noi». Essa affermerebbe il patire del Dio impassibile¹⁶. Ma in modo abbastanza oggettivo la teologia bizantina ha recepito la stessa affermazione quando ha dichiarato ortodossa la formula di alcuni monaci sciti: «Uno della santa Trinità ha patito nella car-

è, del resto, anche la base del consenso trovato da teologi ortodossi che accettano le decisioni di Calcedonia e di altri (delle Chiese vetero-orientali) che le respingono, in più conferenze negli anni 1964-1971. La documentazione è accessibile in: *GOTR* 10 (1964); 2 (1965); 2 (1968); 1-2 (1971). Il consenso allora trovato è stato nel frattempo ratificato e consolidato dalle Chiese coinvolte.

¹³ *ACO* II/2, 2, p. 129.

¹⁴ Teopaschita: derivato da Θεὸς πάσχει, Dio patisce.

¹⁵ Cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 38.

¹⁶ Cfr. G. KRÜGER, *Monophysiten*, 386, 10ss.

ne». Questa formula 'teopaschita', contestata per un certo periodo, venne riconosciuta ortodossa non soltanto dal V concilio ecumenico, celebrato a Costantinopoli nel 553, ma fu inserita in un testo poetico, ascrivito allo stesso imperatore Giustiniano I e ancora oggi cantato nella Divina Liturgia:

O unigenito Figlio e Verbo di Dio che, essendo immortale, hai accettato per la nostra salvezza di incarnarti dalla santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria; che ti sei fatto uomo senza mutamento e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, con la morte calpestando la morte, tu che sei Uno della santa Trinità, conglorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci¹⁷.

La summenzionata dottrina dell'enipostasi, sostenuta per la prima volta tra il 514 e il 518 «probabilmente da Giovanni il Grammatico»¹⁸, chiude l'evoluzione della teologia della Chiesa ortodossa calcedonese nella direzione di una ricezione degli intendimenti degli avversari del concilio di Calcedonia. La dottrina dell'enipostasi era già implicita nel simbolo niceo-costantinopolitano là dove si dice che colui che è «luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, di una sola essenza con il Padre», è disceso dal cielo «per noi uomini e per la nostra salvezza», ha assunto la carne ecc. Le differenze tra le dottrine delle due famiglie ecclesiali ortodosse dell'Oriente si erano ridotte a divergenze terminologiche, dopo che anche nel partito anticalcedonese non s'erano potute imporre le posizioni estreme.

Nella teologia ortodossa hanno perso di attualità non le decisioni cristologiche della Chiesa antica, bensì in certa misura le ricasazioni nei confronti della posizione 'monofisita', seb-

¹⁷ *Die Göttliche Liturgie*, 30-31.

¹⁸ A.M. RITTER, *Dogma*, 278.

bene queste ultime ricorrano ancora nella liturgia ortodossa, nel ‘Rito dell’Ortodossia’ della prima domenica del Grande digiuno¹⁹ e pure nella Memoria dei Padri del IV concilio ecumenico²⁰, per esempio. Già durante la prima conferenza generale – «ufficiosa» secondo la terminologia ufficiale, organizzata tuttavia per incarico delle Chiese interessate e in tal senso ufficiale – della Chiesa precalcedonese, vetero-orientale (tradizionalmente designata come ‘monofisita’), e della Chiesa ortodossa calcedonese, i rappresentanti delle due famiglie ecclesiali hanno potuto riconoscere «uno dopo l’altro l’unica fede ortodossa della Chiesa». «Quindici secoli di estraniamento non ci hanno allontanato dalla fede dei nostri Padri [...]. Nella sostanza del dogma cristologico ci siamo trovati in piena sintonia [...]. Entrambe le parti si sono ritrovate fondamentalmente nella sequela della dottrina cristologica dell’unica Chiesa indivisa, come è stata espressa dal santo Cirillo»²¹.

È significativo il rinvio della dichiarazione alla teologia di Cirillo di Alessandria. Ciò corrisponde non solamente all’intenzione delle decisioni del concilio stesso di Calcedonia²², ma soprattutto anche all’evoluzione della teologia bizantina ortodossa postcalcedonese. Nelle decisioni del V concilio ecumenico, diversamente dal *Tomus Leonis*, miracoli e passione furono «attribuiti all’unico e medesimo “Dio *Lógos* fattosi carne e uomo”»²³ e, in tal modo, venne accentuata l’unità della persona divino-umana sperimentabile di Gesù Cristo. Per la considerazione della figura storica di Gesù queste decisioni dovevano certo suscitare in futuro dei problemi, però s’inseri-

¹⁹ *Triödion*, 155-166; cfr. *Činovnik*, 71-79.

²⁰ *Triödion*, 114-127.

²¹ *Unofficial Consultation*, 14.

²² A. DE HALLEUX, *La définition christologique à Chalcedoine*.

²³ A.M. RITTER, *Dogma*, 278.

scono senza soluzione di continuità nel contesto di una teologia orientata all'unica persona che è sperimentabile nella liturgia e che attua la nostra salvezza, orientata cioè a Colui «che è disceso dal cielo per noi uomini e per la nostra salvezza e si è fatto carne per opera dello Spirito Santo e dalla vergine Maria»²⁴.

BIBLIOGRAFIA

- BRECK, JOHN, *The Troparion Monogenes. An Orthodox Symbol of Faith*, in SVTQ 26 (1982) 203-228.
- [BREMER, THOMAS, *Le Chiese ortodosse e veteroorientali*, in JOHANN-ADAM-MÖLER-INSTITUT (ed.), *Le Chiese cristiane nel Duemila*, Queriniana, Brescia 1998, 82-143 = gdt 259]
- BUNNEN, ALEXIS VAN, *Actualité de la christologie du P. Serge Boulgakov*, in *Messenger Orthodoxe* 98 (1985) 13-44.
- [DÖPMANN, HANS-DIETER, *Il Cristo d'Oriente. Nascita, storia e diffusione delle Chiese ortodosse nel mondo*, ECIG, Genova 1994 = Dimensione Europa 611]
- ERNI, RAYMUND, *Das Christusbild der Ostkirche*, Stuttgart 1963.
- HALLEUX, ANDRÉ DE, *La définition christologique à Chalcédoine*, in RTL 7 (1976) 3-23.155-170.
- KHODR, GEORGES, *L'humanité du Seigneur*, in *Contacts* 36 (1984) 173-181.
- KRÜGER, G., *Monophysiten*, in RE 13, 372-401.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Diss., Erlangen 1989.
- RITTER, ADOLF MARTIN, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3), 99-283.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *La christologie de S. Maxime le Confesseur*, in *Contacts* 40 (1988) 112-120.

²⁴ Simbolo niceno-costantinopolitano.

Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, August 11-15, 1964, edito da J.S. Romanides, Paul Verghese, N.A. Nissiotis, in *GOTR* 10 (1964) e 2 (1965); cfr. anche *GOTR* 2 (1968); 1 e 2 (1971).

WILLIAMS, ROWAN, *Jesus Christ. II: Alte Kirche*, in *TRE* 16, 726-745.

ZIZIOULAS, JEAN, *Christologie et existence. La dialectique crée-incrée et le dogme de Chalcedoine*, in *Contacts* 36 (1984) 154-173.

4.2 CRISTOLOGIA COME TEOLOGIA DELL'ICONA «L'Ilimitato si è delimitato»*

A partire dal passaggio dal XIV al XV secolo s'incontra in Russia un tipo nuovo dell'icona di Cristo: *Spas v silach* – il Redentore tra le potenze angeliche. Anche il famoso iconografo Andrej Rublev ha più volte dipinto questo soggetto: ne è un esempio l'icona di piccole dimensioni conservata nella Galleria Tret'jakov a Mosca e qui riprodotta²⁵.

Alcuni tratti di quest'icona ricorrono in tutte le icone di Cristo: nel nimbo, che circonda il capo di Cristo, è tracciata una croce, spesso solo con tenui linee di color rosso cinabro, di frequente con un colore che diverge in modo assai accentuato dal colore fondamentale (il più delle volte oro)²⁶. Nella croce del nimbo sono iscritte – ad eccezione di poche e in

* Cfr. *Triōdion*, 144: Terzo *stichirón* per il Grande vespro della domenica dell'Ortodossia (cfr. anche *Die Ostkirche betet* I, 283; cfr. *Bibliografia generale*).

²⁵ Figura 4: Andrej Rublev, 18 × 16 (1410-1415).

²⁶ Molto accentuato, orientato allo stile delle icone di Novgorod, nella figura 5.

prevalenza più antiche icone – le lettere greche Ο ΩΝ, colui che è. Alludono alla rivelazione di Dio a Mosè, secondo *Es* 3,14. La Bibbia greca, la *Settanta*, traduce l'autorivelazione di Dio יהוה אֱשֶׁר אֱהְיֶה (Io sono colui che sono) con Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Io sono l'essente). L'iscrizione nel nimbo dice con questo molto chiaramente: Colui che è raffigurato qui sull'icona è Dio stesso. Ciò è sottolineato ancora sulle icone di Cristo di un altro tipo con la frequenza dell'iscrizione: ὁ κύριος ὁ παντοκράτωρ (in slavo: *Gospod' Vsederžitel'*), il Signore, il pantocratore, l'onnipotente.

Soltanto con le decisioni del VII concilio ecumenico, provocato dal precedente conflitto sulle immagini e celebrato nell'anno 787 a Nicea, si concludono le controversie cristologiche che hanno scosso la Chiesa antica. Nella disputa sulle immagini precedente il concilio si era invece argomentato da parte di entrambi i fronti su una base cristologica.

Sebbene le controversie circa l'ammissibilità delle icone, delle icone di Cristo soprattutto, fossero gravate in maniera assai robusta sotto il profilo dogmatico, le tradizionali trattazioni dogmatiche ortodosse sul problema delle icone e della loro venerazione non lasciano trapelare nulla. Tacciono quindi su un fenomeno che, a giudizio di Ernst Benz, è caratteristico come nessun altro per la Chiesa ortodossa²⁷. La maggior parte dei testimoni di rilievo della dogmatica scolastica tradizionale non ospita alcun capitolo o sezione sull'icona. La *Dogmatica* del metropolita Makarij la pone – e la collocazione è certamente singolare – nella trattazione dell'escatolo-

²⁷ E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche* (cfr. *Bibliografia generale*). Con molta abilità Ernst Benz inizia la sua presentazione delle Chiese orientali con un capitolo dedicato a *L'icona ortodossa*. Per la comprensione della pittura delle icone è di particolare importanza lo studio di P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*.

gia²⁸. La carenza di una sezione sull'icona o l'incertezza della sua collocazione all'interno della dogmatica è un segno di quanto la manualistica ortodossa tradizionale si sia staccata dall'esperienza ecclesiale e di quanto fortemente ciò influisca ancora fino ad oggi.

Nei catechismi ortodossi tradizionali le cose si diversificano di poco. Vi si menzionano certo le icone nella trattazione del secondo comandamento²⁹, ma persino il *Catechismo* del metropolita Filaret (Drozdov), che in proposito è il più dettagliato, non si interessa della problematica propriamente più rilevante per la teologia dell'icona, vale a dire delle questioni cristologiche connesse.

Ciò può essere tuttavia correlato anche con le deliberazioni del VII concilio ecumenico³⁰. Nel corso del dibattito conciliare la cristologia aveva giocato un ruolo importante. L'*hóros* del concilio, però, prima della definizione in senso proprio aveva semplicemente menzionato il fatto che la «rappresentazione pittorica iconografica» va annoverata fra le tradizioni che la Chiesa custodisce in modo puro e incontaminato: le immagini sono dipinte «a conferma dell'incarnazione del Verbo di Dio, incarnazione vera e non immaginaria». Subito dopo l'*hóros*, senza ulteriore riferimento alla teologia dell'incarnazione, aveva dichiarato quanto segue:

Noi definiamo con ogni precisione e diligenza che, accanto al-

²⁸ MAKARIJ II, 570-584.

²⁹ Diversamente dalla Chiesa cattolico-romana e dalla Chiesa luterana la Chiesa ortodossa come la Chiesa riformata ha conservato il secondo comandamento con il suo divieto delle immagini, cogliendo l'occasione per alcune risoluzioni concernenti la venerazione delle icone.

³⁰ In senso rigorosamente storico cfr. al riguardo V. BOLOTOV, *Lekcii*, 506-586 e N.V. LOSSKY, *The Significance of Second Nicaea*.

l'immagine della preziosa e vivificante croce³¹, le sante e venerabili icone, fatte di colori, di pietre preziose o di altro materiale adatto, vengano innalzate nelle sante chiese di Dio e applicate su vasi sacri e paramenti, su muri e tavole, nelle case e nelle strade³²; che siano icone del Signore, Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, e dell'immacolata Signora nostra, santa Madre di Dio, e degli onorabili angeli, di tutti i santi e degli uomini venerabili. Quanto più di continuo, infatti, essi vengono visti attraverso la rappresentazione iconica, tanto più coloro che le guardano vengono innalzati al ricordo ed all'ardente desiderio dei prototipi³³. E dichiariamo anche che si può tributare loro un affettuoso saluto ed una venerazione fatta di onori³⁴: non l'autentica adorazione della nostra fede, che è dovuta soltanto alla divina natura, ma lo stesso tipo di venerazione tributata alla forma della preziosa e vivificante croce, ai santi Vangeli ed alle altre cose sacre dedicate a Dio. Ancora dichiariamo che si può fare, in onore loro, offerta di incenso e di luci, secondo il pio costume degli antichi; «l'onore tributato all'icona, infatti, passa al suo modello». E chi venera l'icona, venera l'ipostasi di colui che è dipinto in essa³⁵.

³¹ La venerazione della croce era incontrastata anche fra gli oppositori del culto delle icone, gli iconoclasti. Per questo si parla qui del τύπος della croce. Il punto di vista iconoclasta viene quindi presentato come incoerente.

³² 'Icane' in senso teologico sono pertanto non solo le tavole in legno, ma pure gli affreschi e i mosaici, ad esempio. È quanto normalmente si ritiene anche nella Chiesa ortodossa. In modo diverso, ma senza ragione, si esprime S. BULGAKOV, *Ikona*, 159-160. Pavel Florenskij, invece, segnala una coincidenza persino nell'ambito tecnico: *Le porte regali*, 106.

³³ Ciò rievoca le affermazioni sulla conoscenza di Dio, secondo le quali un'accresciuta conoscenza di Dio s'identifica con un desiderio incrementato della conoscenza di Dio. Cfr. sopra, p. 60.

³⁴ Ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν [...] οὐ μὴ τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν.

³⁵ *Mansi XIII*, 37. [La traduzione sopra citata è di Claudio Gerbino in L. RUSSO (ed.), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aesthetica Ed., Palermo 1997, 147].

In questo *hóros* il punto più importante è la differenziazione fra *προσκύνησις* e *λατρεία*, venerazione e adorazione. L'adorazione (*λατρεία*) in spirito e verità (cfr. *Gv* 4,23-24) conviene a Dio soltanto; l'icona invece non va *adorata*, ma solamente *venerata* e tale venerazione (*προσκύνησις*) nelle sue modalità esteriori non viene delimitata; in ogni caso vi è compresa la venerazione fatta in ginocchio. Simile venerazione non concerne il legno, la pietra, il colore e la vernice, bensì l'ipostasi raffigurata; infatti, come l'*hóros* precisa in un'esplicita ripresa di un'espressione dallo scritto sullo Spirito Santo di Basilio Magno, l'onore tributato all'icona passa al suo modello³⁶. Questa affermazione sorge in Basilio certamente anche da un pensiero formatosi alla filosofia di Platone, ma corrisponde altresì alla comune esperienza umana, specialmente all'esperienza di chi ama e di chi odia³⁷.

Sorprende che tutto questo, pur menzionato occasionalmente nell'apologetica, per secoli non abbia giocato alcun ruolo nel pensiero teologico della Chiesa ortodossa. Questa venerava certamente le icone, ma con la dissoluzione dei canoni iconografici tramandati l'icona, a partire dalla fine del secolo XVII, perse d'importanza anche dal punto di vista teologico.

La riconsiderazione della teologia dell'icona, specialmente della sua motivazione teologica, si accompagna alla riscoperta dell'iconografia antica. Lo storico dell'arte russo Gerol'd Ivanovič Vzdornov ha recentemente presentato in modo avvincente questa riscoperta³⁸. In essa sono stati coinvolti anche

³⁶ BASILIO, *Lo Spirito Santo*: PG 32, 149.

³⁷ Dopo la caduta di un tiranno odiato le sue immagini non sono per lo più solo rimosse, ma anche rovinare e consegnate al disprezzo. In questo caso al prototipo non passa l'onore, ma l'insulto. Ovviamente con l'insulto non viene inteso il legno o la pietra o il bronzo, bensì la persona.

³⁸ G.I. VZDORNOV, *Istorija*.

teologi come l'archeologo e liturgista cristiano di San Pietroburgo Nikolaj Vasil'evič Pokrovskij (1848-1917)³⁹, in particolare, e, in misura minore, pure l'importante storico della Chiesa russa Evgenij Evstigneevič Golubinskij (1834-1912)⁴⁰. Ad una riscoperta della *teologia* dell'icona dovette prestare egualmente un sussidio maieutico la teologia laica, come osserveremo a proposito della nuova riflessione ecclesiologica⁴¹. Qui vanno menzionati soprattutto i *Tre schizzi sull'icona russa* del filosofo della religione e principe Evgenij Trubeckoj (1863-1920)⁴².

Per la presentazione dell'attuale teologia ortodossa dell'icona e delle immagini del passato bizantino e russo antico sono divenuti di particolare importanza il prete e filosofo della religione Sergij Bulgakov⁴³, il teologo ortodosso russo, vissuto a Parigi, Vladimir Losskij, che in qualità di patrologo ha pure manifestato interesse per la teologia dell'icona e, soprattutto, Leonid Uspenskij (1902-1987)⁴⁴. La loro prospettiva risulta di importanza fondamentale per la nostra presentazione delle controversie cristologiche inerenti alla possibilità dell'icona. Nei loro studi si istituisce una connessione tra le dispute cristologiche relative all'icona nei secoli VIII e IX e quelle più recenti intorno all'immagine di Dio nei secoli XVI e XVII; tali dispute qui verranno presentate solo nella misura in cui ap-

³⁹ *Ivi*, 255-264.

⁴⁰ A lui la teologia russa riconosce una visione critica degli esordi del cristianesimo nella Rus' di Kiev.

⁴¹ Cfr. oltre, cap. 7.

⁴² E. TRUBECKOJ, *Tri očerka*.

⁴³ S. BULGAKOV, *Ikona*.

⁴⁴ L. USPENSKY – W. LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen*; L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*; ID., *Symbolik*; cfr. ora, dalla scuola di Uspenskij: N. OZOLIN, *The Theology of the Icon*, con particolare accentuazione della problematica cristologica.

paiono oggi significative nella teologia ortodossa orientata all'esperienza ecclesiale, nella misura in cui vengano da essa recepite ed essa vi rifletta sopra.

Leonid Uspenskij, soprattutto, ha richiamato l'argomentazione cristologica, che qui si considera accostando le sue tesi⁴⁵: contro i primi inaspriti attacchi all'accresciuta venerazione delle icone all'inizio della controversia iconoclasta, soprattutto Giovanni Damasceno (ca. 650-750), il maggiore difensore della venerazione delle icone, accentuò l'incarnazione di Cristo. Nei suoi celebri tre discorsi in difesa delle immagini⁴⁶ e nella sua *Esposizione della fede ortodossa* egli rinvia certo al fatto che Dio stesso già nell'Antico Testamento aveva presentato delle immagini – il serpente di bronzo e i Cherubini sull'arca dell'alleanza – e richiamava inoltre anche i 'tipi', le 'figure' della salvezza che Dio stesso nell'Antico Testamento aveva delineato. Nondimeno la fondazione più importante della venerazione delle icone è quella cristologica:

Ma Dio diventò realmente uomo per la nostra salvezza⁴⁷, per le viscere della sua misericordia. E non nel modo in cui, in figura umana, apparve ad Abramo o ai profeti. No, propriamente, realmente egli si è fatto uomo, è vissuto sulla terra ed è entrato in relazione con gli uomini, ha operato prodigi, ha sofferto, è stato crocifisso, risuscitato e assunto [in cielo], e tutto ciò è realmente accaduto ed è stato visto dagli uomini⁴⁸.

Nella controversia con gli iconoclasti, che partivano dalla

⁴⁵ Cfr. L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 69-100.

⁴⁶ B. KOTTER (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (cfr. *Padri della Chiesa antica e bizantini nella Bibliografia generale*).

⁴⁷ Cfr. il simbolo niceno-costantinopolitano.

⁴⁸ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* IV, 16: PG 94, 1172.

natura, riaffiora la tradizionale centratura della teologia ortodossa nella *persona* sperimentabile. Gli iconoclasti ritenevano che Cristo non potesse essere raffigurato nelle immagini, poiché una rappresentazione di Cristo incorreva necessariamente o nell'eresia nestoriana o in quella monofisita. In altre parole, o si rappresenta soltanto la natura umana, ed allora si separa alla maniera di questa dottrina, oppure si rappresenta la natura divina, ma questo è impossibile e, in più, significa la confusione delle due nature di Cristo. Anziché centrare il ragionamento nella natura, gli iconodoli partivano dall'ipotesi concretamente sperimentabile. La persona, non la natura, viene rappresentata⁴⁹. Giacché in Cristo «abita la pienezza della divinità» (Col 2,9)⁵⁰, colui che vede Cristo, vede Dio: «Chi vede me, vede il Padre» (Gv 14,9) e chi vede l'immagine di Cristo, vede l'immagine di Dio.

Leonid Uspenskij accentua con enfasi l'importanza del *vedere* nel vangelo di Giovanni e poi, di nuovo, nel pensiero teologico di Giovanni Damasceno. Con particolare frequenza il Damasceno rimanda alla parola di Cristo: «Beati i vostri occhi, che vedono, e le vostre orecchie, che odono. In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non l'hanno visto, e udire quanto voi udite e non l'hanno udito» (Mt 13,17)⁵¹. Leonid Uspenskij continua: «Ora l'uomo vede con gli occhi della carne il compimento» delle rivelazioni dei profeti, «il Dio incarnato. San Giovanni evangelista l'esprime con grande vigore nelle parole iniziali della sua prima lettera: "Ciò che era fin dal principio, ciò che noi

⁴⁹ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 83.

⁵⁰ ID., *Symbolik*, 73.

⁵¹ ID., *La teologia dell'icona*, 15; GIOVANNI DAMASCENO, *Discorsi* II, 20 (B. KOTTER, 119); III, 12 (B. KOTTER, 123).

abbiamo udito, ciò che noi abbiamo visto con i nostri occhi e ciò che le nostre mani hanno toccato”» (1 Gv 1,1)⁵².

A motivo di questa forte accentuazione del *vedere*, che l’incarnazione di Cristo ha reso possibile, «l’immagine – per ricorrere ancora a Leonid Uspenskij – appartiene dunque alla natura stessa del cristianesimo, poiché esso è la rivelazione non soltanto del *Verbo* di Dio, ma pure dell’*Immagine* di Dio manifestata dal Dio-Uomo⁵³. La Chiesa insegna che l’immagine si fonda sull’incarnazione della seconda Persona della Trinità. Non si tratta di una rottura, ancor meno di una contraddizione con l’Antico Testamento [...], ma al contrario del suo diretto compimento. L’esistenza dell’immagine nel Nuovo Testamento, infatti, è implicata dal suo divieto nell’Antico. Benché ciò possa sembrare strano, per la Chiesa l’immagine sacra proviene propriamente dall’*assenza di immagine*⁵⁴ nell’Antico Testamento; né è la conseguenza e il compimento. L’antenato dell’immagine cristiana non è l’idolo pagano, come talvolta si ritiene, ma l’assenza di un’immagine concreta e diretta prima dell’incarnazione»⁵⁵.

Nella storia della teologia dell’immagine si può osservare chiaramente dapprima uno sviluppo dal simbolo all’immagine reale e poi dai motivi di un utilizzo didattico delle immagini un ritorno al simbolo. Le più antiche rappresentazioni sottoforma di immagini nella Chiesa sono ‘simboli’ o ‘tipi’. Il buon pastore che s’incontra già nella pittura delle catacombe è, ad esempio, un rimando a Cristo, il vero buon pastore, e per nulla affatto un ritratto di Cristo in senso proprio. A ciò si aggiunge l’esistenza, in primo luogo, di un timore a raffigura-

⁵² L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 16.

⁵³ Corsivi di K.Ch. Felmy.

⁵⁴ Corsivo di L. Uspenskij.

⁵⁵ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 10.

re in immagini i temi centrali della storia salvifica neotestamentaria, mentre, al contrario, si incontrano in grande quantità raffigurazioni dei tipi veterotestamentari di questi temi: il motivo di Giona con il pesce, dell'arca di Noè, dell'uscita dall'Egitto⁵⁶.

Il processo che conduce alla graduale preferenza dell'immagine reale invece del tipo e del simbolo non può essere delineato con dovizia di particolari in questo contesto. Nondimeno, una pietra miliare di tale sviluppo è costituita dal canone 82 del sinodo Trullano del 692, cui Leonid Uspenskij a ragione rimanda⁵⁷:

In non poche pitture di immagini venerabili è dipinto l'agnello, indicato dal dito del Precursore, agnello accettato come una figura della grazia, che per noi prefigura [già] attraverso la Legge⁵⁸ l'agnello-Cristo, nostro Dio. Pur venerando poi [anche] queste antiche figure e ombre tramandate dalla Chiesa come simboli e anticipazioni della verità, preferiamo nondimeno la grazia e la verità⁵⁹, che abbiamo ricevuto come compimento della legge. Ordiniamo pertanto, affinché ciò che è perfetto sia rappresentato allo sguardo di tutti anche su pitture, di raffigurare d'ora in poi anche sulle immagini l'Agnello di Dio, Cristo nostro Dio, che toglie il peccato del mondo⁶⁰, secondo la sua umanità, in luogo dell'antico agnello. In questo modo comprendiamo la profondità dell'umiltà del Verbo di Dio e siamo condotti alla memoria della sua dimora nella carne, della sua passione, della sua morte salvifica e della redenzione da lì partecipata al mondo⁶¹.

⁵⁶ Cfr. R. SÖRRIES, *Kannte die antik-heidnische Kunst biblische Themen?*

⁵⁷ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'immagine*, 55-60.

⁵⁸ Si intende l'Antico Testamento.

⁵⁹ *Gv* 1,17.

⁶⁰ *Gv* 1,29.

⁶¹ F. LAUCHERT, *Die Kanones*, 132 (cfr. *Bibliografia generale*) [G. NEDUNGATT – M. FEATHERSTONE (edd.), *The Council in Trullo Revisited*, 162-164].

Il testo appena citato mostra con chiarezza che per i Padri del sinodo Trullano l'immagine 'storica' dell'Incarnato ha sostituito il simbolo. Il simbolo appartiene perciò, secondo questa concezione, all'Antico Testamento, ormai superato, lungo il quale Dio aveva prefigurato in simboli e tipi profetici la storia della salvezza neotestamentaria. Così, di conseguenza, anche la raffigurazione dell'agnello di *Is 53* viene sostituita dall'Agnello di Dio, Cristo, fattosi uomo. Il Battista indica lui, Gesù Cristo, quando acclama: «Ecco, questi è l'Agnello di Dio!». L'incarnazione ha portato a compimento e ha sostituito le figure profetiche.

Questo pensiero segnato interamente dall'incarnazione tiene anche conto, a giudizio di Uspenskij, che per il cristianesimo la verità non è 'qualcosa', bensì una *persona* raffigurabile in immagine⁶². Per esprimerlo la Chiesa di Bisanzio dovette rompere con una tradizione secolare, secondo la quale la Chiesa aveva preferito sino ad allora simboli e segni invece dell'immagine 'storica'. Oggi la Chiesa ortodossa è consapevole della profondità di questa cesura solo in pochi dei suoi esponenti⁶³. In modo ancora differente si esprime lo stesso sinodo Trullano che, sempre nel canone 82, rinuncia a formule di condanna e a critiche delle immagini simboliche antiche, le quali si possono mantenere diversamente da quanto stabilito per le raffigurazioni della croce delineate sul pavimento⁶⁴ – come precisa il canone 73 del medesimo sinodo. Solamente che «d'ora in poi» invece di un agnello dev'essere raffigurato

⁶² L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 58.

⁶³ Senza revocare in dubbio la correttezza delle decisioni dei secoli VII-IX contestuali all'iconoclasmo, propendo per una *comprensione storica*, appunto, per i 'tradizionalisti' fra gli avversari che non furono in grado di abbandonare senz'altro la tradizione dell'assenza di immagini.

⁶⁴ La croce viene oltraggiata, se calpestata.

Cristo stesso, che ha adempiuto le promesse del vero Agnello di Dio. Con l'incarnazione le figure profetiche sono state superate da Cristo.

Leonid Uspenskij ha individuato nella teologia dell'incarnazione il fondamento della teologia dell'icona, ma ha pure sottolineato che sussiste una rilevante differenza tra un'icona e un'immagine realistica. «L'icona rappresenta non la carne corruttibile destinata alla decomposizione, ma la carne trasfigurata, illuminata dalla grazia, la carne dell'eterno futuro. Trasmette mediante mezzi materiali, visibili agli occhi corporei, la bellezza e la gloria divine»⁶⁵. L'icona è pertanto qualcosa di completamente diverso da un ritratto: chiunque guardi un'icona lo può confermare.

Sergij Bulgakov condivide questa prospettiva⁶⁶, ma in modo differente da Uspenskij non la scorge ancora presente fra le argomentazioni dei difensori della teologia dell'icona dal secolo VII al IX⁶⁷: questi ultimi hanno invece lasciato aperte importanti questioni concernenti quella stessa teologia. «Bisogna riconoscere che nei sostenitori della venerazione delle icone [...] noi incontriamo *soltanto* una concezione *naturalistica* dell'arte⁶⁸; con essa già in anticipo si sbarra il passo alla comprensione della natura dell'icona e quindi anche alla sua precisa difesa. Ciò va detto, in particolare, di san Teodoro Studita⁶⁹. Costui dimostra la rappresentabilità di Cristo richiamando il fatto che il suo corpo consta di precise membra

⁶⁵ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 111.

⁶⁶ S. BULGAKOV, *Ikona*, 69.

⁶⁷ Così, al contrario, L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 120.

⁶⁸ Corsivo di S. Bulgakov.

⁶⁹ Teodoro Studita (ca. 759-826) fu il più importante difensore della venerazione delle icone con Giovanni Damasceno [cfr. CH. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*, 194-210].

umane, le quali sono raffigurabili, come se nell'icona si trattasse di un atlante anatomico. Qui egli va addirittura oltre il naturalismo nella concezione dell'icona, chiedendo agli iconoclasti: "Per voi qual è il fondamento e quale la causa per una simile impossibilità di raffigurazione? Cristo non ha forse assunto la nostra forma? Il suo corpo non consisteva di ossa?"⁷⁰ ecc. Seguendo la logica naturalistica alla maniera dello Studita, si dovrebbe concludere che la migliore icona di Cristo è una fotografia, se mai già allora fosse stata disponibile». Bulgakov, invece, ribadisce che la sindone torinese – una volta ammessa la sua autenticità – è solamente un'impronta naturalistica del volto di Cristo, «una importante reliquia», ma nient'affatto un'icona⁷¹. Se l'icona, invece, è sempre anche rivelazione del mistero, «geroglifico del suo prototipo ideale», se essa non solo riproduce la realtà, ma anche il mistero *dietro* la realtà⁷², allora ciò va oltre le decisioni del VII concilio ecumenico, allora alla sua base giacciono inespresse decisioni bisognose di riflessione.

Ciò vale, del resto, per la rinuncia alla scultura. È generalmente diffusa l'opinione che il VII concilio ecumenico abbia vietato l'immagine tridimensionale. Non è corretto. Il concilio del 787 non ha emanato alcuna proibizione del genere. Di conseguenza si trovano pure sempre sculture nelle chiese ortodosse, come ad esempio nella grande cattedrale di Sant'Isacco a Leningrado o nella maggiore chiesa d'un tempo a Mosca, la chiesa di Cristo Redentore sulla Moscova (distrutta sotto Stalin). Ma certo lungo i secoli la Chiesa ortodossa ha mostrato una strana riservatezza, nonostante le eccezioni se-

⁷⁰ TEODORO STUDITA, *Tvorenija* 11, 376; S. BULGAKOV, *Ikona*, 68-69.

⁷¹ S. BULGAKOV, *Ikona*, 69, nota 1.

⁷² *Ivi*, 70-71.

gnalate ed altre ancora, nei riguardi dell'arte scultorea. Anche su questo punto esistono delle disposizioni che non hanno trovato alcuna formulazione nei canoni del VII concilio ecumenico⁷³.

L'icona nella Chiesa ortodossa è sorta in un contesto che nutriva una grande cautela nei riguardi di 'fantasie' individuali. Il monaco era tenuto a tutelarsi dai *phantásmata*. Ciò è penetrato sino nella tradizione liturgica dell'Occidente, dal momento che qui nell'inno di compieta si prega per la protezione dai *phantásmata* notturni. Pure l'iconografo, pertanto, deve dipingere non secondo le proprie fantasie, ma conformemente all'autentica tradizione. E questa si fonda, a giudizio della fede ortodossa, sull'immagine storica di Cristo. Questa convinzione ha trovato la sua espressione leggendaria nella tradizione del re Abgar di Edessa e del *Mandylion*⁷⁴, che racconta come il sovrano abbia supplicato Cristo per ottenerne un'immagine e Cristo avrebbe impresso il suo volto su un telo (*mandylion*), su cui sarebbero rimasti *fissati* in modo miracoloso i suoi lineamenti. La Chiesa ortodossa dispone con questa "immagine non fatta da mani d'uomo" dell'autentico volto di Cristo⁷⁵. Vi sono parecchi ortodossi che, in maniera egualmente acritica, come Leonid Uspenskij, reputano verità storica quanto è narrato nella leggenda di Abgar. Si può tuttavia asserire che pure la teologia ortodossa critica si attiene in modo rigoroso all'autenticità dell'immagine di Cristo tramandata e al fatto che non debba essere arbitrariamente modificata. Priva della sua autenticità l'immagine sarebbe un semplice

⁷³ Cfr. *ivi*, 114, nota 1: sulla base dell'*hóros* del 787 le sculture sono del tutto consentite, ma non riconducibili ai principi dell'icona.

⁷⁴ Cfr. figura 5.

⁷⁵ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 19ss.

disegno, arbitrario e sostituibile, un'immagine devozionale, ma non 'icona'.

Se la narrazione relativa ad Abgar rinvia in tal senso all'immagine storica, quella *Spas v silach* (Redentore fra le potenze angeliche) ospita tratti che trascendono in modo ancor più chiaro la storia, come la croce del nimbo con la scritta O ΩN sul *Mandylion*. Cristo vi è rappresentato come il Veniente – e per la verità in evidente dipendenza dalle teofanie di *Ez* 1 e *Ap* 4,2-8⁷⁶. È rivestito di un indumento con striature d'oro, quale si riscontra in particolare sulle icone della trasfigurazione e della risurrezione come segno della sua gloria divina⁷⁷. Lo circonda un rombo rosso, «come quando bruciano carboni ardenti» (*Ez* 1,13). Il rombo rosso è disegnato dentro una ellisse blu (cfr. *Ez* 1,16) nuovamente attorniata da un quadrato rosso che con il primo quadrato rosso viene a formare una stella a otto punte. Quest'ultima rinvia all'ottavo giorno della creazione, ossia alla nuova creazione escatologica del cosmo⁷⁸. Negli angoli del quadrato esterno sono raffigurate le quattro 'figure' di *Ez* 1,5ss. e *Ap* 4,6ss. con su scritti i nomi dei quattro evangelisti. Il trono, invece, si erge debolmente abbozzato nel rosso della stella e nel blu dell'aura di luce. Appena delineate sono pure le potenze celesti, in cui si riconoscono i Cherubini e i Serafini, ed esse richiamano con la loro forma quadrata il tempo e con quella circolare l'eternità. Alludono in maniera particolarmente evidente alla visione di Ezechiele le ruote sotto il trono, i cui dorsi sono «costellati di occhi tutt'intorno alle quattro ruote» (*Ez* 1,18).

L'icona del Redentore fra le potenze angeliche è un'imma-

⁷⁶ Cfr. anche *Is* 6,1.

⁷⁷ L. USPENSKIJ, *Symbolik*, 82.

⁷⁸ *Ivi*, 78.

gine 'escatologica'. In maniera ancor più marcata di ogni altra icona cristica mostra Cristo come il Veniente⁷⁹. Nella sua collocazione liturgica, al centro della serie della *Déisis* dell'iconostasi, essa esprime quanto la Divina Liturgia, nella quale essa ha il suo posto, intende essere: teofania⁸⁰. Nella liturgia il fedele ortodosso sperimenta che Cristo giunge per l'annuncio escatologico (Piccolo ingresso della liturgia) e inoltre che egli viene «per essere immolato e offrirsi come cibo ai credenti»⁸¹ (Grande ingresso).

Una certa problematica relativa alla comprensione dell'icona sta nel fatto che essa – alla pari del resto dell'icona della Trinità di Andrej Rublev – può essere fondata sull'incarnazione solo a certe condizioni. Il volto di Cristo nell'icona del Redentore tra le potenze angeliche è certamente quello dell'Incarnato. I rimanenti lineamenti dell'icona provengono invece dall'Antico Testamento. Con l'incremento dei tratti veterotestamentari l'aspetto connesso all'incarnazione è stato progressivamente offuscato, diventando il motivo di partenza delle menzionate controversie riguardanti il D'jak Viskovatyi conclusesi nel 1553/54 con la vittoria delle icone 'simboliche', cioè delle icone non fondate sul principio storico-salvifico e incarnatorio⁸². Mentre il sinodo di Mosca del giugno 1988 ha canonizzato il metropolita Makarij, avversario di Ivan Michajlovič Viskovatyj, Leonid Uspenskij ha ampiamente condiviso

⁷⁹ Secondo l'arciprete Ambrosius Backhaus ogni icona di Cristo è icona dell'«avvento». L'icona di Cristo con la Madre di Dio rinvia alla prima venuta di Cristo, quella nella carne. L'icona del Pantocratore, invece, mostra Cristo come il Veniente.

⁸⁰ Si veda più sotto, pp. 294ss.

⁸¹ Canto per il Grande ingresso della Divina Liturgia del Sabato santo; cfr. il par. 8.2.

⁸² L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 210-220.

il punto di vista di Viskovatj, esposto con grande simpatia anche da G. Florovskij⁸³.

Se si sostiene – come i teologi dal VII al IX secolo, come di nuovo nel secolo XVI il moscovita D'jak Viskovatyi e, in quello nostro, soprattutto Leonid Uspenskij – il realismo incarnatorio, allora le icone simboliche e didattiche, aumentate in Russia a partire dal secolo XVI e già prima diffuse nella regione balcanica, appaiono problematiche. Ciò vale, per lo più, per la rappresentazione di Dio Padre e in certa misura anche per quella dello Spirito Santo come colomba. La decisione contro Viskovatj non costituì il termine per tali problematiche. Il grande concilio moscovita del 1666/67 vietò la raffigurazione di Dio Padre come un vecchio dai capelli bianchi⁸⁴. Solamente per la raffigurazione dell'*Apocalisse* giovannea fu consentito dipingere Dio Padre con i capelli bianchi⁸⁵. Con ciò si vuol dire che Dio Padre è invisibile. Non è per nulla un vecchio canuto. Un'immagine 'assoluta' di Dio Padre – diversamente da un'immagine 'assoluta' di Cristo – rimane impossibile. Se invece si rappresenta l'evento storico-salvifico, nel cui contesto Dio si mostrò come un vecchio dai capelli bianchi, allora tale raffigurazione è conciliabile con il principio storico-salvifico, ancorché non con il principio incarnatorio (connesso ma da distinguersi da esso)⁸⁶.

Il principio storico-salvifico, prossimo a quello incarnato-

⁸³ G. FLOROVSKIJ, *Vie*, 22-23.

⁸⁴ La raffigurazione poggia sulla visione di *Dn* 7,9, interpretata dapprima in senso cristologico.

⁸⁵ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 261.

⁸⁶ Si fa qui evidente che i principi storico-salvifico e incarnatorio coincidono solo in parte, se s'intende con 'storico-salvifico' una rappresentazione di un fatto narrato nella sacra Scrittura. 'Incarnatoria' è la motivazione dell'icona con l'incarnazione. Entrambi i principi non consentono un'immagine 'assoluta' di Dio Padre.

rio, appare anche nella presa di posizione nei confronti della raffigurazione dello Spirito Santo. Il grande sinodo di Mosca del 1666/67 proibì la rappresentazione della Trinità con lo Spirito Santo sotto forma di colomba⁸⁷. In tale forma lo Spirito Santo apparve nel battesimo di Cristo al Giordano. Nel caso dell'icona del battesimo di Cristo, perciò, lo Spirito Santo può essere raffigurato in questi termini. Il realismo storico-salvifico dell'icona vieta invece di farne una possibilità generale⁸⁸. Nell'icona di Pentecoste, pertanto, lo Spirito non è raffigurato come colomba, ma come «lingue come di fuoco», benché in questo punto la tradizione non sia così univoca come ritiene Uspenskij. Il *Salterio di Chludov*, ad esempio, che risale alla fase terminale della controversia sulle immagini, non contiene nessuna raffigurazione della Trinità con lo Spirito come colomba, ma tuttavia la colomba dello Spirito compare nella raffigurazione della Pentecoste e, quindi, in un contesto diverso da quello della rappresentazione del battesimo di Gesù⁸⁹.

Le deliberazioni del grande sinodo moscovita non si sono potute imporre: persino nella Chiesa Ortodossa Russa la raffigurazione di Dio Padre come vegliardo ricorre non meno frequentemente che tra i Vecchi Credenti, i quali dal sinodo erano stati definitivamente esclusi. Uspenskij invece ha visto nella gran quantità di immagini di Dio Padre uno sviluppo estraneo alla peculiare tradizione ortodossa⁹⁰ e ha fatto passare la non-rappresentabilità del Padre come base della teologia dell'icona. Sergij Bulgakov, al contrario, chiede se la raffigurazione di Dio Padre soltanto non sia già giustificata dalla consue-

⁸⁷ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 259-261.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, 269.

⁸⁹ M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjiry*, 66v.

⁹⁰ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 219-221. 259-292.

tudine che sfida tutte le decisioni contrarie⁹¹. Certamente un simile sanzionamento del dato di fatto non proviene dal principio tradizionale ortodosso, che peraltro Bulgakov ribadisce di essere in grado di mostrare come critico⁹². La sua propria risposta positiva alla questione della raffigurabilità di Dio Padre proviene alla fine anche da riflessioni sistematiche. Per Bulgakov il divieto dell'immagine – diversamente che per la teologia bizantina dei secoli VIII e IX – è fondato non nella trascendenza di Dio bensì nella colpa originaria⁹³. Infatti, se l'uomo venne creato a immagine di Dio, ciò significa che Dio dispone in tal modo di qualcosa come la corporeità già prima dell'incarnazione, suscettibile di raffigurazione. Dio ha impresso nella creazione l'immagine della sua increata sapienza eterna e questa immagine – se non contraffatta dal peccato di origine – è raffigurabile⁹⁴. Solamente perché la sapienza di Dio già prima dell'incarnazione è in qualche modo corporea, Dio può apparire anche in forma umana già prima dell'incarnazione⁹⁵. Nel corpo, dunque, è presente a partire dalla creazione un principio spirituale e il corpo è strumento dello Spirito⁹⁶.

Soggiace a queste affermazioni in Sergij Bulgakov il principio sofriologico. Dio, anche per lui, è il Trascendente assoluto, ma nella *Sophía* sono già plasmate la creazione e la corporeità. Di fatto, secondo la prospettiva di Bulgakov, Cristo porta la possibilità della raffigurabilità di Dio, che il divieto delle immagini aveva proibito. Ma non perché senza l'incarnazione

⁹¹ S. BULGAKOV, *Ikona*, 137-138.

⁹² Cfr. sopra, pp. 42ss.; e più oltre, pp. 304ss. e 344.

⁹³ S. BULGAKOV, *Ikona*, 89-90.

⁹⁴ *Ivi*, 82-83.

⁹⁵ *Ivi*, 84: riferimento a *Dn* 7 ed *Esd* 1.

⁹⁶ S. BULGAKOV, *Ikona*, 87.

Dio non sarebbe 'comprensibile', bensì poiché nell'incarnazione viene ripristinata l'immagine di Dio che era stata deformata⁹⁷.

In questo senso pure in Bulgakov l'icona è fondata cristologicamente. Di fronte a questa fondazione univocamente cristologica della teologia dell'icona – nelle controversie dal VII al IX secolo e ancora presso teologi, quali Uspenskij e Bulgakov, che argomentano in maniera così diversa – sorprende innanzitutto che l'icona di Cristo non abbia nella prassi una posizione tanto preminente quanto nella teoria. Si riscontrano, per la verità, differenti tipi di icone cristiche, ma non si arriva a contarne almeno trecento, tanti quanti ne ha trovati e descritti circa l'icona della Madre di Dio I. Bucharev⁹⁸. Certamente la demarcazione fra icona di Cristo e icona della Madre di Dio è fluida. Talora «è addirittura difficile asserire se sia un'icona di Cristo – in essa infatti è presente anche la sua immagine – oppure una della Madre di Dio, quella a cui l'icona è direttamente consacrata»⁹⁹.

In realtà la Chiesa ortodossa conosce solamente pochissimi tipi di icona della Madre di Dio in cui ella non tenga il Cristo bambino sul suo seno o fra le sue braccia, non sorregga Cristo davanti al (= nel) suo corpo oppure, come nell'icona della *Déisis*, non si rivolga a lui in preghiera. Questi pochi tipi di icone, poi, sono sorti nel complesso abbastanza tardi e verosimilmente sotto l'influsso occidentale. Anche in un tipo di immagine tanto celebrativa della Madre di Dio come l'icona del rovetto ardente¹⁰⁰ in fondo viene magnificato il mistero dell'incarnazione, a prescindere da tratti spiegabili solamente in

⁹⁷ *Ivi*, 91.

⁹⁸ I. BUCHAREV, *Čudotvornyja ikony Presvujatoj Bogorodicy*.

⁹⁹ Cfr. S. BULGAKOV, *Ikona*, 151.

¹⁰⁰ Si veda la figura 6.

senso cristologico quali la raffigurazione di Cristo come vescovo, spesso rinvenibile in questa icona¹⁰¹. La relazione – come ha mostrato Uspenskij presentando con giustezza la posizione ortodossa – è persino ancora più stretta. Egli ha «preso da sua Madre la possibilità di rappresentare il Dio-Uomo secondo la sua carne»¹⁰². Non altrimenti il *kondakion* per la festa dell'Ortodossia, in cui si celebra il ripristino della venerazione delle immagini dopo la conclusione dell'iconoclasmo, si rivolge alla Madre di Dio:

Il Verbo del Padre che non ha limiti, si è circoscritto incarnandosi da te, Madre di Dio; ha riportato al primitivo stato la nostra immagine deturpata dal peccato e l'ha elevata alla bellezza divina. Riconoscendo perciò la nostra salvezza, cerchiamo di realizzarla con l'azione e la parola¹⁰³.

L'icona della Madre di Dio non è soltanto immagine di Cristo, ma anche – così Sergij Bulgakov – immagine dello Spirito Santo. Ella è infatti già «in verità portatrice dello Spirito dopo l'annunciazione». La sua icona è «in modo misterioso un'icona della Terza ipostasi in figura umana»¹⁰⁴, poiché «è il vaso santissimo dello Spirito Santo»¹⁰⁵. Che «la sua figura umana» sia «trasparenza perfetta» dello Spirito Santo¹⁰⁶ l'affermerebbe, come Sergij Bulgakov, anche la maggior parte dei teologi ortodossi¹⁰⁷. Non tutti, però, aggiungerebbero che ciò vale in

¹⁰¹ Cfr. sotto, par. 8.4.

¹⁰² L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 103.

¹⁰³ *Triōdion*, 147; *Die Ostkirche betet*, 290.

¹⁰⁴ S. BULGAKOV, *Ikona*, 140.

¹⁰⁵ *Ivi*, 151.

¹⁰⁶ *Ivi*, 151.

¹⁰⁷ *Ivi*, 151.

modo particolare per la raffigurazione della Madre di Dio senza il Cristo bambino e non tutti designerebbero in modo così scoperto, alla pari di Bulgakov, l'icona della Madre di Dio come «icona dello Spirito Santo in figura umana»¹⁰⁸.

Quanto si è detto poco sopra della Madre di Dio in particolare e della sua icona vale per tutti i santi e le loro immagini, anche se in maniera differenziata. Essi sono irradiati dalla luce della trasfigurazione; in loro viene ripristinata la somiglianza con Dio; in essi si mostra e risplende l'immagine dello Spirito Santo e in loro e nella loro icona riconosciamo una immagine del regno venturo¹⁰⁹. In essi brillano la bellezza potenziale della creazione¹¹⁰ e la luce della trasfigurazione di Cristo¹¹¹, accessibile a tutti gli esseri umani, secondo Leonid Uspenskij, come attestano il dialogo di san Serafim di Sarov con Motovilov¹¹² e le esperienze di Simeone il Nuovo Teologo¹¹³. L'icona mostra quanto l'inno e il *Salterio* cantano: «Dio è meraviglioso fra i suoi santi»¹¹⁴. In tal senso la teologia dell'icona funge da legame connettivo tra cristologia e pneumatologia.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDROW, A., *Die Theologie des Bildes im Schaffen Andrej Rubljows*, in *SOrth* 8 (1983) 31-41.

¹⁰⁸ *Ivi*, 151.

¹⁰⁹ *Ivi*, 184.

¹¹⁰ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 110.

¹¹¹ *Ivi*, 110.

¹¹² Cfr. K.CH. FELMY, *Von Alexander I.*, n. 160, 489-492.

¹¹³ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 110.

¹¹⁴ *Sal* 67(68),36.

- ARIDA, ROBERT M., *Second Nicaea. The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon*, in GOTR 32 (1987) 417-424.
- BOLOTOV, VASILIJ, *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi*, IV: *Istorija cerkvi v period uselenskich soborov*; III: *Istorija bogoslovskoj mysli. Posmertnoe izdanie pod redakcij prof. A. Brilliantova* [Lezioni di storia della Chiesa, IV: *Storia della Chiesa nell'epoca dei concili ecumenici*; III: *Storia del pensiero teologico. Edizione postuma redatta a cura del prof. A. Brilliantov*], Pietrogrado 1918 (rist.: Teddington 1970).
- BUCHAREV, I., *Čudotvornyja ikony Presvjatoj Bogorodicy (Istorija ich izobraženija)* [Le icone taumaturgiche della santissima Genitrice di Dio (storia della loro raffigurazione)], Mosca 1901.
- BULGAKOV, SERGIJ, *Ikona i ikonopočitanie. Dogmatičeskij očerk* [Icona e venerazione dell'icona. Abbozzo dogmatico], Paris 1931 [L'icône et la vénération de l'icône, Paris 1931].
- CAVARNOS, CONSTANTINE, *Knowing God through Icons and Hymnody*, in GOTR 23 (1978) 282-298.
- CHASE, CHRISTOPHER L., *A Note on the Theological Origin of the Iconography of the Dead Christ*, in GOTR 24 (1979) 58-64.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Von Alexander I. bis zum Amtsantritt Pobedonoscevs (1801-1880)*, in P. HAUPTMANN – G. STRICKER (edd.), *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988, 459-557.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977 (1993⁴) = Piccola Biblioteca 44.
- *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Einführung von Ulrich Werner*, Stuttgart 1988.
- HADDAD, ROBERT M., *Iconoclasts and Mu'tazila. The Politics of Anthropomorphism*, in GOTR 27 (1982) 83-148.
- IWANOW, NIKOLAI, *Der Kelch des Gottessohnes. Eine Meditation über die Dreifaltigkeitsikone Andrej Rubljows*, in SOrth 10 (1983) 40-48 e 11 (1983) 45-47.
- IWANOW, WLADIMIR, *Im Widerstreit mit den Kunstrichtungen seiner Zeit. Simeon Polozki und die russische Ikonenmalerei in der zweiten Hälfte des 17. Jh.*, in SOrth 11 (1987) 25-34.
- *Sanftmut, belohnt mit der Kraft der Ikone. Die Ikonographie der er-*

- sten russischen Heiligen im 10. bis 13. Jh.*, in *SOrth* 8 (1988) 38-42.
- *Die Theologie der Ikone und die orthodoxe Spiritualität*, in *SOrth* 10 (1987) 41-45.
- LOSSKY, NICHOLAS V., *The Significance of Second Nicea*, in *GOTR* 4 (1987) 335-358.
- MOKROSCH, REINHARD – WALZ, HERBERT, *Mittelalter*, Neukirchen 1980 = H.A. OBERMAN – A.M. RITTER – H.-W. KRUMWIEDE, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen II*.
- [NEDUNGATT, G. – FEATHERSTONE, M. (edd.), *The Council in Trullo Revisited*, P.I.O., Roma 1995 = *Kanonika* 6].
- OZOLINE, NICOLAS, *La doctrine boulgakovienne de la «descriptibilité» de Dieu à la lumière de la théologie orthodoxe de l'icône*, in *Messenger Orthodoxe* 98 (1985) 111-112.
- [OZOLIN, NICHOLAS], *The Theology of the Icon*, in *SVTQ* 4 (1987) 297-308.
- ŠČEPKINA, MARFA VJAČESLAVOVNA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* [*Le miniature del Salterio di Chludov. Un codice greco miniato del secolo IX*], Mosca 1977.
- [SCHÖNBORN, CH., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Paoline, Cinisello B. 1988].
- SOKOLOVA, MARIJA NIKOLAEVNA, *Kartina i Ikona* [*Immagine e icona*], in *ZMP* 7 (1981) 73-78.
- SÖRRIES, RAINER, *Kannte die antik-heidnische Kunst biblische Themen? – Neue Überlegungen zum Ursprung christlicher Kunst*, Lezione per l'abilitazione non pubblicata, Erlangen 1987.
- TRUBECKOJ, EVGENIJ, *Tri očerka o russkoj ikone* [*Tre schizzi sull'icona russa*], Paris 1965.
- USPENSKIJ, LEONID, *The Problem of the Iconostasis*, in *SVSQ* 1964, 186-218.
- *Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone*, in E. HAMMERSCHMIDT e altri, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart 1962 (= *SyR* 10), 53-90.
- *La teologia dell'icona* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).
- *Grundzüge russischer Ikonenmalerei*, in *SOrth* 1 (1984) 37-44.

USPENSKY, LEONID – LOSSKY, WLADIMIR, *Der Sinn der Ikonen*, Bern - Olten 1952.

VASSILIEFF, A., *André Roublev et Grégoire Palamas*, in *Messenger Orthodoxe* 68-69 (1974-1975), 20-42.

VZDORNOV, GEROL'D IVANOVIČ, *Istorija otkrytija i izučenija ruskoj srednevekovoj živopisi XIX vek* [*Storia della scoperta e dell'indagine della pittura medievale russa. Secolo XIX*], Mosca 1986.

4.3 MARIOLOGIA COME THEOTOKOLOGIA¹¹⁵

«Più venerabile dei Cherubini
e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini»*

«Un cristianesimo con Cristo solo, senza la Madre di Dio, è in realtà una religione diversa dall'Ortodossia e il Protestantismo si separa dalla Chiesa, più che per i suoi errori particolari e le sue arbitrarie roture, prima di tutto e in modo più radicale per la sua insensibilità nei confronti della Madre di Dio». Con tali parole, nel 1927, l'arciprete Sergij Bulgakov esprimeva la propria meraviglia per la mancanza di venerazione della Madre di Dio nel Protestantismo¹¹⁶. In quello stesso anno stupiva la conferenza di *Faith and Order* a Losanna con la dichiarazione che ad ogni passo di avvicinamento alla Chiesa separata si deve far precedere la comune venerazione della Madre di Dio¹¹⁷.

¹¹⁵ Alcune parti di questo capitolo sono già state pubblicate in R. RIESS (ed.), *Wen der Dornbusch brennt. Beiträge zum Pfarrerberuf, zur Praxis des geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter Voll*, München 1989, 232-242.

* Cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 67.

¹¹⁶ S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, 82.

¹¹⁷ H. SASSE (ed.), *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*.

Il rapporto con la Chiesa cattolico-romana e la sua mariologia è più complesso della precisa posizione nei confronti del Protestantismo su tale questione, ma nell'insieme, tuttavia, è ancora di disapprovazione e riflette una rilevante stranezza nel contesto di tutti gli aspetti comuni nella venerazione della Madre di Dio. È quanto si può osservare, a titolo di esempio, nel capitolo *Venerazione di Maria nella cristianità orientale* redatto da Heinrich Petri e contenuto nel *Manuale di mariologia* edito da Wolfgang Beinert e Heinrich Petri e pubblicato nel 1984¹¹⁸.

Petri sottolinea il consistente riferimento scritturistico nelle affermazioni dei testi liturgici orientali su Maria; vi riscontra tuttavia un aspetto problematico, poiché tale riferimento pone la questione «della corretta interpretazione dei testi biblici» e quindi del metodo esegetico, ossia dell'ammissibilità dell'interpretazione tipologica della Scrittura. La lode ortodossa di Maria conterrebbe «altresì metafore spinte, immagini ardite ed 'esagerazioni'». Mentre il Protestantismo con riferimento a Maria manifesterebbe tendenze 'nestoriane', proprio nelle affermazioni su Maria «il monofisismo» sarebbe «una seria tentazione per l'Oriente». Viceversa «sorprende quanto la teologia ortodossa abbia trascurato le sue proprie fonti e si sia aperta al pensiero protestante, non appena si vada a trattare di Maria»¹¹⁹.

Heinrich Petri individua una conferma di questo dato soprattutto nell'atteggiamento della teologia ortodossa verso i nuovi dogmi mariani cattolico-romani del 1854 e del 1950. Ne consegue «una curiosa fattispecie: nei testi orientali, ad e-

Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 3.-21. August 1927. Im Auftrag des Fortsetzungsausschusses, Berlin 1929, 269.

¹¹⁸ H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, 319-330.

¹¹⁹ *Ivi*, 326 con rinvio a R. LAURENTIN, *Die marianische Frage*.

sempio, la convinzione del concepimento immacolato di Maria e con chiarezza ancora maggiore la sua assunzione corporea in cielo sono assolutamente attestati, ma la dogmatizzazione di entrambe queste dottrine incontra in genere critiche e rifiuto tra gli Ortodossi». Anzi paradossalmente i teologi ortodossi non sarebbero «nient'affatto persuasi della sintonia» dogmatica esistente – così Petri – con le affermazioni dell'innodia ortodossa. «Essi si sentirebbero degli estranei nella mariologia cattolica ed esprimerebbero in modo molto nitido la loro opposizione»¹²⁰.

La sintonia dei testi innici con le affermazioni dei dogmi mariani cattolico-romani è però già più discutibile di quanto possa sembrare a Heinrich Petri. Ciò vale, soprattutto, per il dogma della Concezione immacolata di Maria. La Madre di Dio è sì cantata come «priva di macchia» con innumerevole frequenza, ma gli inni non sono interessati al quando e al come la Madre di Dio abbia ricevuto la grazia di essere priva di peccato. Petri stesso rimanda al fatto che epiteti analoghi circa il concepimento della Madre di Dio sono impiegati pure per il concepimento del Battista, dove non si debbono affatto intendere nel senso del dogma del 1854. In modo un po' diverso stanno le cose per le affermazioni relative a una «assunzione corporea di Maria in cielo». I testi poetici liturgici per la festa, il 15 di agosto, della *Dormizione della Madre di Dio* ospitano di fatto asserzioni ininterpretabili alla luce di «un'assunzione corporea di Maria in cielo»¹²¹. Così, ad esempio, nella Sesta ode del Canone per la festa della *Dormizione della Ma-*

¹²⁰ H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, 327. Sono invece persuasi di un'èstesa sintonia gli editori del volume molto utile: *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*.

¹²¹ Cfr. F. v. LILIENFELD, *Maria im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche*, 39.

dre di Dio si dice che il corpo della Madre di Dio nella tomba è rimasto incorrotto proprio come la sua verginità rimase intatta al momento del parto¹²². L'incorruttibilità del corpo nella morte, tuttavia, è un segno della grazia di Dio anche per i santi asceti e non soltanto per la Madre del Signore. Del resto rimane pure incerto sino a che punto l'iperbole dell'inno possa essere posta sulla bilancia di precisione della dogmatica. Un altro tropario della Sesta ode di questo Canone, infine, chiede pure come il corpo che ha prodotto la vita abbia potuto essere «partecipe dell'esperienza della morte»¹²³, là dove il dogma cattolico-romano stesso non pone in dubbio la morte di Maria¹²⁴.

Nel complesso il tema dell'assunzione corporea non è dominante nei testi liturgici per la festa della Madre di Dio celebrata il 15 agosto. Determinante è piuttosto il fatto che la Madre di Dio «presenta al suo Creatore la propria anima priva di macchia»¹²⁵ che «ha posta nelle mani del Figlio»¹²⁶. Viene ripetuta senza tregua l'affermazione dell'*apolytíkion* secondo cui «la Madre della vita è passata alla vita»¹²⁷ senza riflettere se tale passaggio abbia coinvolto corpo e anima della Madre del Signore oppure la sua anima soltanto. Significativo è che la festa, nonostante tutte le allusioni ad un'assunzione corporea al cielo, si chiami «Dormizione della nostra santissima signora, la Madre di Dio», non «Assunzione al cielo di Maria»

¹²² *Mēnaion tu Augustu*, 152.

¹²³ *Ivi*, 152.

¹²⁴ Così, di fatto, EPIFANIO DI SALAMINA, *Contro gli Antidicomarianiti* XI: PG 42, 716.

¹²⁵ *Stichirón* di Giovanni per la *Litija* della liturgia vespertina del 15 agosto, Secondo tono: *Mēnaion tu Augustu*, 147.

¹²⁶ *Stichirón* di Germano per la *Litija* della liturgia vespertina del 15 agosto, Terzo tono: *Mēnaion tu Augustu*, 147.

¹²⁷ *Mēnaion tu Augustu*, 148.

e che l'icona della festività, sebbene talvolta mostri anche l'assunzione al cielo della Madre di Dio in una scena secondaria, rappresenti al centro e spesso anche esclusivamente la dormizione con Cristo, che presso la bara di lei ne prende in consegna l'anima.

Malgrado una ricchezza innica a dir poco schiacciante nella lode della Madre di Dio e malgrado un'occasionale sintonia persino nelle affermazioni che, nella Chiesa cattolico-romana, hanno ricevuto la dignità di dogma, «gli ortodossi si sentono a disagio nella mariologia cattolica»¹²⁸, secondo le parole di Heinrich Petri, ancorché quest'ultima rimanga loro più vicina del rifiuto protestante della venerazione di Maria. Anzi, a rigor di termini non esiste affatto alcuna mariologia ortodossa¹²⁹ e il vero dissenso ruota intorno a questo punto. L'innodia ortodossa è incline ad affermazioni celebrative su e nei confronti di Maria capaci persino di irritare un teologo cattolico-romano. Non invano Petri – seppure virgolettando – parla di «esagerazioni», di «metafore spinte» e di «immagini ardite»¹³⁰. Ma la 'mariologia' ortodossa, i testi innici ortodossi concernenti la Madre di Dio e le icone ortodosse della Madre di Dio mostrano e celebrano quasi sempre Maria nella sua relazione a Cristo, la venerano innanzitutto come 'Genitrice di Dio', come *Theotókos*. In fondo la mariologia ortodossa è sempre *theotokologia*¹³¹, un aspetto particolare della cristologia, una cristologia con accentuazioni particolari, ma senza un peso proprio¹³².

¹²⁸ H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, 327.

¹²⁹ V.D. SARYČEV, *O počitanii Božiej Materi*.

¹³⁰ H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, 326.

¹³¹ Debbo questo termine insolito, ma di grande pertinenza, al dr. Peter Plank, Würzburg.

¹³² Cfr. G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*.

Coerentemente le dogmatiche scolastiche e i catechismi rinunciano a un capitolo 'mariologico', cui una dogmatica cattolico-romana a partire dal 1854 in linea di principio non può rinunciare. Nella *Dogmatica* di Christos Androutsos non si trova affatto una sezione continua concernente Maria, la Madre di Dio, e neppure la *Teologia dogmatica ortodossa* del metropolita Makarij ospita un capitolo 'mariologico', ma presenta sintomaticamente tre paragrafi della cristologia che già nel titolo richiamano la Madre del Signore: § 134. *Il Signore Gesù ha una natura umana ed è il Figlio della Vergine Maria*; § 135. *Il Signore Gesù è generato in modo soprannaturale secondo l'umanità e la sua Madre santissima è sempre Vergine*; § 140. [*Le conseguenze dell'unione ipostatica delle due nature in Gesù Cristo*] b) *In rapporto alla santissima Vergine la Madre di Gesù, il Signore. È strano, esclusivo e inconsueto che il titolo 'Vergine' ricorra qui con frequenza maggiore del titolo 'Genitrice di Dio', che è propriamente l'epiteto mariologico più importante nella teologia ortodossa. Diversi sono gli argomenti mariologici nella Teologia dogmatica ortodossa di Dumitru Stăniloae, nella quale una sezione della cristologia reca il seguente titolo: La beata Maria, Genitrice di Dio¹³³. Vi si sviluppa pure il dogma della Theotókos, centrale per l'Ortodosia, formulato nell'ambito della controversia nestoriana, che trova spazio anche nella Teologia dogmatica ortodossa dell'arciprete Nikolaj Malinovskij. Questa dogmatica si caratterizza inoltre per una polemica con il dogma del 1854, oltre che con il theologúmenon dell'assunzione corporea di Maria al cielo e con il culto al cuore di Maria¹³⁴.*

Sorprendentemente la più originale e nel contempo la più

¹³³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* II, 76ss.

¹³⁴ N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* III, 160-191.

recente teologia orientata all'esperienza ecclesiale ortodossa è connotata da una cautela mariologica identica a quella caratterizzante la teologia ortodossa di scuola. Soltanto la provocazione da parte della mariologia cattolico-romana sollecita occasionalmente i teologi ortodossi a prese di posizione (in gran parte tendenti al rifiuto). Unicamente la speculazione filosofico-religiosa si apre qui e là ad uno sviluppo più ampio di temi mariologici autonomi. La sintonia altrimenti inconsueta tra la teologia accademica e il pensiero teologico orientato all'esperienza pare consigliare, in questo nostro capitolo di introduzione alla teologia ortodossa contemporanea che presenta la riflessione dell'esperienza mariologica, la scelta di un altro percorso, diversamente che in altri capitoli della dottrina ortodossa. Tanto la cautela mariologica quanto la forte impronta della teologia pregata da parte di un'ardente venerazione rivolta alla Madre del Signore sono fondate sulla ripercussione che la venerazione della Genitrice di Dio ha trovato nell'innodia disponibile quotidianamente all'orante ortodosso, poiché in essa si elabora con variazioni senza numero una theotokologia. Ed è in primo luogo a questa base dell'esperienza liturgica della preghiera alla Madre di Dio che è necessario prestare attenzione.

I tratti di questa innodia sono fittamente compendati nell'icona russa, relativamente recente, del 'rovetto ardente'¹³⁵. Appunto a motivo del suo elevato livello di riflessione, ancora

¹³⁵ Quest'icona corrisponde, a mio giudizio, meglio di altri tipi più antichi di icone al contenuto complessivo dell'innodia theotokologica. L'icona del rovetto attesta che i primi lineamenti della riflessione teologica ortodossa poterono trovare ancora molto più tardi un'espressione iconografica adeguata, anche se, tutto considerato, la supposizione di un'immunità della teologia ortodossa riscontrabile persino in autori ortodossi, ma soprattutto in Occidente, non regge ad una verifica critica.

estraneo alle icone più antiche, e dei suoi 'eccessi' che accostano in stretta prossimità la venerazione della Madre di Dio a quella di Cristo, tale icona consente di cogliere con buona precisione la peculiarità della venerazione ortodossa della Madre di Dio.

In questa peculiarità rientra la reiterata tematizzazione nell'icona – lo stesso accade per le composizioni poetiche liturgiche – della cristologia, per lo più senza una connessione immediatamente percepibile con la venerazione della Madre di Dio. In molte icone del rovetto si vede Cristo non soltanto come Emmanuele che siede in grembo alla Madre di Dio con il rotolo del profeta nella mano, ma pure come sommo sacerdote in abiti episcopali e nel contempo come re: sono i tratti germinali di una dottrina del triplice ministero senza esplicito riferimento alla Madre di Dio.

Nella maggior parte delle icone del rovetto negli angoli vengono rappresentate quattro scene. 'Lette' in senso orario, a partire da destra in alto, sono normalmente riprodotte: la visione del germoglio che spunta dalla radice di Iesse (*Is* 11,1), il sogno di Giacobbe a Betel con la scala di Giacobbe (*Gen* 28,10-22), la visione della porta chiusa secondo *Ez* 44,1-3 e Mosè al cospetto del rovetto ardente (*Es* 3), per lo più con la 'Madre di Dio del segno' tra il fumo del rovetto¹³⁶. L'esegesi moderna, orientata alla comprensione letterale dei testi veterotestamentari, non può senz'altro condividere l'interpretazione scritturistica tipologica qui praticata, benché essa venisse già seguita nel Nuovo Testamento stesso (cfr., a titolo di esempio, *1 Cor* 10,1-4) e si radicasse nella persuasio-

¹³⁶ 'Madre di Dio del segno' è un tipo di icona della Madre di Dio con il Cristo bambino in un clipeo davanti (nel linguaggio delle icone questo significa: in) alla Madre di Dio. La denominazione di quest'icona è mutuata da *Is* 7,14.

ne che Cristo soltanto ha aperto l'accesso alla comprensione della Scrittura (cfr. *Lc* 24,27.32.45). Solo in Cristo, non già nell'autocomprensione dei profeti, si manifesta il senso proprio della Scrittura. Questi lineamenti dell'esegesi tipologica sollecitano Heinrich Petri a designare come problematica la 'base scritturistica' della venerazione ortodossa nei confronti di Maria.

Nell'icona del rovetto vengono conferiti alla Madre di Dio taluni attributi che rievocano testi dell'Antico Testamento, i quali nella Chiesa ortodossa – fedele all'esegesi patristica – sono intesi come tipi della Madre di Dio. Questi ultimi si riscontrano con particolare frequenza già presso il poeta siriano Balai (secolo V), che enumera come tipi prefigurativi della Madre di Dio il rovetto, la nube (*Es* 3,2; 13,21), la scala di Giacobbe, l'arca dell'alleanza e la porta chiusa di *Ex* 44¹³⁷. Quasi sempre la Madre di Dio tiene nella mano una scala (cfr. *Gen* 28) e in molte icone del rovetto davanti al suo seno si scorge anche il monte dal quale si stacca, senza intervento di mano umana, una pietra (cfr. *Dn* 2,34-35). Talvolta sul monte è collocato un edificio, che con probabilità rievoca il tempio o la dimora di Dio.

L'icona del rovetto assume dunque una serie di motivi e immagini veterotestamentari che – come attesta l'esempio di Balai – nell'esegesi patristica e, soprattutto, nei testi poetici liturgici sono riferiti alla Madre di Dio. Così, ad esempio, nell'*irmós* della Nona ode dell'*óρθρος* del lunedì, nel Terzo tono si dice:

Mosè ti vide nel rovetto sul monte Sinai, tu che, senza bruciare, hai ricevuto nel tuo seno il fuoco della divinità. Daniele invece vi-

¹³⁷ *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, 40 (cfr. *Bibliografia generale*).

de te, monte non lavorato da mano d'uomo; Isaia ti chiamò gergoglio in fiore della radice di Davide¹³⁸.

Già Efrem Siro alludeva in maniera particolarmente espressiva al mistero del rovetto. Nel suo importante sermone per la Festa della trasfigurazione afferma: «Dio Verbo dimorò nel seno della Vergine stessa e il fuoco della sua divinità non consumò, tuttavia, le membra del corpo della Vergine, ma le custodì intonse per il tempo dei nove mesi. Dimorò nel seno della Vergine e non si sentì disgustato per il cattivo odore della natura. Uscì da lei quale Verbo incarnato per redimerci»¹³⁹.

Se si aggiunge, come esempio ulteriore, la Terza ode del Canone domenicale nel Primo tono per la Madre di Dio, si riscontra nuovamente l'immagine della «porta chiusa» di Ez 44¹⁴⁰. Particolarmente ricco di immagini bibliche è, fra l'altro, il primo *stichirón* al versetto «Signore, a te ho gridato» per la festa dell'Annunciazione di Maria che, a titolo conclusivo, merita di essere citato:

Rivelandoti, o fanciulla, il disegno eterno, Gabriele stava ritto davanti a te, ti ha baciato e ha detto: Rallegrati¹⁴¹, o terra non seminata; rallegrati, rovetto che arde e non si consuma; rallegrati, insondabile profondità; rallegrati, ponte che conduce al cielo e alta scala vista da Giacobbe; rallegrati, vaso della manna; rallegrati, rottura della maledizione; rallegrati, vocazione di Adamo. Il Signore è con te¹⁴².

¹³⁸ *Paraklētikē*, 137; A. V. MALTZEW I, 386 (cfr. *Testi liturgici nella Bibliografia generale*).

¹³⁹ EFREM SIRO I, 185 (cfr. *Padri della Chiesa antica e bizantini nella Bibliografia generale*).

¹⁴⁰ *Paraklētikē*, 10; A. V. MALTZEW I, 60.

¹⁴¹ Χαίρε: formula greca di saluto.

¹⁴² *Mēnaion tu Martiu*, 200. Ci limitiamo a scegliere, qui e in seguito, un solo esempio delle icone documentabili per lo più in modo multiforme.

Tutti i motivi addotti sin qui, rinvenibili nell'esegesi patristica e nell'innodia ortodossa, intendono rappresentare in immagini l'*unico* motivo, cioè che Maria, la Madre del Signore, è la Genitrice di Dio (θεοτόκος). E ciò è enunciato in modo molteplice:

La Genitrice di Dio è vergine prima, durante e dopo la nascita. Cristo non è generato «da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio» (Gv 1,13). Il roseto funge da simbolo del fatto che «il fuoco della divinità» non ha consumato Maria e altresì del fatto che la Madre ha generato come vergine ed è rimasta vergine¹⁴³. Vi appartengono anche i 'tipi' della «terra non seminata» e del monte da cui si stacca una pietra senza intervento di mano umana. Vi appartiene, in particolare, anche l'immagine della porta chiusa, attraverso la quale soltanto il Signore può passare¹⁴⁴. Per il fatto che Dio è entrato in lei, il suo seno è 'santo', cioè accessibile a Dio solamente¹⁴⁵. L'interesse della teologia ortodossa, perciò, concerne la perenne verginità di Maria, e non dipende – o comunque non in primo luogo – da concezioni relative all'esemplarità etica.

Cristo riceve la sua carne, la sua umanità da Maria. Lo cantano i testi poetici liturgici, allorché vi si afferma che Cristo proviene da lei come il fiore dal ramo (Is 11) ovvero come il «frutto della vita» dalla vite¹⁴⁶. Poiché Cristo è dalla carne *di lei* e non è passato attraverso di lei come lungo un canale (co-

¹⁴³ *Theotokion* del Vespro del sabato, Secondo tono, *Paraklētikē*, 65; A. v. MALTZEW I, 386.

¹⁴⁴ Canone del mattutino della domenica, Terzo tono, *Irmós* della Nona ode: *Paraklētikē*, 152; A. v. MALTZEW I, 714.

¹⁴⁵ Ambrogio nel suo commento a *Luca* reputa che Giuseppe, in quanto giusto, non avrebbe potuto violare il tempio dello Spirito Santo, la Madre del Signore, il grembo del mistero dell'incarnazione: *Esposizione del vangelo secondo Luca* II, 6: PL 14, 1635.

¹⁴⁶ *Theotokion* della Terza ode: *Hōrologion*, 104.

sì ribadisce Gregorio di Nazianzo, 'il Teologo')¹⁴⁷, ella, così come il suo rapporto con Cristo quale vera Madre, è «la definitiva garanzia contro ogni astratto docetismo. Ella è una garanzia di evangelica concretezza»¹⁴⁸.

Giacché ha generato Dio, la Madre di Dio è un ponte fra cielo e terra, compimento e trascendimento dell'immagine veterotestamentaria della scala di Giacobbe (*Gen* 28). Vi discendono dal cielo non soltanto gli angeli, bensì Dio stesso¹⁴⁹. Pure la proprietà della scala è riferita dunque all'incarnazione né può essere intesa in senso morale e non ha nulla a che vedere con la scala dai trenta pioli di Giovanni Climaco¹⁵⁰.

I tipi veterotestamentari contenenti ciò che è santo vengono soprattutto intesi come prefigurazione della Genitrice di Dio: il vaso della manna, il «venerando vaso del Signore»¹⁵¹, la «nube luminosa»¹⁵², il trono di Dio¹⁵³, il suo tempio¹⁵⁴ e la tenda santa¹⁵⁵. Ella è l'arca dell'alleanza e la stanza vivente di

¹⁴⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettera* 101: PG 36,181; cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* III, 12: PG 94, 1028 C.

¹⁴⁸ G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*, 179.

¹⁴⁹ Cfr., ad esempio, la Settima ode, Canone della Genitrice di Dio, domenica, Primo tono: *Paraklētikē*, 13; A. V. MALTZEW I, 77 (la cui traduzione non è troppo corretta).

¹⁵⁰ Come, invece, presume I. BENTCHEV, *Handbuch der Muttergottesikonen*, 67.

¹⁵¹ *Theotokion* per il Secondo *Kathisma*, Mattutino, domenica, Primo tono: *Paraklētikē*, 8; A. V. MALTZEW I, 44.

¹⁵² Canone del Mattutino del martedì, Primo tono, *Irmós* della Nona ode: *Paraklētikē*, 30; A. V. MALTZEW I, 178.

¹⁵³ Canone del Mattutino della domenica, Terzo tono, Nona ode: *Paraklētikē*, 130; A. V. MALTZEW I, 715.

¹⁵⁴ *Theotokion* della Nona ode, Mattutino della domenica, Terzo tono: *Paraklētikē*, 130; A. V. MALTZEW I, 715.

¹⁵⁵ Mattutino della domenica nel Terzo tono, Quinta ode: *Paraklētikē*, 128; A. V. MALTZEW I, 701.

Dio¹⁵⁶. In tal senso può essere denominata anche cielo¹⁵⁷ o «i cieli»¹⁵⁸, poiché contiene Dio nel suo seno, l'illimitato in lei si rende limitato, l'incircosccrivibile si fa circosccrivibile¹⁵⁹. Sempre si tratta dell'attuarsi in lei del mistero, *finitum capax infiniti*, «l'incomprensibile è compreso nel seno»¹⁶⁰.

Giacché per lei si tratta sempre di Dio in lei e quasi in ogni sua icona è rappresentata con il bambino Gesù, la linea di demarcazione tra inno a Cristo e lode della Genitrice di Dio diventa fluida. La cristologia ortodossa, la dottrina delle due nature, il miracolo dell'incarnazione sono celebrati più nei *theotokía* che nei testi poetici liturgici ordinati a Cristo. Nel *theotokíon* del Sesto tono cantato prima dell'inizio del Vespro del sabato si dicono queste espressioni:

Chi non dovrebbe celebrarti come beata, santissima Vergine? Chi non dovrebbe cantare il tuo parto privo di doglie? Il Figlio unigenito irradiato dal Padre fuori dal tempo, egli stesso uscì da te, o tutta pura, fattosi carne in modo ineffabile, egli è Dio per natura e si è fatto uomo secondo la natura per noi: non diviso in due persone, ma conosciuto in due nature inconfuse [...]¹⁶¹.

A motivo di questo stretto rapporto, di questa quasi-identità, l'esaltazione di Cristo può essere applicata alla Madre di

¹⁵⁶ Mattutino della domenica nell'Ottavo tono, Sesta ode: *Paraklētikē*, 414; A. V. MALTZEW II, 884.

¹⁵⁷ *Theotokíon* dell'Ora prima: *Hōrologion*, 91.

¹⁵⁸ In luogo di «è cosa degna» nell'*Irmós* cantato della Liturgia di Basilio: «Di te si rallegra». Cfr. *Liturgikon*, 497.

¹⁵⁹ *Kondákion* della Domenica dell'Ortodossia: *Triōdion*, 147; cfr. *Die Ostkirche betet* I, 290.

¹⁶⁰ *Theotokíon* degli *Apósticha* della liturgia vespertina della domenica nel Quinto tono: *Paraklētikē*, 249; A. V. MALTZEW II, 85.

¹⁶¹ *Paraklētikē*, 295; A. V. MALTZEW II, 315.

Dio. L'*incipit* «è veramente cosa buona e giusta [...]» del prefazio diventa l'*incipit* «è veramente cosa degna [...]» della più importante e suggestiva esaltazione della Genitrice di Dio:

È veramente cosa degna magnificare te, Genitrice di Dio, sempre beata, tutta immacolata e Madre del nostro Dio. Più venerabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini, tu che rimanendo intatta hai partorito Dio, il Verbo; veramente Genitrice di Dio, noi ti magnifichiamo¹⁶².

Nella seconda parte di questo canto si descrive anche l'immagine del roвето ardente, sempre ricorrente nella poesia liturgica, immagine biblica che ha improntato l'icona del roвето. Nell'inno *È veramente cosa degna* diventa evidente l'ampiezza delle possibilità interpretative. Rimanendo intatta, la Madre di Dio ha partorito Dio – rimanendo intatta, da un lato poiché la sua verginità con il parto rimase illesa, e dall'altro perché «il fuoco della divinità» non consumò il suo seno. Per il cristiano occidentale può trattarsi di due cose diverse, per l'ortodosso si tratta invece di una sola e identica realtà. La verità teologica – Maria ha partorito Dio senza compromettere la propria verginità¹⁶³ – non esiste senza il segno: «Come il roвето ardente non si consumava, così tu hai partorito essendo vergine, e vergine sei rimasta»¹⁶⁴. «Più venerabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini» è invece la Madre di Dio poiché Cherubini e Serafini sono sì prossimi a Dio, secondo l'angelologia di Dionigi Pseudo-Areopagita,

¹⁶² *Die Göttliche Liturgie*, 67.

¹⁶³ *Irmós* della Nona ode del Mattutino del lunedì nel Terzo tono: *Paraklētikē*, 137; A. v. MALTZEW I, 757.

¹⁶⁴ *Theotokion* del Vespro del sabato, Secondo tono: *Paraklētikē*, 66; A. v. MALTZEW I, 386.

ma Maria gli è più vicina: giacché «ha partorito Dio Verbo», è divenuta la sua dimora.

Anche l'interesse per la permanente verginità della Genitrice di Dio dopo la nascita di Cristo si spiega in Oriente – diversamente che nello scritto di Gerolamo contro Elvidio¹⁶⁵ – sotto il profilo theotokologico, non etico. La porta (Ez 44) attraverso la quale il Signore passa, è santa e riservata a Dio soltanto: il grembo materno della Genitrice di Dio è un tempio santo e non può essere profanato¹⁶⁶. I 'fratelli' di Gesù menzionati nei vangeli non costituiscono al riguardo nessun problema per la Chiesa ortodossa. La problematica esegeticamente irrisolta, se non si possa dire 'fratello' pure il fratellastro o il cugino, trova una risposta unanime per l'esegesi ortodossa grazie alla concorde tradizione interpretativa della Chiesa antica.

Per il cristiano ortodosso tale problematica non è fondamentalmente oggetto di discussione e, tuttavia, è assente nella Chiesa ortodossa qualsiasi tendenza a garantire con la formulazione di un dogma le decisioni assunte in proposito. Chiaramente la teologia ortodossa è sempre consapevole che qui non si tratta di un dato 'necessario alla salvezza', bensì di una convenienza nel discorrere sulla Madre del Signore. Si allinea, in tal modo, a san Basilio Magno, che ribadisce: «Soltanto fino al compimento del ministero in ordine all'opera salvifica la verginità si rese necessaria: quanto accadde in seguito, rimane privo di rilievo per il mistero [della redenzione] – e noi che, in quanto amici di Cristo, non vogliamo sentire che la Genitrice di Dio avrebbe un giorno cessato di essere vergine, riteniamo nondimeno sufficienti le testimonianze addotte»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ GEROLAMO, *Contro Elvidio*: PL 23, 183-206.

¹⁶⁶ Cfr. la segnalazione della citazione di Ambrogio nella nota 145.

¹⁶⁷ BASILIO, *Omelia sulla santa nascita di Cristo*: PG 31, 1468.

L'icona del rovetto ardente è, alla pari del canto liturgico *È veramente cosa degna*, un'attribuzione theotokologica alla Madre di elementi di una preghiera indirizzata a Dio, Madre ritenuta degna di contenere Dio nel proprio corpo; si tratta insomma di un trasferimento dei tratti di un'icona cristica ad un'icona della Genitrice di Dio. Esempio iconografico per i tratti essenziali di questa icona è l'icona cristica *Spas v silach*, il Redentore fra le potenze angeliche¹⁶⁸. In entrambi i casi si osserva la stella con otto punte, che rinvia all'ottavo giorno della creazione. La stella è simbolo di Cristo, che è, del resto, la «stella di Giacobbe» (*Nm 24,17*)¹⁶⁹. Ma nel contempo è la Madre di Dio, secondo l'inno *Akáthistos*, la «stella che riflette il sole»¹⁷⁰. Già per questo motivo la stella, che è il simbolo di Cristo, può diventare ugualmente il simbolo della Madre di Dio. Il catalogo della collezione di icone della galleria moscovita Tret'jakov cita uno studio, a me purtroppo inaccessibile, di A.N. Vinogradov, secondo cui il colore verde del rombo o della stella interna dell'icona del rovetto va inteso come colore del cespuglio, il colore rosso della stella esterna, invece, come colore del fuoco¹⁷¹. La stella o il rombo interni non sono affatto, tuttavia, sempre di colore verde. Sono altrettanto spesso azzurri e quest'ultimo sembra il colore originario, come nel caso dell'icona *Spas v silach*. Molto probabilmente il color azzurro si cambia in verde quando la vernice è sporcata da particelle di fuliggine e di incenso.

In ogni caso la stella interna non può riprodurre il cespuglio, diversamente quest'ultimo in molte icone del rovetto non sarebbe disseminato di stelle. Nell'icona del rovetto si ripete

¹⁶⁸ Cfr. sopra, par. 4.2, e figura 4.

¹⁶⁹ Cfr., a titolo di esempio, V.N. LAZAREV, *Moskovskaja škola*, figura 39.

¹⁷⁰ *Hōrologion*, 322; *Die Ostkirche betet II*, 218.

¹⁷¹ V.I. ANTONOVA – N.E. MNEVA, *Katalog II*, 207-208 (n. 623).

piuttosto un procedimento già noto a partire dalla rappresentazione dell'agnello: al tipo veterotestamentario dell'agnello succede nel Nuovo Testamento Cristo, il vero Agnello di Dio (can. 82 del *Quinisextum*). In tal modo, conforme all'interpretazione di Gregorio di Nissa, il rovetto ardente, che brucia senza consumarsi, prefigura la Madre di Dio¹⁷². *Ella* è il compimento della figura veterotestamentaria. A tale riguardo l'icona russa del rovetto ardente è più vicina ai principi originari dell'iconografia che non il più antico prototipo iconografico, collocato in alto a sinistra sull'icona del rovetto. La Madre di Dio non *compare* nel rovetto, bensì è lei il rovetto ardente e in lei è il fuoco (in lei è Dio).

L'icona del 'rovetto ardente' rimane così anche icona di una visione di Dio. Qui è evidente che l'altra importante immagine di una visione di Dio, l'icona *Spas v silach*, è assunta a paradigma iconografico: in entrambi i casi sono inserite nella stella sagome angeliche appena delineate; in ambedue i casi appaiono i colori azzurro e rosso (nell'icona del rovetto solamente nella consueta inversione che è riscontrabile per la Madre di Dio). È soprattutto importante la presenza, nell'icona del rovetto come in quella del tipo *Spas v silach* (dentro le punte della stella posteriore), dei quattro esseri viventi quali simboli degli evangelisti. Ciò corrisponde già anche alla visione di Dio del profeta Ezechiele.

Persino in questi tratti i quali, alla pari della ripresa di motivi centrali dell'icona cristica *Spas v silach* nell'icona della Madre di Dio, conducono la sua venerazione a un livello molto vicino alla venerazione di Cristo, la venerazione della Ma-

¹⁷² GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè* II, 21 (ed. it.: pp. 72-73); cfr. anche GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre* II, 20 (B. KOTTER, 119); III, 22 (B. KOTTER, 129).

dre di Dio rimane 'theotokologica' e quindi un aspetto speciale della cristologia. Recedono invece nell'innodia ortodossa altri elementi, addirittura quelli per i quali sarebbe possibile riscontrare delle attestazioni se non già forse nella sacra Scrittura¹⁷³ almeno nella più antica esegesi patristica, elementi che potrebbero tuttavia isolare in maniera decisa la mariologia dalla cristologia.

La Madre di Dio è poi sempre, allorché viene rappresentata nell'abside di una chiesa come orante, simbolo e personificazione della Chiesa. In quanto tale innalza orante dallo spazio dell'altare le sue mani al Pantocratore, raffigurato nella volta o bulbo centrale. Questo riferimento ecclesiologico nell'innodia ortodossa sta ampiamente sullo sfondo. Raramente affiora in modo tanto esplicito come nel seguente *stichirón* del Quinto tono (probabilmente non cantato nella Chiesa greca) dei Vespri del sabato sera:

O pura Genitrice di Dio, come devo chiamare la tua Chiesa gloriosa? Ti chiamo giardino dell'Eden e, o pura, ti designo arca di Noè, che per Dio salvò il sacerdozio regale, l'intero popolo santo, la schiera di Cristo, nostro Dio: ti paragono anche alla tenda di Mosè, in cui venivano conservate la sede della riconciliazione e la verga fiorita, in cui si trovavano il candelabro e il vaso [con la manna], l'incensiere tutto d'oro, la tenda presso la quale ogni credente si rifugia e implora la grande misericordia¹⁷⁴.

È eloquente in questo testo la connessione fra i riferimenti theotokologici ed ecclesiologici. Mediante l'immagine dell'arca si allude espressamente al riferimento ecclesiologico. Ma l'immagine della tenda, qui da intendersi sul versante eccle-

¹⁷³ Cfr., tuttavia, R.E. BROWN e altri, *Maria nel Nuovo Testamento*.

¹⁷⁴ A. V. MALTZEW II, 14.

siologico, è inoltre un'immagine di colei che contiene in sé il Santo, una figura theotokologica pertanto. Di nuovo come inequivocabilmente theotokologiche vanno intese le immagini dell'incensiere, nel quale vi sono carbone ardente e incenso aromatico, e del candelabro. Sul candelabro sta la Luce-Cristo. Il bastone, rinverditosi in modo prodigioso, è invece una figura della Vergine, che pur partorendo rimane vergine.

Con la maternità divina di Maria – e di nuovo non con le sue virtù o la sua illibatezza – viene fondata la particolare potenza della sua intercessione. La Chiesa ortodossa è impregnata della certezza che «Maria, la Madre di Dio, prega e implora per la Chiesa»¹⁷⁵; crede inoltre che le preghiere della Madre siano particolarmente efficaci presso il Figlio, appunto perché ne è la Madre, più vicina a lui degli angeli, «più venerabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini», perché in qualità di Madre ha presso di lui una particolare *παρορησία* (franchezza, accesso), come esplicita il *theotokion* per gli *apósticha* del Vespro del sabato dopo il Secondo tono:

O nuovo prodigio superiore a tutti i miracoli precedenti! Chi, del resto, è a conoscenza di una Madre che ha generato senza il concorso di un uomo e regge fra le braccia Colui che avvolge la creazione intera? Il bimbo è la decisione di Dio. Tu, o Purissima, che l'hai sorretto poppante sulle tue braccia e hai acquisito franchezza presso di lui, non desistere dal pregare per coloro che ti venerano, affinché egli abbia misericordia e salvi le nostre anime¹⁷⁶!

Tale posizione della Madre di Dio, come colei che ha por-

¹⁷⁵ Tale formulazione ricorre in *Apologie* 21 (BSEK 322). La convinzione ortodossa dell'intercessione della Madre di Dio fu pure condivisa dalle posizioni evangeliche ad Augsburg nel 1530.

¹⁷⁶ *Paraklētikē*, 66; A. V. MALTZEW I, 389.

tato Dio nel suo seno ed è divenuta «trono dei Cherubini», e la sua *παρρησία* presso Cristo sono il motivo che rendono plausibili alla comprensione ortodossa asserzioni mariane nei testi liturgici tali da avere un effetto addirittura provocatorio sui protestanti, ma che persino ai cristiani cattolico-romani risultano 'esagerate', 'spinte' e 'ardite'¹⁷⁷. Eppure non è consentito comprendere tutte queste affermazioni in senso 'mariologico': bisogna intenderle piuttosto *in senso theotokologico*. Tutte le affermazioni 'esagerate', 'spinte' e 'ardite' sulla Madre di Dio sono riferite alla nascita del Redentore o alla di lei intercessione. Solamente in questo senso può essere cantata quale 'Mediatrice', come colei che ha 'redento' e come «salvezza dell'anima mia»¹⁷⁸. Malgrado l'apparente convergenza, è assente ogni interesse per la formulazione di un dogma concernente la 'corredenzione' di Maria. È sempre possibile e doveroso aggiungere alle affermazioni 'eccessive': «[...] tu, infatti, hai generato il Redentore delle nostre anime»¹⁷⁹.

La teotokologia ortodossa non è soltanto segnata da 'esagerazioni' e 'arditezze', tendenti a sottrarre la Madre di Dio dal resto dell'umanità, ma anche dall'impegno di radicare in lei l'umanità e la natura umana di Cristo. Dal «sangue innocente» di lei «fu approntata in modo soprannaturale al Creatore dell'universo la carne»¹⁸⁰; dal suo seno egli prese per sé il rivestimento corporeo¹⁸¹. Questo motivo è così importante che la

¹⁷⁷ Cfr. sopra, pp. 133 e 136.

¹⁷⁸ Formulazioni rinvenibili per esempio nell'inno *Akátistos: Triòdion*, 321-328; *Die Ostkirche betet* II, 217-233.

¹⁷⁹ Cfr. *Hōrologion*, 154.

¹⁸⁰ Mattutino della domenica nel Quinto tono, *Irmós*, Nona ode: *Paraklētikē*, 246; A. V. MALTZEW II, 65 e *passim*.

¹⁸¹ Mattutino del sabato nel Sesto tono, Prima ode, *Theotokion* secondo il rito russo: A. V. MALTZEW II, 553.

Chiesa ortodossa conosce persino una preghiera di ringraziamento alla Madre di Dio dopo la comunione eucaristica¹⁸², da comprendersi ancora una volta non in senso mariologico, ma piuttosto in senso theotokologico.

Nella teologia bizantina più tardiva si sono però succeduti sviluppi teologici che senza l'assiduo correttivo dell'innodia, condizionati dalla ripresa di temi mariologici protoecclesiali non theotokologici, avrebbero potuto condurre, e in certa misura hanno anche condotto, ad un'autonomia della mariologia. Il ridestato interesse per le biografie di santi sotto l'influsso di Simeone Metafraste (secolo X) si è chiaramente ripercosso in maniera crescente sulla venerazione della Madre di Dio e sulla mariologia. Lo si coglie, ad esempio, nel dettagliato ciclo delle icone con scene dalla vita della Madre di Dio – ampiamente ispirate al *Protoevangelo di Giacomo*¹⁸³ – nel narcece del monastero di Chora a Costantinopoli. Ha riflettuto teologicamente su Maria, tra l'altro, il grande teologo Nicola Cabasilas (nato intorno al 1320 e morto tra il 1363 e il 1391), noto per le sue *Interpretazione della divina liturgia* e *Vita in Cristo*; con lui sono responsabili per le nuove accentuazioni nella dottrina sulla Madre di Dio pure Gregorio Palamas¹⁸⁴ e Teofane di Nicea († 1380/81). Rispetto alle asserzioni meramente theotokologiche essi sottolineano in maniera nuova l'assoluta santità personale della Genitrice di Dio, il suo ruolo *attivo* nell'economia salvifica e la sua relazione con la dottrina della Chiesa¹⁸⁵. In lei si raggiunge, secondo l'insegnamento di Cabasilas, la meta della creazione. Come l'albero tende al frutto, così la creazione tende alla Madre di Dio, rappresen-

¹⁸² *Die Göttliche Liturgie*, 95.

¹⁸³ M. ERBETTA (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento* I/2, 20-43.

¹⁸⁴ Cfr. sopra, pp. 54ss.

¹⁸⁵ P. NELLAS, Νικολάου Καβάσιλα, 29.

tante dell'umanità e simbolo della Chiesa¹⁸⁶. In lei si manifestano potenza e possibilità della *συνέργεια* (cooperazione)¹⁸⁷ umana che si mostra nell'idoneità dell'essere umano, visibile in Maria, a diventare *θεοτόκος* (Genitrice di Dio)¹⁸⁸.

Se in tal modo il pensiero tardo-bizantino rivela già spostamenti di accento nelle asserzioni sulla Madre di Dio (che però non toccano ancora la prassi celebrativa), in Russia sono reperibili singoli mutamenti anche in ambito liturgico. In Russia soltanto, non già in Bisanzio o in altri paesi di tradizione ortodossa, le icone della Madre di Dio dispongono di loro feste particolari. In Russia, inoltre, sorgono pure tipi di icone della Madre di Dio in cui il rapporto con Cristo non risulta più tanto esplicito come nella soverchiante maggioranza delle icone tradizionali della Madre di Dio. Basti pensare qui, ad esempio, all'icona della Madre di Dio di Bogoljubovo¹⁸⁹. In ogni caso, la Madre di Dio in quest'icona è ancora rappresentata in preghiera e rivolta a Cristo. Quest'orientamento a Cristo della Madre di Dio scompare però in tutte le icone del tipo «Gioia di tutti gli afflitti», sorto in epoca più tardiva¹⁹⁰. La tendenza a un'autonomia della theotokologia dalla mariologia, rilevabile nella vita liturgica della Chiesa Ortodossa Russa e nell'iconografia russa, si consolida ancora nella riflessione teologica grazie alla necessità del confronto con la mariologia cattolico-romana.

¹⁸⁶ *Ivi*, 30.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, 32.

¹⁸⁸ *Ivi*, 36.

¹⁸⁹ V.I. ANTONOVA – N.E. MNEVA, *Katalog II*, nn. 456.899.922 (figura 149). 903.785; I. BENTCHEV, *Handbuch der Muttergottesikonen*, 31-33, figure 17.18. [Cfr. E. SENDLER, *Le icone bizantine*, 154-156].

¹⁹⁰ V.I. ANTONOVA – N.E. MNEVA, *Katalog II*, n. 886 (figura 134); I. BENTCHEV, *Handbuch der Muttergottesikonen*, 129-130, figura 106.

Tracce di questo fenomeno si trovano persino nel pensiero di Georgij Florovskij, sebbene la sua opera teologica si dipani con una sensibile concentrazione cristologica (sicché la mariologia dovrebbe propriamente svilupparsi soltanto come theotokologia). Il perno cristologico delle sue affermazioni mariologiche si manifesta anche, ad esempio, allorché nel suo contributo *The Ever-Virgin Mother of God* egli postula che pure «la mariologia deve costituire un capitolo nella trattazione dell'incarnazione e non può mai essere dilatata in una 'trattazione' autonoma»¹⁹¹. Persino l'aspetto ecclesiologico della mariologia è, a suo giudizio, di tipo cristologico; secondo la concezione di Florovskij, infatti, «la dottrina stessa sulla Chiesa è una 'cristologia ampliata', la dottrina del 'Cristo tutto intero', *totus Christus*, capo e corpo»¹⁹². Già il titolo del suo saggio mariologico, però, conferisce un uguale rilievo alla permanente verginità di Maria e alla sua divina maternità. In modo corrispondente, nell'introduzione del detto articolo, *The Ever-Virgin*, parla di *due* titoli della Madre del Signore: θεοτόκος (Genitrice di Dio) ed ἀειπαρθένος (sempre Vergine)¹⁹³. Il primo titolo è stato fissato dal III e il secondo dal V concilio ecumenico. Florovskij è certo nel giusto quando afferma questo, ma dalle sue osservazioni non risulta più altrettanto chiaro che qui si tratta precisamente di due aspetti di *un* unico evento e di *una sola* verità, non di due verità indipendenti l'una dall'altra.

Analogo è l'orientamento di un'ulteriore affermazione egualmente radicata nella tradizione patristica. Giovanni Damasceno sottolineava, in dipendenza da Gregorio di Nazian-

¹⁹¹ G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*, 173.

¹⁹² *Ivi*, 173.

¹⁹³ Cfr., del resto, l'Articolo Smalcaldico (BSEK 414) e la formula di concordia: SD VIII (BSEK 1024).

zo, un concetto entrato poi anche nei testi innici della Chiesa ortodossa: la Madre di Dio non è soltanto un ‘canale’ attraverso il quale il *Lógos* è venuto nella carne¹⁹⁴. Cristo deriva piuttosto da lei la propria carne, la propria natura umana, la quale è ὁμοούσιος (consostanziale) con la natura di tutti gli esseri umani¹⁹⁵. Georgij Florovskij lo riconosce, ma accentua in relazione a ciò l’intimità del rapporto madre-figlio con riferimento a Cristo e quindi l’asserita partecipazione della Madre di Dio all’opera della salvezza¹⁹⁶. Nella sua concezione assumono così importanza aspetti che, pur riscontrabili nella teologia patristica, erano passati invece in secondo piano nell’esperienza liturgica della Chiesa ortodossa. Ad essi appartengono, per esempio, l’importanza della risposta della Genitrice di Dio all’annuncio dell’angelo e la sua rilevanza salvifica¹⁹⁷. Tale peculiare accentuazione del *fiat* della Madre di Dio corrisponde al sinergismo ortodosso¹⁹⁸ e, inoltre, al parallelismo Eva – Maria, rinvenibile già nel martire Giustino¹⁹⁹ e, soprattutto, in Ireneo di Lione²⁰⁰, ma che non gioca alcun ruolo fondamentale nell’innodia della Chiesa ortodossa. Corrisponde poi al rifiuto del dogma cattolico-romano della Immacolata concezione di Maria con il suo rimando alla *croce*, quale apice della storia della salvezza, che ha liberato dal peccato tutti gli uomini senza eccezione (compresa la Madre del Signore)²⁰¹; non corrisponde al riserbo nelle affermazioni su

¹⁹⁴ Cfr. sopra, pp. 141ss.

¹⁹⁵ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* III, 12: CTP 142, p. 190.

¹⁹⁶ G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*, 176-177.

¹⁹⁷ *Ivi*, 179.

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, 181.

¹⁹⁹ GIUSTINO, *Dialogo* 100: PG 6, 709.712.

²⁰⁰ IRENEO, *Contro le eresie* V, 19,1: PG 7, 1175-1176; G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*, 182.

²⁰¹ G. FLOROVSKY, *The Ever-Virgin*, 182.

‘Maria in quanto tale’, bensì a una psicologizzazione che, seppure cauta a titolo di confronto, rende ulteriormente indipendente la mariologia. La libertà della Genitrice di Dio dalle passioni, la sua dedizione a Dio, la sua «verginità spirituale» diventano, sia pure in modo assai discreto e soltanto incipientemente, un tema a sé stante²⁰².

Prendiamo quale secondo esempio della letteratura relativa alla mariologia ortodossa, nel complesso del resto non troppo estesa, un contributo del 1973 firmato da Vasilij Saryčev, professore presso l’Accademia Ecclesiastica Moscovita, intitolato *La venerazione della Madre di Dio*²⁰³. Qui pure, come in Georgij Florovskij, giocano un ruolo centrale dapprima il riferimento cristologico e, quindi, la theotokologia. Obiettivo peculiare del lavoro è, invece, il confronto polemico con il dogma cattolico-romano dell’Immacolata concezione di Maria. Saryčev contesta al dogma che Maria non sarebbe immacolata per natura: la sua illibatezza sarebbe piuttosto frutto della combattività (russo: *podvig*) personale della sua fede. «Per la santissima Vergine tale santità – come nel caso di Giovanni Battista – non consiste nell’astratta preferenza dell’innocenza, bensì nel reale mutamento della natura umana, che nelle generazioni precedenti è stata gradualmente purificata dalla grazia ed elevata»²⁰⁴.

La teologia e la pietà ortodosse hanno sempre confessato e magnificato la verginità di Maria prima, durante e dopo il parto. Mettere in dubbio questa fede nell’intangibilità della porta, attraverso la quale Dio è entrato, sarebbe parso loro blasfemo. Il titolo mariano di onore più importante e più fre-

²⁰² *Ivi*, 184ss.

²⁰³ V.D. SARYČEV, *O počitanii Božiej Materi*.

²⁰⁴ *Ivi*, 81 con una citazione da uno scritto di Vladimir Lossky. Avrebbe potuto anche fondarsi su Sergij Bulgakov (cfr. sotto, pp. 158-159).

quentemente usato non è tuttavia quello di Vergine, ma 'Genitrice di Dio'. In Vasilij Saryčev però l'accento si sposta di nuovo in modo vigoroso sul titolo 'Vergine', utilizzato soltanto nel simbolo niceno-costantinopolitano²⁰⁵. Anche i tratti biografici catturano il suo interesse, in particolare il racconto della 'presentazione al tempio della Madre di Dio'. Al contrario la festa omonima aveva sollecitato il prete di Kronštadt Ioann Sergiev a predicare sul significato per i cristiani della casa di Dio, il tempio cristiano, senza mostrare particolare interesse per gli aspetti biografici²⁰⁶.

Saryčev presenta come palese dottrina ortodossa la convinzione dell'assunzione corporea di Maria al cielo; dalla prospettiva cattolico-romana lo divide soltanto il convincimento secondo cui per la Chiesa ortodossa non c'è «alcuna necessità di una dogmatizzazione formale» di tale verità²⁰⁷.

Le osservazioni di Saryčev consentono di individuare nella sua interpretazione in senso mariano di concetti originariamente intesi in senso theotokologico un significativo spostamento di accento rispetto alla theotokologia bizantina. Il concetto di 'Mediatrice', ad esempio, era già impiegato negli inni bizantini. Saryčev designa la Madre di Dio 'Mediatrice' non soltanto perché tramite lei abbia avuto luogo l'unione della natura divina e umana in Cristo o perché la sua materna intercessione sia particolarmente efficace, ma anche perché ella rende possibile il nostro ingresso nella Chiesa, poiché Cristo grazie a lei accorda la figliolanza all'umanità. Per questo giustamente la si chiamerebbe «Mediatrice della salvezza della nostra stirpe». La traduzione paleoslava del *theotokion* greco

²⁰⁵ *Ivi*, 83.

²⁰⁶ K.CH. FELMY, *Predigt*, 222-229.

²⁰⁷ V.D. SARYČEV, *O počítanii Božiej Materi*, 85.

del Vespro della domenica del Terzo tono qui citato aveva ancora riferito correttamente il concetto di μεσιτεύσασα all'intercessione della Madre di Dio e perciò l'aveva designata *chodatajstvovavšaja*, «Coei che ha compiuto l'intercessione». Vasilij Saryčev traduce invece letteralmente, ma nel contempo anche con un fraintendimento mariologico, *Posredstvovavšaja*, «Tu che hai fatto da mediatrice»²⁰⁸.

Vasilij Saryčev radica le sue osservazioni fondamentalmente nel terzo autore russo che qui dobbiamo presentare come 'mariologo', il padre Sergij Bulgakov. Uno dei suoi maggiori studi mariologici è intitolato *Il rovetto ardente*²⁰⁹, senza tuttavia che esso contenga una precisa considerazione interpretativa dell'omonima icona theotokologica. L'esposizione di Bulgakov consente invece di cogliere, diversamente da quella di Saryčev, che nella dottrina sulla Madre di Dio egli non presenta il comune consenso ortodosso, ma sostiene un suo proprio orientamento incline all'incremento delle asserzioni sulla Madre di Dio. Contesta, così, senza fare menzione dei nomi, quei polemisti ortodossi che, al fine di opporsi al dogma cattolico-romano del 1854, negano l'impeccabilità di Maria²¹⁰.

Bulgakov, in antitesi alla contestazione dell'impeccabilità di Maria, difende con un passo ulteriore il dogma della Immacolata concezione di Maria del 1854. Non è, a suo giudizio, un'eresia. «Le nuove eresie sulla Madre di Dio si sono manifestate soltanto di recente, in primo luogo nel Protestantesimo, che ha del tutto rifiutato la venerazione della Madre di Dio»²¹¹. Bulgakov discerne l'errore presente tuttavia nel dogma del 1854 oltre che nel fatto di adombrare già quello del-

²⁰⁸ *Ivi*, 87; *Paraklētikē*, 122; A. V. MALTZEVI, I, 689.

²⁰⁹ S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente*.

²¹⁰ *Ivi*, 85.

²¹¹ *Ivi*, 83.

l'infallibilità del 1870, nell'aver conferito «un'espressione non corretta a un'idea giusta: quella dell'impeccabilità personale di Maria»²¹², in quanto tale dogma si fonda su un errato presupposto antropologico, consistente a giudizio di Sergij Bulgakov nella dottrina cattolico-romana del *donum superadditum*. In base all'antropologia cattolica il peccato originale significherebbe la perdita del *donum superadditum*, l'aiuto soprannaturale che protegge gli uomini dal peccato, dal momento che la natura umana, priva di tale aiuto soprannaturale, inclinerebbe al peccato. Grazie ad un peculiare atto divino di volontà Maria sarebbe stata liberata dal peccato di origine. In simili atti discrezionali divini Bulgakov coglie la demolizione della libertà umana. L'incarnazione in tale prospettiva occidentale – così Bulgakov – non si sarebbe compiuta «nella pienezza del tempo» (*Gal* 4,4), ma in un momento qualsiasi discrezionalmente scelto²¹³, nel quale a Dio è piaciuto annunciare un'amnistia anticipata, per così dire anticipare (come nel caso di un credito bancario) già con la nascita di Maria i frutti del sacrificio della croce²¹⁴.

La Chiesa cattolico-romana avrebbe potuto insegnare in questo modo unicamente in base al creazionismo dominante a partire dal periodo della Scolastica²¹⁵, secondo cui l'anima di ogni essere umano è creata di volta in volta con il suo sorgere. Se invece si insegna nella linea del traducianesimo, ossia ci si attiene alla nozione fondamentale secondo cui l'essere umano è sempre già delineato mediante i propri avi²¹⁶, allora la grazia particolare di Maria non appare più come atto discre-

²¹² *Ivi*, 83.

²¹³ *Ivi*, 91.

²¹⁴ *Ivi*, 92.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, 94ss.; P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 50.145.346.

²¹⁶ S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, 101.

zionale divino, ma come frutto della *συνέργεια* divino-umana ossia della cooperazione di Dio e dell'uomo. Maria, cioè, avrebbe acquisito o ereditato dai suoi antenati la propria santità e l'impeccabilità personale, nonostante la sua soggezione al peccato originale²¹⁷.

Si farebbe torto a Bulgakov ricorrendo qui alla categoria del 'merito'. Non si tratta di meriti, bensì di un'ontologia secondo la quale contribuiscono a formare la singola anima le generazioni ad essa precedenti, da cui essa eredita sia i guasti che la progressiva maturazione²¹⁸.

L'affermazione e la difesa dell'impeccabilità di Maria – nonostante la sua implicazione nel peccato di origine – sono il primo obiettivo di Sergij Bulgakov, la sua presentazione come modello della *συνέργεια* di Dio e uomo, per così dire, il secondo. Mentre i testi liturgici della Chiesa ortodossa, persino quelli per la solennità dell'Annunciazione di Maria, non escono dall'ambito della theotokologia ortodossa ereditata dall'epoca cristiana antica, Sergij Bulgakov accentua la rilevanza del *fiat* della Madre di Dio. Maria, personalmente priva di peccato, poté «in virtù di questa sua impeccabilità [...] affermare: “Ecco, sono la serva del Signore”»²¹⁹. La sua collaborazione è d'importanza decisiva per la salvezza del mondo. Ella solo, pertanto, poté «dire che la risposta a questo dono totale a Dio furono lo Spirito Santo e il concepimento senza seme del Signore Gesù Cristo. Il più lieve peccato passato o presente avrebbe leso l'integrità del dono di sé e la potenza di queste parole. Esse, decisive per tutto il genere umano e per il mondo intero, non erano soltanto l'espressione di un dato i-

²¹⁷ *Ivi*, 93.56.

²¹⁸ *Es* 20,5-6.

²¹⁹ *Lc* 1,38.

stante: scaturivano dal profondo dell'essere immacolato di Maria, erano l'opera e la sintesi della sua esistenza»²²⁰.

Affermazioni di questo tipo rimandano a 'conoscenze' relative alla vita di Maria che difficilmente verrebbe più in mente di sostenere al pensiero critico dominante nelle Chiese occidentali sul versante protestante e cattolico. Non casualmente nella Chiesa cattolico-romana per la motivazione del dogma dell'Assunzione corporea di Maria al cielo, ad esempio, le ragioni di convenienza giocano un ruolo di gran lunga maggiore delle tradizioni 'storiche', quali il *Transitus Beatae Mariae Virginis*²²¹. Questa cautela nell'argomentazione storica non trova alcuna corrispondenza nella teologia ortodossa più recente. Nel caso di teologi della Chiesa Ortodossa Russa distanziatisi dalla loro propria tradizione critica e dal pensiero storico-critico della teologia occidentale odierna – come Vasilij Saryčev, ad esempio – ciò è meno sorprendente. Merita una considerazione maggiore, invece, in pensatori tanto critici quali Georgij Florovskij e Sergij Bulgakov. Nella questione storica circa l'originalità dell'ordinamento ministeriale in vigore nella Chiesa ortodossa Sergij Bulgakov si è sempre più aperto al pensiero storico-critico. Egli seppe unirlo in modo persuasivo alla sua fedeltà alle posizioni dogmatiche della tradizione ortodossa²²². Nei suoi sviluppi relativi alla mariologia manca invece ogni distanza critica. Senza alcuna attenzione storico-critica egli parla infatti dei più diversi avvenimenti della vita della Madre di Dio²²³, come li presenta ad esempio il *Protoevangelo di Giacomo*. Con il rimprovero di 'naturalismo storico' rivolto alla

²²⁰ S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente*, 75.

²²¹ Cfr., per esempio, A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, 613ss.

²²² S. BULGAKOV, *Ierarchija i Tainstva*, 23.26.29.

²²³ ID., *Il rovetto ardente*, 106ss.

ricerca critica occidentale marginalizza la problematica storica di questo modo di procedere a lui sicuramente nota²²⁴.

In questo capitolo sono stati toccati e ripresi dei temi che la theotokologia per secoli aveva sovrapposto all'innodia bizantina. L'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa rimane invece ulteriormente segnata in modo esclusivo da una tradizione theotokologica²²⁵. Questa esperienza liturgica ha due conseguenze. La prima: la Madre di Dio, menzionata dopo ogni dossologia, al termine di ogni testo innico, persino immediatamente dopo l'epiclesi nell'anafora eucaristica e inoltre in innumerevoli composizioni poetiche particolari, *gioca un ruolo incomparabile* nel pensiero ortodosso. Ciò conduce talvolta – Sergij Bulgakov e Vasilij Saryčev lo attestano – a problematiche e proliferazioni che ricordano la mariologia cattolico-romana. Nel contempo – ed è la seconda conseguenza – la concentrazione theotokologica *impedisce loro di rendersi autonome e di sovrapporsi durevolmente* alle enunciazioni theotologiche. Solamente così si spiega, pur con tutte le analogie e le convergenze con la mariologia cattolica, il permanere di una sensazione di estraneità nei suoi riguardi, anche se la rinuncia ad una venerazione della Madre di Dio e il rifiuto del suo culto nel Protestantesimo sono ancora più estranei e incomprensibili al cristiano ortodosso.

BIBLIOGRAFIA

ANTONOVA, VALENTINA IVANOVNA – MNEVA, NADEŽDA EVGEN'EVNA, *Katalog drevnerusskoj živopisi. XI – načala XVIII vv. Gosudar-*

²²⁴ *Ivi*, 116. Sulla concezione di Bulgakov cfr. anche 84-85.

²²⁵ *Die Göttliche Liturgie*, 67.

- stvennaja Treť'jakovskaja Gallereja. Opyt istoriko-chudožestvennoj klassifikacii. V 2-ch tomach, T. 2-j. XVI – načalo XVIII veka* [Catalogo della pittura russa antica, dal secolo XI all'inizio del XVIII. Galleria statale Treť'jakov. Tentativo di classificazione storico-artistica in 2 voll., II: Dal secolo XVI all'inizio del XVIII], Mosca 1963.
- BEHR-SIGEL, ELISABETH, Marie, *Mère de Dieu. Mariologie traditionelle et questions nouvelles*, in *Iren.* 58 (1985) 451-470; 59 (1986) 20-31.
- BENTCHEV, IVAN, *Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands. Gnadenbilder – Legenden – Darstellungen*, Bonn - Bad Godesberg 1985.
- BROWN, RAYMOND E. e altri, *Maria nel Nuovo Testamento. Una valutazione congiunta di studiosi protestanti e cattolici*, Cittadella, Assisi 1985.
- BULGAKOV, SERGIJ, *Ierarchija i Tainstva* [Gerarchia e misteri], in *Put'* 49 (1935) 23-47.
- *Il rovelto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, San Paolo, Cinisello B. 1998 [ed. orig. 1925].
- *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa, la storia*, EDB, Bologna 1991 [ed. orig. 1945].
- ERBETTA, MARIO (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, I/2: Vangeli: infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale M. 1981 = Grandi opere.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Dornbusch, in dem das Feuer brennt. Interpretation zum theologischen Verständnis eines Ikonen-Typs der Gottesgebäuerin*, in *SOrth* 3 (1989) 32-35.
- *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. Bibliografia del cap. 1).
- FLOROVSKY, GEORGES, *The Ever-Virgin Mother of God*, in ID., *Collected Works III*, Belmont/Mass. 1976, 171-188.
- GEISTLICHE AKADEMIE SAGORSK (MOSKAU) – OSTKIRCHLICHES INSTITUT REGENSBURG (edd.), *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*, München - Zürich 1988 = Koinonia 6.
- GILLET, LEV, Marie, *Mère de Jésus*, in *Contacts* 31 (1979) 361-375.
- HEISER, LOTHAR, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Trier 1981 = Sophia 20.

- KALOGIROU, I.O., *Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie*, in IKZ 68 (1978) 2-28.
- KÖSTER, H.M., *Die Eigenart der orthodoxen Mariologie*, in *Actes du Congrès Intern. de Mariologie de Santo Domingo* (1965), Roma 1967, tomo 6, 37-56.
- KÜHNIS, ANNA-THEKLA, *Die Gottesmutter vom Unverbrennbaren Dornbusch. Psychologische Interpretation einer russischen Ikone*, Gersau 1986.
- LAURENTIN, RÉNÉ, *Die marianische Frage*, Freiburg - Basel - Wien 1965.
- LAZAREV, V.N., *Moskovskaja škola ikonopisi – Moscow School of Icon-Painting*, Mosca 1980.
- LILIENFELD, FAIRY V., *Maria im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche*, in H.J. MUND (ed.), *Maria in der Lehre von der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1979.
- M. CH., "As She Departs to Her Son...", in GOTR 22 (1977) 227-231.
- MÜLLER, ALOIS, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in MySal VI, Queriniana, Brescia 1971, 495-641.
- NELLAS, PANAJOTIS (ed.), Νικολάου Καβάσιλα (cfr. nella *Bibliografia generale: Padri della Chiesa antica e bizantini*).
- NISSIOTIS, N.A., *Maria nella teologia ortodossa*, in Conc. 19/8 (1983) 66-91.
- PETRI, HEINRICH, *Maria und die Ökumene*, in W. BEINERT – H. PETRI (edd.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 315-359.
- SARYČEV, VASILIJ D., *O počitanii Božiej Materi [Sulla venerazione della Madre di Dio]*, in BoTr 11 (1973) 78-89.
- [SENDER, EGON, *Le icone bizantine della Madre di Dio*, San Paolo, Cinisello B. 1995].
- VOINAKOV, VASILIJ – RIGIN, VLADIMIR, *The Completion of the Epiclesis and the Glorification of the Mother of God*, in JMP 1 (1980) 78-80.

5.

Pneumatologia

«...e nello Spirito Santo,
il Signore e datore di vita»*

5.1 PERSONA E OPERA DELLO SPIRITO SANTO

«Egli è luce e datore della luce»**

Nell'anno 381, durante il II concilio ecumenico, a Costantinopoli, fu definita la divinità dello Spirito Santo. Venne confessato «Signore e datore di vita [...], egli che con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato». La Chiesa ortodossa condivide questa fede con le Chiese dell'Occidente. Ma già si è visto che la prima accentua con maggior vigore delle seconde la personalità delle ipostasi e le asserzioni sulla divinità dello Spirito, datore di vita.

Tale particolare accentuazione dell'ipostasi dello Spirito Santo e della sua divinità si riflette anche nell'esperienza della preghiera ortodossa. La Chiesa ortodossa conosce ed utilizza solamente poche preghiere rivolte allo Spirito Santo; al ri-

* Simbolo niceno-costantinopolitano.

** Dal Secondo *stichirón* a «Signore, io Ti invoco» della sera di Pentecoste. *Pentëkostarion*, 226; *Osterjubil*, 537.

guardo però il numero delle preghiere indirizzate alla Seconda ipostasi è pure notevolmente inferiore al numero di quelle dirette alla Prima ipostasi. Ciò corrisponde alla tradizione cristiana antica. In compenso non c'è quasi preghiera nella Chiesa ortodossa che non termini con una dossologia trinitaria. E pressoché tutte le celebrazioni liturgiche iniziano con lo *stichirón* di Pentecoste cantato o recitato:

Re celeste, Consolatore, Spirito di verità, che sei dappertutto e riempi ogni cosa, difesa del buono e datore di vita, vieni e prendi dimora in noi, purificaci da ogni macchia e salva, o benigno, le nostre anime¹.

Con questo *stichirón* al principio di ogni azione liturgica diventa evidente all'orante ortodosso che sempre la preghiera può compiersi soltanto nella forza dello Spirito Santo.

La Chiesa orientale sostiene con quella occidentale la convinzione che *opera S. Trinitatis ad extra sunt indivisa*. Questo principio, tuttavia, non impedisce né alla Chiesa occidentale né a quella orientale un'attribuzione particolare e irreversibile di determinati interventi *ad extra* a una sola delle Ipostasi: la creazione al Padre, la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo. Una tale attribuzione particolare, del resto, è riscontrabile già nella professione di fede. A una tale attribuzione specifica la teologia ortodossa è addirittura particolarmente interessata allorché, ad esempio, mette in guardia dal pericolo di un cristomonismo e sollecita una più energica accentuazione dell'azione dello Spirito Santo². Con la tendenza a una più forte sottolineatura dell'azione della Terza ipo-

¹ Cfr., ad esempio, *Die Göttliche Liturgie*, 2.

² Cfr. in particolare N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, spec. 64-85.

stasi, ad esempio, per lungo tempo si è condotta la battaglia contro l'aggiunta del *Filioque*. L'attribuzione legittima, anzi necessaria e inevitabile, delle singole *opera ad extra* a ipostasi particolari non significa certo una suddivisione di queste *opera*. Non significa neppure l'antitesi fra l'ira del Padre e l'amore del Figlio. Come si possa presentare questa particolare attribuzione senza suddivisione l'ha mostrato il metropolita Filaret (DrozdoV) in un sermone divenuto celebre e pronunciato il Grande venerdì (Venerdì santo) del 1816, nel quale asserì: «L'amore del Padre è quello crocifiggente. L'amore del Figlio è quello crocifisso. L'amore dello Spirito Santo è quello che trionfa mediante la potenza della croce»³.

Per la teologia ortodossa l'azione dello Spirito Santo non è semplicemente una continuazione dell'opera di Cristo. L'agire dello Spirito Santo si identifica con l'operare del Signore glorificato solo nella misura in cui l'opera di quest'ultimo è nel contempo anche l'azione del Padre. La teologia occidentale in alcuni suoi esponenti inclina a delineare l'azione dello Spirito Santo come opera del Signore glorificato, a scorgervi dunque con accenti 'modalistici' solamente un *modo* diverso dell'agire della Seconda ipostasi. Così facendo l'agire dello Spirito Santo viene del tutto assorbito nell'agire di Cristo. Nikos Nissiotis nota in ciò e nell'ambito della teologia occidentale delle precise evoluzioni scorrette – diverse e anzi antitetiche – radicate in una matrice comune. Nell'estremità cattolico-romana scorge il pericolo di una *identificazione di Cristo con la Chiesa*⁴, che secondo questa concezione è una continuazione dell'incarnazione e le cui istituzioni vengono assolutizzate come

³ FILARET [DROZDOV], *Slova i reči*, 30.

⁴ Su questo e per quanto segue cfr. N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, spec. 71.

espressione dell'«evento incarnatorio». Espressioni simili si rinvengono pure in Georgij Florovskij⁵, e nondimeno nel complesso sono più caratteristiche della teologia occidentale che non di quella orientale. Nell'estremità protestante, sempre a giudizio di Nikos Nissiotis, la poca attenzione allo Spirito Santo porta ad una *sottovalutazione della Chiesa e dei misteri* (o sacramenti) nel pensiero teologico e nella vita di pietà. Ciò che conta è che io attui un rapporto personale con Cristo, «il mio Salvatore personale». Questo non esclude una sottolineatura persino enfatica dell'attività dello Spirito Santo, ma quest'ultima viene connessa soltanto 'in modo pentecostale' con i carismi e le esperienze straordinarie e non, invece, con l'esistenza normale e ordinata all'interno della Chiesa⁶.

Analoghe sono le conseguenze per la dottrina dei sacramenti. Il pericolo cattolico-romano consiste in una sopraelevazione dei sacramenti e in una loro identificazione con Cristo, quello protestante in una svalutazione «quasi si trattasse di cerimonie superflue»⁷.

La teologia ortodossa, viceversa, non identifica l'operare normale dello Spirito Santo con l'agire di Cristo e lo connette non solamente con gli interventi *straordinari*, ma pure con quelli istituzionali, soprattutto con i sacramenti. L'invio dello Spirito Santo a Pentecoste produce un 'di più', qualcosa di nuovo rispetto all'agire di Cristo. Ecco quanto si legge in un sermone per la Pentecoste del Crisostomo:

Oggi finalmente siamo giunti al culmine del bene, abbiamo raggiunto la patria originaria delle feste. [...] Che cosa, dimmi, della nostra intera salvezza non ci viene conferito mediante lo Spirito

⁵ Cfr. CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 154ss.

⁶ N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, 71.

⁷ *Ivi*, 26-27; cfr. G. VAGNER, *O Duche Svjatom*, 10.

Santo? Suo tramite siamo sottratti alla schiavitù, chiamati alla libertà, condotti alla condizione di figli e, per così dire, ricreati; [suo tramite] deponiamo il carico pesante e maleodorante del peccato. Grazie allo Spirito Santo vediamo i cori dei presbiteri, abbiamo gli ordini dei dottori. Da questa fonte fluiscono i doni delle rivelazioni e i doni delle guarigioni e tutto il resto che abitualmente orna la Chiesa⁸.

In un altro discorso per la Pentecoste Crisostomo afferma:

Se non ci fosse lo Spirito Santo, non potremmo esclamare 'Signore Gesù'. «Nessuno, infatti, può dire 'Signore Gesù' se non nello Spirito Santo»⁹. Se non ci fosse lo Spirito Santo, non potremmo, noi credenti, invocare Dio¹⁰; noi diciamo: «Padre nostro, che sei nei cieli». Come non possiamo dire 'Signore', così nemmeno possiamo chiamare Dio 'Padre'. Donde lo sappiamo? Dall'Apostolo, che asserisce: «Dal momento che siete figli, Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che grida: 'Abba, Padre'»¹¹. Se tu chiami [Dio] 'Padre', pensa che fosti ritenuto degno di tale invocazione per impulso dello Spirito Santo. Se non ci fosse lo Spirito, la parola della sapienza e della scienza non sarebbe nella Chiesa; a uno, infatti, dallo Spirito è data la parola della sapienza, a un altro la parola della scienza¹². Se non ci fosse lo Spirito Santo, non ci sarebbero pastori e dottori nella Chiesa; anch'essi sono [istituiti] dallo Spirito Santo, come precisa Paolo¹³: «In essa lo Spirito Santo vi ha posti come pastori e vescovi»¹⁴.

⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *La santa Pentecoste II*: PG 50, 463-464.

⁹ *1 Cor* 12,3.

¹⁰ Cfr. *Rm* 8,15-26.

¹¹ *Gal* 4,6.

¹² *1 Cor* 12,8.

¹³ *At* 20,28.

¹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *La santa Pentecoste I*: PG 50, 458.

La teologia ortodossa contesta l'assioma spesso ricorrente nella teologia occidentale, specialmente del periodo più recente¹⁵, secondo cui la Trinità economica è la Trinità immanente (in altre parole: ciò che si può affermare delle opere *ad extra* della Trinità e delle relazioni intratrinitarie coincide). In caso diverso si dovrebbe accettare il *Filioque*. Che lo Spirito Santo sia lo Spirito del Figlio e sia mandato nel tempo dal Figlio, ciò corrisponde chiaramente ad affermazioni della sacra Scrittura ed è naturalmente dottrina insegnata anche dalla Chiesa ortodossa.

Per la teologia ortodossa non esiste tuttavia identità fra le relazioni intratrinitarie e la Trinità economica, ancorché tra le due sussista un rapporto. Dumitru Stăniloae coglie tale rapporto in forma ancor più stretta nella teologia ortodossa che non in quella occidentale¹⁶. Appunto perché il Figlio e lo Spirito Santo sono «due persone indipendenti l'una dall'altra quanto al loro essere ipostatico», sono pure indipendenti quando compiono la loro opera, come afferma Vladimir Losskij: «La discesa personale dello Spirito Santo, perciò, non ha

¹⁵ Cfr. sopra, cap. 2.

¹⁶ D. STĂNILOAE, *Der Ausgang des Heiligen Geistes*, 156: «In Occidente le relazioni tra le divine persone sono viste quasi esclusivamente come un problema intratrinitario, come una questione della teologia speculativa, senza influsso sulla vita pratica o sulla salvezza dell'uomo nel senso della sua trasformazione. In Oriente, invece, le relazioni trinitarie sono comprese come fondamento del rapporto della Trinità con la creatura e la sua salvezza». – Dorothea Wendebourg ha individuato nella perdita delle funzioni specifiche delle Ipostasi la conseguenza della dottrina delle energie di Gregorio Palamas. Resta dubbio se tale valutazione si attenga alla testimonianza complessiva della teologia orientale e occidentale e se il pericolo della perdita di funzioni della Terza ipostasi, che D. Wendebourg coglie correttamente, non sia nel complesso maggiore nella teologia occidentale (cfr. D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*).

il carattere di un'opera subordinata, funzionale in qualche modo in rapporto a quella del Figlio. La Pentecoste non è una 'continuazione' dell'incarnazione, ne è il seguito, la conseguenza»¹⁷. E l'opera dello Spirito Santo non è un mero duplicato di quella del *Lógos*, come pure la pneumatologia non è un semplice doppione della cristologia. Nella Terza ipostasi e nel suo agire, infatti, «si compie la rivelazione del Padre»¹⁸. «Essa trova compimento in un'altra forma dell'autorivelazione del Padre: l'effusione dello Spirito Santo sul Figlio»¹⁹.

In ambito intratrinitario si deve parlare, secondo la concezione ortodossa, di proprietà ben precise di ciascuna ipostasi, che si riflettono nella maniera specifica della loro partecipazione all'agire *ad extra* della santissima Trinità. In tal modo «è appunto proprio della Seconda ipostasi di essere il VERBO²⁰ di tutti i verbi [...], ma non è proprio della Terza, che *non*²¹ è il VERBO, benché non esista *senza* il VERBO. In modo analogo, al VERBO non appartiene quella potenza di vivificazione e di compimento che è propria soltanto alla Terza ipostasi. E, in questo senso, lo Spirito Santo riposa sul Figlio, che lo accoglie in questo suo riposarsi, ma non inversamente»²².

Alcuni teologi ortodossi, come Georgij Florovskij ad esempio, inclinano ad una certa cautela riguardo alla determinazione delle *azioni specifiche* della Terza ipostasi. Ma già l'esperienza liturgica mostra chiaramente che la tradizione ortodossa pone un accento di rilievo sull'azione peculiare dello Spiri-

¹⁷ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 152.

¹⁸ S. Bulgakov secondo L.A. ZANDER, *Bog i Mir* II, 46.

¹⁹ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 287.

²⁰ Con la grafia in maiuscoletto [nell'originale tedesco] si cerca di distinguere fra iniziale maiuscola e minuscola: *Slovo* (VERBO) e *slovo* (verbo).

²¹ Corsivi di Bulgakov.

²² ID., *Il Paraclito*, 286.

to Santo. Ho già indicato che nella Chiesa ortodossa all'inizio di ogni celebrazione liturgica si invoca la discesa dello Spirito Santo. Ciò vale anche per la Divina Liturgia, la più importante azione culturale²³. E anche all'interno di essa, inoltre, ricorrono altre invocazioni più importanti, se si vuole, così che tale liturgia è nel suo insieme connotata 'epiclesicamente' dall'invocazione dello Spirito Santo. In favore di questa interpretazione si esprime anche Basilio Magno che ha designato come «epiclesi» l'intera anafora eucaristica e non soltanto una formula in essa²⁴. Dopo che le offerte eucaristiche sono state portate sull'altare, il presbitero prega Dio «affinché lo Spirito buono della tua grazia discenda su noi, su questi doni presentati e sul tuo popolo intero»²⁵. L'anafora della Liturgia del Crisostomo invece culmina nell'epiclesi, l'invocazione della discesa dello Spirito Santo «su di noi e sulle offerte presenti»²⁶ e nella seguente supplica: «Rendi questo pane il corpo prezioso del tuo Cristo [...] e ciò che è in questo calice il sangue prezioso del tuo Cristo [...] trasmutandoli mediante il tuo Santo Spirito»²⁷. Nella tradizione russa la Terza ipostasi nell'azione santificante dei doni eucaristici è nuovamente enfatizzata dall'interruzione della preghiera eucaristica con lo *stichirón* di Pentecoste ripetuto per tre volte e con le parole del *Sal* 50(51) riferite allo Spirito Santo²⁸. Molto frequentemente la consacrazione dei doni eucaristici è collegata soltanto all'epiclesi, l'invocazione della discesa dello Spirito Santo,

²³ *Die Göttliche Liturgie*, 2.

²⁴ BASILIO, *Lo Spirito Santo*: PG 32, 198.

²⁵ *Die Göttliche Liturgie*, 59.

²⁶ *Ivi*, 55.

²⁷ *Ivi*, 66; cfr. pure la corrispettiva preghiera della Liturgia di Basilio: *Die Göttliche Liturgie*, 105.

²⁸ *Sal* 50(51),12.13; cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 65.

ancorché questa affermazione non corrisponda del tutto alla tradizione liturgica²⁹. Le epiclesi, del resto, ricorrono anche in altri misteri (o sacramenti) e benedizioni.

I teologi ortodossi colgono inoltre l'azione peculiare dello Spirito Santo³⁰ nella *divinizzazione*³¹, ossia nella partecipazione alla vita divina, che è l'obiettivo della redenzione. Essa si identifica con la «ricezione dello Spirito Santo»³², che san Serafim di Sarov (1759-1833) ha perciò designato come lo scopo della vita cristiana. La divinizzazione è la crescita spirituale che lo Spirito Santo compie nella Chiesa in forza della redenzione di Cristo³³. Vladimir Losskij, condizionato dall'idea ellenistica di natura, fatta propria dalla Chiesa antica, coglie l'opera di Cristo in riferimento alla salvezza della natura umana, che egli ricapitola nella Sua ipostasi. «L'opera dello Spirito Santo, invece, si riferisce alle persone, rivolgendosi a ciascuna di esse. Lo Spirito Santo comunica nella Chiesa alle ipostasi umane la pienezza della divinità secondo un modo unico 'personale', appropriato a ciascun uomo in quanto per-

²⁹ Cfr. più oltre, par. 8.2.3.

³⁰ Dal 18 al 25 ottobre 1979 si celebrò sull'isola di Creta un congresso della *Conferenza delle Chiese europee* nel corso del quale gli ortodossi s'imposero all'attenzione con tre relazioni di particolare rilievo. Sorprende l'intensità della sintonia con molte espressioni dei teologi sinora menzionati, soprattutto di Vladimir Lossky, Sergij Bulgakov e Nikos Nissiotis. Sono debitore a Fairy v. Lilienfeld per la segnalazione della documentazione di questa conferenza con le relazioni ortodosse particolarmente importanti per il nostro contesto. Cfr. per quanto segue: *Einheit im Geist*. – In questo congresso furono presentate le seguenti relazioni ortodosse: CH. YANNARAS, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft*; archim. K. WARE, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*; metr. ALEKSIJ [RIDIGER], *In der Kraft des Heiligen Geistes – Dienst an der Welt*.

³¹ Cfr. sotto, cap. 6.

³² Cfr. K.CH. FELMY, *Von Alexander I.*, 490 e I. SMOLITSCH, *Leben*, 195ss.

³³ Cfr. N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, 210.

sona creata a immagine di Dio»³⁴. Se non ci fosse l'opera dello Spirito Santo, ciò «significherebbe l'annientamento delle persone umane nel Cristo unico, una deificazione impersonale, una beatitudine in cui non vi sarebbero beati»³⁵. L'opera dello Spirito Santo si orienta perciò a una molteplicità. Lo Spirito Santo suscita una varietà di carismi in vista dell'unità. Attua l'unità nella molteplicità. Esprime tale relazione tra molteplicità e unità, dovuta allo Spirito, il *kondakion* per la solennità di Pentecoste:

Allorché discese e confuse le lingue e i vernacoli, l'Altissimo ha diviso i popoli. Allorché distribuì le lingue di fuoco, chiamò tutti all'unità. E a una sola voce noi diamo gloria al santissimo Spirito³⁶.

L'archimandrita (oggi vescovo) Kallistos (Ware) sottolineò nel suo intervento *Il Paraclito, il Consolatore, ci rende tutti diversi*³⁷, presentato nel 1979 alla *Conferenza delle Chiese europee*, che la Pentecoste benedice la molteplicità quando ciascuno intende l'altro parlare nella propria lingua. «Lo Spirito di Pentecoste, così, non reprime affatto la nostra varietà etnica e individuale, ma v'imprime il sigillo della sua benedizione. In quanto Spirito di libertà ci libera con la sua forza liberante da *cliché*, da un'imitazione priva di senso, da un legame che soggioga a tutte le forme di un collettivismo totalitario. La vita nello Spirito rinnova ogni cosa, in modo molteplice, unico; non ciò che è santo, bensì il peccato è noioso e monotono»³⁸.

³⁴ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 158.

³⁵ *Ivi*, 158. – Georgij Florovskij ha però contestato questa prospettiva (cfr. CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 157).

³⁶ *Pentëkostarion*, 222; *Osterjubel*, 533.

³⁷ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 143.

³⁸ *Ivi*, 144.

Nel contempo – così enfatizza l'archimandrita Kallistos – lo Spirito Santo, quale dono dell'unità, fa sì «che i molti diventino un solo corpo in Cristo. Una genuina libertà personale non è un'affermazione illimitata, ma un sapersi riferiti all'altro»³⁹. Così lo Spirito Santo trasforma degli «individui in persone»⁴⁰. Infatti «essere persona è, per sua natura, stare in relazione. Persona, *prósōpon*, significa 'volto'. Nessuno è realmente persona se non 'guarda nel volto' un altro»⁴¹.

L'idea secondo cui da un lato lo Spirito Santo pone differenze, ma nel contempo i diversi non sono muniti di carismi diversi e incaricati di compiti diversi per se stessi bensì per la Chiesa, si colloca ancora oggi sullo sfondo della concezione ortodossa di gerarchia⁴².

La bellezza, che fra l'altro si manifesta pure nell'ordinamento gerarchico della Chiesa⁴³, è secondo la concezione della più recente teologia ortodossa un ulteriore segno distintivo dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo «è lo Spirito della bellezza; guida la mano dell'artista, come nel caso dell'artigiano Bezaleel, per edificare il tabernacolo, il santuario (2 Mos [= Es] 35,31), ispira il musicista che canta per la gloria di Dio (Ef 5,19)»⁴⁴. A giudizio di Pavel Florenskij esiste una bellezza 'intellettuale' o 'spirituale' (la lingua russa dispone di un solo termine al riguardo) ed essa è persino «l'unico metodo giusto per definire ciò che è ortodosso e che cosa non lo è»; è l'uni-

³⁹ *Ivi*, 144.

⁴⁰ *Ivi*, 144.

⁴¹ *Ivi*, 146.

⁴² Cfr. più oltre, par. 8.4.

⁴³ Ulteriori elementi sul concetto della bellezza della gerarchia nel par. 8.4.

⁴⁴ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 159.

co criterio con cui è possibile determinare la vita nello Spirito⁴⁵.

Simile concezione corrisponde a quella ortodossa antica, soprattutto russa. Non casualmente la Chiesa ortodossa è la sola in cui un popolo racconta d'essersi convertito perché la liturgia e il luogo in cui si celebra hanno vinto grazie alla loro bellezza. I legati inviati in tutto il mondo, secondo la *Cronaca*, dal granduca di Kiev Vladimir per accertare quale fosse la liturgia migliore, informarono da Costantinopoli: i Greci «ci hanno condotto là dove rendono culto al loro Dio; ignoriamo se fossimo in cielo o sulla terra: in terra, infatti, non c'è una simile visione e una tale bellezza. Non siamo in grado di dar conto al riguardo. Sappiamo soltanto questo: lì Dio è con gli uomini e la loro liturgia è migliore che in tutti gli altri paesi. Non ci è possibile dimenticare questa bellezza; nessun essere umano, infatti, che ha gustato qualcosa di dolce, assume poi qualcosa di amaro»⁴⁶. Oggi è ancora così: in Russia le persone giungono alla fede cristiana perché la bellezza di quella liturgia le ha sopraffatte.

Quanto teologi ortodossi come Pavel Florenskij e l'archimandrita Kallistos affermano sulla bellezza, riguarda a loro giudizio non tutto il bello nello stesso modo, ma solamente nella misura in cui la bellezza è simbolo della trascendenza: lo spazio dematerializzato di Hagia Sophia, la bellezza spiritualizzata delle icone, la bellezza del canto liturgico con la sua precisione, la bellezza dei paramenti, dell'incenso che sale verso l'alto, profuma e vela, la bellezza della casa di Dio, la bellezza dei testi liturgici, la bellezza appaiata all'ascesi. Riguarda, a giudizio di Christos Yannaras, la bellezza diversa

⁴⁵ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 39-40.

⁴⁶ *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, I, 108.

dall'ideale di bellezza della Grecia antica e dominante in Occidente dal Rinascimento. Concerne soltanto la bellezza che rimanda oltre se stessa ed è «un tragico richiamo alla pienezza di vita, conosciuta come irraggiungibile»⁴⁷.

La bellezza trova la propria espressione soprattutto nell'icona ortodossa, la quale, secondo le parole dell'archimandrita Kallistos, «è ordinata, per quanto umanamente possibile, ad essere in sé un oggetto di bellezza visibile. Come tale ha già per sua natura valore spirituale in quanto rivela Dio agli uomini e contribuisce all'opera di redenzione e di trasfigurazione del mondo»⁴⁸. Il metropolita Aleksij ha confermato, nel corso della stessa conferenza tenuta a Creta, le osservazioni dell'archimandrita Kallistos: «L'arte cristiana [...] illustra in modo particolare la bellezza divina e il suo influsso sul mondo». Per quanti «hanno compreso la bellezza sovraterrena delle immagini raffigurate sulle icone, esse sono state un eloquente sermone, una forza che sostiene nella vita e che salva, ed una elevata filosofia»⁴⁹. Sulla bellezza e il compito dell'annuncio dell'arte cristiana, in cui si colloca, seppure non da sola, l'icona, ha scritto anche l'arcivescovo (oggi metropolita) Pitirim: «Nella Chiesa venne generata pure la cultura nazionale russa. Le furono accordati dall'alto doni particolari; uno dei più importanti fu il 'dono dell'annuncio': la proclamazione, realizzata dallo Spirito, delle verità di Cristo per il mondo. Per mille anni venne affidata alla cultura russa la proclamazione della bellezza, cioè il dovere di esortare in terra alla 'vita del cielo'»⁵⁰.

⁴⁷ CH. YANNARAS, *Person und Eros*, 87.

⁴⁸ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 160.

⁴⁹ ALEKSIJ [RIDIGER], *In der Kraft des Heiligen Geistes*, 185, con rimandi a P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, 173-174.

⁵⁰ PITIRIM [NEČAEV], *Zehn Jahrhunderte*, 56.

BIBLIOGRAFIA

- ALEKSIJ [RIDIGER], metr., *In der Kraft des Heiligen Geistes – Dienst an der Welt*, in *Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.-25. Oktober 1979*, Kreta 1979, 177-222.
- [METROPOLITAN ALEKSIY], “*Serving the World in the Power of the Holy Spirit*”, in *JMP* 1 (1980) 61-66; 2 (1980) 63-65; 3 (1980) 68-72; 4 (1980) 49-60; 5 (1980) 54-58.
- BEHR-SIGEL, ELISABETH, *Quelques aspects de la théologie et de l'expérience de l'Esprit Saint dans l'Église orthodoxe aujourd'hui*, in *Contacts* 36 (1984) 261-284.
- BOUYER, LOUIS, *Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia*, Paoline, Roma 1983.
- BULGAKOV, SERGIJ, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971 [ed. orig. 1936; rist. ed. it. 1987].
- CLÉMENT, OLIVIER, “*Je crois en l'Esprit Saint*”, in *Contacts* 34 (1982) 28-46.
- *Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit dans l'Église Orthodoxe*, in *Contacts* 31 (1979) 241-268.
- *Quelques approches pneumatologiques de l'Église*, in *Contacts* 39 (1987) 17-30.
- [– *La Chiesa ortodossa*, ed. it. a cura di S. Manna, Queriniana, Brescia 1989 = Strumenti 43].
- CRAVES, CHARLES, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Genf 1972.
- ETTLINGER, GERALD H., *The Holy Spirit in the Theology of the Second Ecumenical Synod and the Undivided Church*, in *GOTR* 27 (1982) 431-440.
- EVDOKIMOV, PAUL, *La nouveauté de l'Esprit. Études de Spiritualité*, 1977.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Von Alexander I.* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.2).
- FILARET [DROZDOV], metr., *Slova i reči Sinodal'nago člana Filareta, mitropolita Moskovskago* [*Allocuzioni e discorsi del membro del Sinodo Filaret, metropolita di Mosca*], Mosca 1844.

- FLORENSKIJ, PAVEL, *Ikonoostas* [Iconostasi], in *BoTr* 9 (1972) 83-148.
 – *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- GEANAKOPLIS, DENO, *The Second Ecumenical Synod of Constantinople (381). Proceedings and Theology of the Holy Spirit*, in *GO-TR* 27 (1982) 407-430.
- HRYNIEWICZ, W., *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, in *Cath* 31 (1977) 122-150.
- KHODR, GEORGES, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in *Contacts* 36 (1984) 238-260.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Flovrowskys*, Diss., Erlangen, 1989.
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- NISSIOTIS, NIKOS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968.
- OSSIPOW, ALEXEJ, *Der Erwerb des Heiligen Geistes*, in *SOrth* 6 (1983) 39-46.
- PITIRIM [NEČAEV], metr. di Volokolamsk, *Zehn Jahrhunderte Russisch-Orthodoxe Kirche*, in F. MAYER e altri, *Die orthodoxe Kirche in Rußland*, Zürich 1982, 17-56.
- PATTERSON, LLOYD G., *The Spirit, the Creed, and Christian Unity*, in *GOTR* 31 (1986) 235-254.
- Polnoe Sobranie Russkich Letopisej, T. 1. Lavrentievskaja Letopis' i Suzdal'skaja Letopis' po Akademičeskomu Spisku* [Raccolta completa delle Cronache russe, I: Cronaca di Lavrentij e Cronaca di Suzdal secondo il manoscritto dell'Accademia], Mosca 1962.
- RAĐOVIĆ, A., "Le Filioque" et l'énergie créée de la Sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas, in *Messenger* 23 (1975) 11-44.
- RIGIN, VLADIMIR, *The Creed. The Teaching of the Holy Spirit*, in *JMP* 11 (1978) 75-77.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Pentecost, the Feast of the Church*, in *SVTQ* 3-4 (1953) 38-42.
- SMOLITSCH, IGOR, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*, nuova edizione con postfazione di E. Jungclaussen, Freiburg - Basel - Wien 1988.
- ȘTĂNILĂ, DUMITRU, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater*

- und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft*, in L. VISCHER, *Geist Gottes* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3), 153-163.
- TRAUTMANN, R., *Die altrussische Nestorchronik Povest'vremennych let.*, Leipzig 1931 = SBQF 6.
- VAGNER, GEORGIJ, *O Duche Svjatom [Sullo Spirito Santo]*, in *VRSt-CbD* 107/1 (1973) 5-14.
- WAINWRIGHT, GEOFFREY, *The Holy Spirit in the Life of the Church*, in *GOTR* 27 (1982) 441-453.
- WARE, KALLISTOS, archim., *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*, in *Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.-25. Oktober 1979, Kreta 1979*, 141-176.
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie* (cfr. *Bibliografia* del cap. 2).
- YANNARAS, CHRISTOS, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft*, in *Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.-25. Oktober 1979, Kreta 1979*, 129-140.
- *Person und Eros* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- ZANDER, LEV ALEKSANDROVIČ, *Bog i Mir* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).

5.2 I SANTI, MANIFESTAZIONE DELLO SPIRITO SANTO «Meraviglioso è Dio nei suoi santi»*

La bellezza che, pur sensorialmente percepibile, sospinge alla bellezza metasensoriale accertata dal metropolita Aleksij nell'arte ortodossa, trova – com'egli evidenzia – la sua espressione anche nell'individuo umano, soprattutto nell'asceta. L'ascesi non è in primo luogo una 'azione etica' o una 'scienza',

* *Sal* 67,36 (LXX).

bensì «l'arte delle arti, l'abilità fra tutte le abilità». L'asceti, afferma ancora Aleksij, forma «non un uomo 'sereno', ma un uomo bello e il tratto caratteristico che spicca nei santi asceti non è la loro 'serenità', che pure gente comune, persino i più peccatori tra di essa, può possedere, ma la bellezza spirituale, la bellezza rilucente di un uomo inondato di luce e di splendore, bellezza irraggiungibile per un individuo non spirituale»⁵¹.

Theodore Stylianopoulos, un esegeta ortodosso americano, ha di recente messo in risalto con il rimando a Gregorio di Nazianzo che – in modo diverso dalla distinzione ipostatica di Padre e Figlio – «l'eterna sussistenza dello Spirito, la sussistenza cioè di una distinta entità divina, non può essere provata in senso stretto con il ricorso ai mezzi dell'esegesi grammaticale di alcuni testi biblici»⁵². Stylianopoulos non intendeva con ciò revocare in dubbio la dottrina ortodossa, ma accentuare la Chiesa con la sua tradizione come il contesto proprio in cui la sacra Scrittura può essere rettamente intesa, ossia indicare la Chiesa come colei che insegna in modo conforme alla Scrittura senza che tutti i suoi insegnamenti si possano quasi immediatamente desumere dalla sacra Scrittura.

L'esiguità delle testimonianze scritturali circa la sussistenza dello Spirito Santo come persona non è sfuggita neppure a teologi come Sergij Bulgakov, Vladimir Losskij e Pavel Florenskij. Tale esiguità testimoniale li ha indotti a parlare di kenosi dello Spirito. Sergij Bulgakov assume in questo contesto

⁵¹ ALEKSIJ [RIDIGER], *In der Kraft des Heiligen Geistes*, 184, con rimando a P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 140-141; sui tratti talvolta anche insoliti, non sempre 'sereni', dei santi asceti cfr. l'importante contributo di S.S. AVERINCEV, *Vizantija i Rus'*.

⁵² T. STYLIANOPOULOS, *The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error?*, 263.

anche delle espressioni di Agostino: «Nella sua processione dal Padre sul Figlio» la Terza ipostasi «è come se perdesse se stessa, non è più che la *copula*, ponte vivente dell'amore tra il Padre e il Figlio, un *tra* ipostatico»⁵³.

Ad una così estesa accondiscendenza verso le concezioni agostiniane non è disponibile la maggior parte degli altri teologi ortodossi più recenti. Essi motivano la carente perspicuità del Paraclito come ipostasi non nelle sue proprietà in quanto ipostasi, ma nel diverso grado del suo essere-rivelato nella storia della salvezza. La rivelazione esaustiva dello Spirito Santo come ipostasi, a loro giudizio, manca ancora. Per Pavel Florenskij essa è parte della speranza nel compimento, dono dell'eterno futuro. Pegno di tale dono escatologico sono, sempre per Florenskij, le reliquie dei santi. Ascesi e misteri (o sacramenti) fungono da fonte e mezzo della santificazione e divinizzazione, conseguibili nel compimento⁵⁴. Allora soltanto – così Vladimir Losskij – «questa persona divina sconosciuta, che non ha la sua immagine in un'altra ipostasi, si manifesterà nelle persone deificate: la sua immagine sarà la moltitudine dei santi»⁵⁵. Questa concezione è correlativa al fatto che la Chiesa ortodossa celebra la festa di Ognissanti nella domenica immediatamente successiva alla Pentecoste.

È sintomatico che Pavel Florenskij menzioni come segno della Terza ipostasi e della sua azione, ancor prima dei misteri, i santi, la loro asceti e le loro reliquie. Nell'esistenza e nell'insegnamento di santi come Simeone il Nuovo Teologo (ca. 949-1022), Serafim di Sarov (1759-1833) e gli *stareč* di Optina⁵⁶ e-

⁵³ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 289.

⁵⁴ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 173; cfr. anche il cap. 6.

⁵⁵ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 165, che Kallistos Ware riprende letteralmente in *Der Heilige Geist*, 169.

⁵⁶ Cfr. I. SMOLITSCH, *Leben*, 131-173. Il monastero di Optina è stato ri-

gli scorge rendersi visibile «come attraverso il cannocchiale» la Terza ipostasi in qualità di Colui che deve venire⁵⁷. Senza menzionare espressamente e precisamente la Terza ipostasi, la *lex orandi* della Chiesa ortodossa orienta in questa precisa direzione. Ciò si rende evidente nella frequentissima citazione del *Sal* 67(68),36. Nella Divina Liturgia questo versetto salmico è cantato in ogni giorno feriale⁵⁸. Il testo ebraico recita **נוֹדָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשׁוֹ** (che si può rendere così: terribile è Dio dal suo santuario). Molto chiaramente si pensa al tempio come santuario di Dio. La *Settanta* invece consente già un'altra interpretazione, impostasi nella Chiesa ortodossa: **Θαυμαστός ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ** (meraviglioso è Dio nei suoi santi). Qui invece di quello di pietra si parla del tempio di Dio non fatto da mani d'uomo: i santi, nei quali Egli si mostra meraviglioso. L'indole dei santi e la loro venerazione non si può esprimere in modo migliore che così: sempre si tratta del fatto che e della domanda se Dio, come Spirito Santo, si mostri meraviglioso nei suoi santi. Senza appellarsi direttamente al *Sal* 67(68),36, Georgij Florovskij ha dato espressione a questo pensiero, scrivendo: «Nei santi veneriamo la 'divinizzazione' della natura umana, l'Amore Divino nei loro confronti e in loro»⁵⁹.

Ne è espressione iconografica il nimbo quale elemento imprescindibile in ogni icona con santi. Il nimbo mostra un riflesso della gloria di Dio, esperibile altresì in certi momenti dell'estasi. Un testimone oculare, che aveva partecipato alla

consegnato alla Chiesa Ortodossa Russa alla fine del 1987: *ZMP* 4 (1988) 4. Nel 1988 Amvrosij, lo *stareč* di Optina, è stato canonizzato dalla Chiesa Ortodossa Russa.

⁵⁷ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 170.

⁵⁸ A. MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, 122.

⁵⁹ G. FLOROVSKY, *On the Prize of High Calling*, 36.

celebrazione del carismatico di Kronštadt, il prete Ioann Serгиеv, ne descrive in questi termini l'aspetto dopo che aveva assunto la comunione: «Il suo volto era come illuminato, irradiava come una luce. Ora comprendo bene cosa significhi il nimbo che sulle icone è dipinto intorno alla testa di servi santi e cari a Dio»⁶⁰. Quasi più efficaci ancora al riguardo sono le descrizioni offerte dal proprietario terriero Motovilov in merito ad un dialogo con san Serafim di Sarov. L'esperienza fatta da Motovilov, vedendo il santo raggianti e 'più luminoso del sole' e divenendo egli stesso tutto illuminato, è interpretata da san Serafim come effetto dello Spirito Santo: «[...] Anche lei, ora, è divenuto tanto luminoso quanto me. Lei stesso è ora nella pienezza dello Spirito Santo: in caso diverso non potrebbe vedermi così»⁶¹.

Se il proprietario terriero Motovilov e il testimone della celebrazione di san Ioann di Kronštadt raccontano dell'aspetto meraviglioso dei santi, allora tali narrazioni abbastanza recenti esprimono, per la fede, il fatto che i doni carismatici continuano ad avere effetto fino ad oggi nella Chiesa⁶². Senza tale continuità la venerazione dei santi risulterebbe incomprensibile non solo per la Chiesa antica, ma anche per l'epoca più recente e contemporanea. Rispetto all'accentuazione 'pentecostale' della glossolalia, la Chiesa ortodossa sottolinea tuttora con maggior vigore altri doni: «Il carisma particolare della 'glossolalia', frequente al tempo dell'Apostolo, non era considerato da Paolo come uno dei carismi più significativi» (cfr. 1

⁶⁰ *Dva dnja v Kronštadte*, 56-57.

⁶¹ K.CH. FELMY, *Von Alexander I.*, n. 160.

⁶² Già alla fine del secolo X, però, Simeone il Nuovo Teologo aveva dovuto opporsi all'idea che i doni carismatici si sarebbero resi sensibili nella Chiesa soltanto nei primi tempi della sua esistenza; cfr. VASILIJ [KRIVOŠEIN], *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov*, 35.

Cor 14,5), affermò l'archimandrita Kallistos nella già citata conferenza di Creta. «Con la metà del secolo II essa è divenuta rara nell'Oriente cristiano, ancorché non del tutto scomparsa»⁶³. La Chiesa Ortodossa Russa in un messaggio ufficiale concernente i culti 'carismatici', in occasione dell'Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese a Nairobi nel 1975, ha parlato di «un'atmosfera di esaltazione prodotta artificialmente, che alcuni tendevano a ritenere come un effetto dell'azione dello Spirito Santo»⁶⁴. E pure nella Chiesa Ortodossa d'America i culti 'carismatici' furono valutati come un «aspetto di emotività innaturale» e si espresse stupore per «esplosioni immature» e per la deviazione da una «linea genuinamente mistica»⁶⁵.

L'archimandrita Kallistos aggiungeva alle sue caute osservazioni sulla 'glossolalia': «Con maggior frequenza si rinven- gono oggi come nel passato nell'Oriente cristiano i doni di guarigione e il dono delle lacrime»⁶⁶. Egli avrebbe anche potuto indicare il carisma della 'chiaroveggenza' (slavo: *prozorlivost'*), la cui menzione oggi ancora affolla le biografie di asceti e *stareč*. Quasi tutti i carismatici sono consapevoli con largo anticipo del giorno della loro morte. Fino al presente si racconta della conoscenza, da parte di santi ortodossi, di accadimenti che si verificano a grande distanza o in futuro⁶⁷.

⁶³ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 153.

⁶⁴ ZMP 4 (1976) 12.

⁶⁵ *The Orthodox Church*, Published by the Metropolitan Council of the Orthodox Church in America 9 (1974) 5.

⁶⁶ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 153.

⁶⁷ Esempi particolarmente suggestivi e credibilmente documentati si riscontrano nelle rievocazioni del citato carismatico di Kronštadt, Ioann Serгиеv (1829-1908), fino ad oggi venerato come un santo, anche se non ancora canonizzato; cfr. P. HAUPTMANN, *Johann von Kronstadt*, 63-65.

Nonostante l'importanza di altri carismi l'archimandrita Kallistos Ware è nel giusto quando evidenzia in particolare i doni di guarigione e delle lacrime. Si raccontano miracoli di guarigione prodotti da tutti i santi della Chiesa ortodossa, anche da parte del padre Ioann di Kronštadt⁶⁸. Miracoli di guarigione sono naturalmente ascritti pure a san Serafim di Sarov, il maggiore tra i santi della Chiesa russa dell'epoca moderna⁶⁹. Ma hanno compiuto miracoli di guarigione pure le preghiere dei santi delle altre Chiese ortodosse, anche di recente⁷⁰.

Quanto al dono delle lacrime, si tratta di lacrime di pentimento e penitenza. Il cristiano ortodosso, quando si corica, chiede questo dono delle lacrime con una preghiera attribuita al Crisostomo: «Signore, concedimi lacrime, il pensiero della morte e commozione del cuore»⁷¹. Le lacrime e la compunzione del cuore sono un tratto molto significativo della spiritualità ortodossa. San Serafim di Sarov (1759-1833) saluta tutti i suoi visitatori con il saluto pasquale e li chiama, singolarmente: «Mia gioia!», ma alle sue spalle si colloca già una dura esistenza ascetica ed egli possiede, pur con tutta questa gioia, il dono delle lacrime. Gli *Apophthegmata Patrum*, una collezione di detti e tradizioni degli asceti dei secoli IV e V, sono affollati di situazioni incentrate sul dolore spirituale o il dono delle lacrime⁷². Quanto appaia desiderabile il dono delle lacrime, lo mostra in particolare l'*apophthegma* seguente:

Un fratello interrogò un anziano: «Come mai, benché io chieda

⁶⁸ *Ivi*, 60-63.

⁶⁹ Cfr. I. SMOLITSCH, *Leben*, 176-218.

⁷⁰ Cfr., ad esempio, F. HEYER, *Die Heiligen auf den Inseln*.

⁷¹ *Kanonik*, 278-279 (cfr. *Bibliografia generale*).

⁷² Cfr. I. HAUSHERR, *Penthos*.

sempre le lacrime, giacché sento che gli anziani piangevano, tuttavia non me ne vengono mai e la mia anima non si affligge?»). L'anziano gli rispose: «I figli di Israele dopo quarant'anni soltanto entrarono nella terra promessa. Le lacrime sono come la terra promessa: quando vi giungerai, allora non dovrai temere nessuna guerra. Così Dio vuole affliggere l'anima, affinché brami sempre di entrare in questa terra!»⁷³.

La peculiarità probabilmente più caratteristica della 'spiritualità' ortodossa, cioè della vita spirituale guidata dallo Spirito Santo, è la contiguità fra gioia e rigore ascetico, fra ricchezza gerarchico-sacramentale e povertà ascetica⁷⁴. Magnificenza liturgica e potere gerarchico sono certo elementi distintivi della Chiesa ortodossa. Ma chi intende disporne senza rigore ascetico, comprende solo una parte della ricchezza spirituale ortodossa, esattamente come colui che nella Chiesa ortodossa bada soltanto all'entusiastica letizia pasquale, senza il previo digiuno e gli sforzi collegati ad esso e alle prolungate liturgie quaresimali e della settimana di passione. Tutto questo può, del resto, anche essere invertito: l'ascesi ortodossa è certo impegnativa, ma non cupa; in caso contrario rimarrebbe inconcepibile la serena letizia di un Serafim di Sarov.

L'ascesi appartiene all'Ortodossia, alla ricchezza della tra-

⁷³ *Apoftegmi dei Padri*, n. 992: PL 73, 864.

⁷⁴ Si veda la figura 7. Quest'icona dei Vecchi Credenti, raffigurante Giovanni il Battista e il metropolita di Mosca Aleksij (1354-1378), mostra in maniera assai suggestiva la tipologia ascetico-profetica direttamente affiancata a quella gerarchica. L'accostamento di queste diverse tipologie di santi è presumibilmente determinato, in quest'icona, solo dal fatto che essa era appesa in un ambiente nel quale vivevano, l'uno insieme all'altro, omonimi di entrambi i santi. Entro il contesto complessivo del rapporto fra gerarchia e profezia, dignità gerarchica e rigore ascetico, questo accostamento piuttosto fortuito assume, tuttavia, una rilevanza fondamentale più profonda.

dizione liturgica ortodossa come il rovescio della medaglia appartiene al diritto. Lo si nota già nella storia della liturgia ortodossa: la liturgia è nata dal culto monastico. In ogni caso ciò è vero per i riti successivi alla Divina Liturgia: la liturgia vespertina e la liturgia mattutina⁷⁵. Per questo esse contengono salmi penitenziali, *metanie*⁷⁶ e simboli affini a quelli rinvenibili nell'ordinamento penitenziale monastico.

Di rilievo per la comprensione dell'ascesi è il fatto che le stesse pratiche penitenziali possono essere ridotte. Non sono permessi 'sfoghi' individuali. Sono possibili esercizi penitenziali solo quando la Chiesa lo permette e lo prescrive: non a Pasqua o dopo aver ricevuto la comunione, ad esempio. E sono salutari solamente se compiuti con la benedizione del padre spirituale e se non trascendono il limite da lui stabilito. Inoltre, la penitenza è sì prevista e prescritta, ma non è consentito il *compiacimento* della penitenza. Il credente certo si prostra a terra durante la preghiera della *grande metania*, ma non c'è il persistere in una piacevole umiltà.

All'esperienza ascetica appartengono altresì l'asprezza e l'austerità delle icone classiche. Le icone sono e vogliono certamente essere belle, ma non è un caso che l'icona per lungo tempo non fosse tenuta in grande considerazione né in Occidente né in Oriente, poiché la sua bellezza è aspra, non si schiude immediatamente a tutti e non corrisponde sempre ai canoni estetici classici.

Per la teologia ortodossa è rilevante che l'esperienza ascetica abbia una ripercussione immediata sulla riflessione teologi-

⁷⁵ Cfr. M. SKABALLANOVIČ, *Tolkovyj Tipikon*; R. TAFT, *La liturgia delle Ore*.

⁷⁶ La *grande metania* è una proscunesi con cui l'orante, inginocchiato, tocca il suolo con la fronte. La *piccola metania* è un inchino, senza inginocchiarsi, con cui l'orante tocca il suolo con la mano.

ca. Senza tale esperienza rimarrebbe incomprensibile soprattutto la dottrina tipicamente ortodossa della conoscenza di Dio con la sua distinzione tra essenza ed energie⁷⁷.

Secondo il già più volte menzionato intervento dell'archimandrita Kallistos, l'ascesi ortodossa è subordinata a tre diversi princìpi: «I: il mondo è creato da Dio; nulla di quanto esiste è per sua natura cattivo (*Gen* 1,31). II: il mondo è un mondo decaduto; in ogni dove intorno a noi e in noi scorgiamo le conseguenze del peccato, quello di origine e quello personale. III: in Gesù Cristo Dio si è fatto uomo, ha patito in croce ed è risorto dai morti, per salvare il nostro mondo decaduto ed abilitarlo alla partecipazione alla gloria divina»⁷⁸.

In forza di questi princìpi esiste l'astinenza ascetica da cose ben precise: «Non perché tali cose o atti siano corrotti, ma in quanto noi con i nostri desideri e le nostre concupiscenze siamo impuri»⁷⁹. Ciò vale anche per il rapporto fra monachismo e matrimonio. «Monaco e monaca – assicura l'archimandrita Kallistos – non sono dualisti: essi anelano nella stessa misura dei cristiani sposati a irrobustire nella creazione materiale e nel corpo bontà e bellezza in essi presente»⁸⁰. Per sposati e monaci vale concordemente lo stesso principio: «Entrambi, nella stessa misura, si oppongono al peccato e approvano il mondo. La differenza tra loro sta soltanto nelle condizioni esteriori in cui combattono la loro battaglia ascetica»⁸¹.

Se tali osservazioni sono funzionali alla delimitazione di un'eccessiva enfasi accordata all'ascesi, immediatamente necessaria qualora all'ascesi si annetta una svalutazione della

⁷⁷ Cfr. sopra, cap. 2.

⁷⁸ K. WARE, *Der Heilige Geist*, 162

⁷⁹ *Ivi*, 162.

⁸⁰ *Ivi*, 161.

⁸¹ *Ivi*, 162.

creazione, per l'archimandrita Kallistos, in sintonia con eminenti esponenti dell'Ortodossia, l'ascesi occupa, tuttavia, un posto di grande rilievo. La divinizzazione ad opera dello Spirito Santo nella vita ascetica – in qualunque stato personale – è per lui più importante o, in ogni caso, non meno importante dell'annuncio 'logico' e della evangelizzazione. «Conserva in te la pace nello Spirito, migliaia intorno a te verranno salvati», afferma l'archimandrita Kallistos riprendendo un detto celebre di san Serafim di Sarov⁸². E aggiunge: «Sant'Isacco il Siro (secolo VII) affermava addirittura: "È meglio conseguire la purezza del cuore che convertire dal loro errore tutti i popoli pagani"»⁸³.

È convinzione di Christos Yannaras che la crisi moderna dell'ambiente naturale e del rapporto della creatura umana con esso sia riconducibile al fatto che il mondo non viene considerato come animato dallo Spirito vivificante, che riposa su di lui⁸⁴ e riempie l'universo⁸⁵, ma come materia morta, bene neutro di consumo, «oggetto funzionale al soddisfacimento dei propri desideri»⁸⁶.

Viceversa, l'agiografia ortodossa è colma di esempi di una relazione addirittura tenera con la natura e gli animali. In ciò il santo, per il pensiero ortodosso, si rivela come l'uomo grazie al quale si ripristina la reciproca relazione delle creature rovinata dalla colpa di origine. Ancor oggi, ad esempio, è possibile vedere sul santo Monte Athos o nei monasteri serbi esempi di un rapporto con la natura, da parte di asceti orto-

⁸² *Ivi*, 159.

⁸³ *Ivi*, 159, con citazione di ISACCO DI NINIVE, *Mystic Tratises*, trad. di A.J. Wensinck, Amsterdam 1923, 32.

⁸⁴ Cfr. *Gen* 1,2.

⁸⁵ *Sir* 1.

⁸⁶ CH. YANNARAS, *Der Heilige Geist*, 139.

dossi, al limite del meraviglioso⁸⁷. Già la letteratura cristiana antica è ricca di simili testimonianze. La storia del leone, che chiede all'apostolo Paolo il battesimo⁸⁸, e il racconto delle cimici, che per ordine dell'evangelista Giovanni lasciano il giaciglio sul quale egli dormiva⁸⁹, riflettono già in epoca subapostolica la convinzione che le persone dotate di Spirito Santo raggiungono un rapporto nuovo con la creatura.

La leggenda del secolo V, relativa a san Gerasimo, riproduce un'esperienza analoga. «La tradizione narra che il santo asceta incontrò un giorno nel deserto un leone ferito e lo guarì, togliendogli una spina da una zampa già vistosamente infettata. La fiera si legò così strettamente allo *stareč*, il quale con le proprie mani lo nutriva dandogli il suo scarso pane, al punto da servirlo come un animale domestico e aiutarlo a sbrigare il lavoro pesante nel monastero»⁹⁰. In maniera corrispondente l'icona mostra san Gerasimo sempre in compagnia di un leone dallo sguardo veramente mite.

Già in una luce più chiaramente storica appare la vicenda di san Sergij di Radonež e l'orso:

Era spesso visitato da un orso. Il santo sapeva che non veniva da lui con rabbia, ma per mangiare da lui e consolare il santo nei suoi affanni. Il santo, così, gli portava del pane fuori dalla sua cella e lo poneva su un albero gradito e su un ceppo; l'orso lo mangiava ammansito e tranquillo e guardava benevolmente il santo. Questi ringraziava Dio per avergli mandato a consolarlo l'orso, che viveva con lui nella foresta come una pecora. Lo nutriva quo-

⁸⁷ Menziono il Monte Athos e i monasteri serbi perché vi ho personalmente riscontrato esempi del fenomeno menzionato; ciò però non si oppone al fatto che tali esempi siano assenti nei monasteri russi o rumeni.

⁸⁸ M. ERBETTA (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento* II, 273-274.

⁸⁹ *Ivi*, 51.

⁹⁰ *Mineja. Mart* I, 80 (cfr. *Bibliografia generale*).

tidianamente collocandogli il pane sull'albero e sul ceppo e l'orso lo mangiava. E quando il santo, talvolta, si trovava a corto di pane, nutriva l'orso ed egli stesso non mangiava: preferiva infatti soffrire la fame invece di lasciare affamato nella foresta il proprio compagno⁹¹.

Gli aspetti convergenti e divergenti rispetto alla biografia di Gerasimo sono evidenti. Ciò non indica affatto una costruzione letteraria, in quanto il motivo della *imitatio* – non solo sotto il profilo letterario, ma anche biografico – a Bisanzio e nella Chiesa ortodossa ha sempre giocato un ruolo rilevante. È invece fondamentale irrilevante se considerare tradizioni del genere con maggiore o minore scetticismo (dal punto di vista storico), poiché la Chiesa ortodossa *vede* così i propri santi e l'esperienza di una relazione con la natura del tutto nuova, che estingue ogni forma di paura e ostilità, caratterizza il cosmo rinnovato e ricolmato di vita dallo Spirito Santo.

BIBLIOGRAFIA

ALEKSIJ [RIDIGER], *In der Kraft des Heiligen Geistes – Dienst an der Welt* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.1).

AVERINCEV, SERGEJ SERGEEVIČ, *Vizantija i Rus'. Dva tipa duhovnosti [Bisanzio e la Rus'. Due modelli di spiritualità]*, in *Novyj Mir* 1989, 227-239.

BULGAKOV, SERGIJ, *Il Paraclito* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.1).

Dva dnja v Kronštadte, Iz dnevnika studenta V.M. [Due giorni a Kronštadt. Dal diario dello studente V.M.], Sv. Troickaja Lavra 1902² (rist.: Jordanville/N.Y. 1960).

⁹¹ *Altrussische Heiligenlegenden*, 224.

- ERBETTA, MARIO** (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, II: Atti e leggende*, Marietti, Casale M. 1981 = Grandi opere.
- FELMY, KARL CHRISTIAN**, *Von Alexander I.* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.2).
- FILORENSKIJ, PAVEL**, *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FIOROVSKY, GEORGES**, *On the Prize of High Calling*, in *The Journal of the Fellowship of St. Alban and S. Sergius*, N. 11, March 1931, 31-37.
- FREYDANK, DIETRICH** e altri (edd.), *Das Väterbuch des Kiever Höhlenklosters*, Leipzig 1988.
- HAUPTMANN, PETER**, *Johann von Kronstadt* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- HAUSHERR, I.**, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944 = OrChrAn 132.
- HEYER, FRIEDRICH**, *Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria*, Erlangen 1991 = Oikonomia 29.
- LOSSKY, VLADIMIR**, *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- MACAIRE DE SIMONOS PETRA**, "Louez Dieu dans ses Saints!" (Ps 150), in *Messenger Orthodoxe* 90 (1982) 46-55.
- MALTZEW, ALEXIOS**, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilius des Großen und Gregorios Dialogos*, Darmstadt 1967 (rist.).
- OSIPOV, ALEKSEI**, *The Saints as a Sign of the Fulfilment of God's Promise to Man*, in *JPM* 7 (1982) 69-77.
- SKABALLANOVIČ, MICHAIL**, *Tolkovyj Tipikon. Ob-jasnitel'noe izloženie Tipikona s istoričeskim vvedenijem [Interpretazione del Typikón. Spiegazione del Typikón con un'introduzione storica]*, voll. I-III, Kiev 1910-1915.
- SMOLITSCH, IGOR**, *Leben und Lehre der Starzen* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.1).
- STYLIANOPOULOS, THEODORE**, *The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error?*, in *GOTR* 31 (1986) 255-288.
- TAFT, ROBERT**, *La liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato*, Edizioni Paoline, Cinesello B. 1988 = Testi di Teologia 4 [ed. orig. 1986].
- VASILIJ [KRIVOŠEIN]**, *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).

WARE, KALLISTOS, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen* (cfr. *Biografia* del par. 5.1).

YANNARAS, CHRISTOS, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft* (cfr. *Biografia* del par. 5.1).

5.3 PREGARE NELLO SPIRITO SANTO

Lo «stare davanti a Dio»*

Su alcuni aspetti dottrinali, presentati in modo sostanzialmente uguale dall'Oriente e dall'Occidente, permane tuttavia da parte di entrambi una differente accentuazione. È il caso pure della dottrina sulla preghiera, intesa come una delle più importanti azioni dello Spirito Santo, il quale è lo Spirito della preghiera poiché egli stesso la attua in noi (cfr. *Rm* 8,26). Secondo la concezione ortodossa un obiettivo della preghiera è la recessione del protagonismo dell'uomo, onde costui diventi «veicolo dello Spirito» senza per questo venire sminuito o addirittura distrutto nella sua personalità, ma piuttosto per essere «perfezionato ed elevato» a un livello superiore nella comunione dello Spirito Santo che viene realizzata nella preghiera⁹².

Mentre in Occidente – nel Protestantesimo soprattutto – la preghiera è solamente *una* (ancorché particolarmente significativa) espressione di vita della Chiesa, essa gioca in Oriente,

* G. FLOROVSKIJ, *Christianin v Cerkvi*, 11.

⁹² ID., *Worship and Every-Day Life*. – Sono debitore per le segnalazioni dei lavori di Georgij Florovskij, contenute in questa sezione, alla dissertazione, messami gentilmente a disposizione per questo capitolo, del mio assistente dr. Christoph Künkel. – Cfr. in essa il capitolo sulla preghiera: CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, par. 10.2.3.

nell'esperienza ecclesiale dell'Ortodossia e nella riflessione teologica, nella misura in cui quest'ultima è connotata da tale esperienza, un ruolo centrale che tutto sovrasta. E ciò è vero, in particolare, per due Chiese ortodosse dell'ex Unione Sovietica, la russa e la georgiana. Qui la vita della comunità ecclesiale, dopo gli avvenimenti successivi alla Rivoluzione di Ottobre, per settant'anni rimase concentrata nel culto e nella preghiera in una dimensione forse neppure corrispondente ai principi ortodossi. Soltanto l'evoluzione più recente pare introdurre dei cambiamenti.

La designazione del cristianesimo come «religione liturgica» da parte di Georgij Florovskij corrisponde alla collocazione del culto e della preghiera nella Chiesa ortodossa. «La Chiesa è innanzitutto una comunità che celebra il culto». Teologia, dottrina, disciplina ecclesiale, tutto questo è segnato dal culto. Pertanto, anche la dottrina della Chiesa – secondo le parole di Florovskij – è «non tanto un insegnamento impartito in un'aula scolastica, quanto una dottrina proclamata nella casa del Signore»⁹³.

Importante per la comprensione ortodossa della preghiera è soprattutto l'intendimento del suo preciso significato, che non consiste nell'esibizione di una magnificenza esteriore⁹⁴ o nella declamazione di formulazioni ortodosse, sebbene entrambe abbiano un ruolo difficilmente sopravvalutabile. Fine della preghiera e del culto non è neppure elevare a Dio precise richieste, ancorché non sia ovviamente indifferente per quale scopo l'orante preghi o che cosa egli stia implorando. Tuttavia, secondo la concezione ortodossa della preghiera, u-

⁹³ G. FLOROVSKY, *The Elements of Liturgy*, 53.

⁹⁴ Id., *Christianin v Cerkvi*, 13 segnala addirittura esempi di sorprendente fiorente nei confronti della pompa liturgica presso i santi Nil Sorskij, Sergij di Radonež e, in epoca più antica, in Giovanni Crisostomo.

na vita di preghiera matura può persino prescindere in termini generali dalle formule, dalle parole⁹⁵. Per quanto possa suonare paradossale, se la preghiera è perfetta cessano addirittura le suppliche e non per questo viene meno l'atteggiamento di preghiera. Si tratta di un rilevante correttivo nei confronti di un pensiero che in ogni questione, persino in quella relativa al significato della preghiera, è prima di tutto 'preoccupato dello scopo'. Il pregare ortodosso, per converso, non persegue nessuno 'scopo' contenutisticamente circoscrivibile. Finalità propria della preghiera, sempre secondo la concezione ortodossa, non è il contenuto della supplica, ma piuttosto che l'essere umano si metta nello spazio del sacro, alla presenza di Dio, e in esso si abitui a *stare davanti a Dio*. Simile concezione ha tutelato la preghiera ortodossa dai rischi cui è invece esposta oggi la preghiera in Occidente: essere depotenziata a semplice *mezzo* di docilità morale o a *strumento* di informazione. Tali pericoli sussistono poi maggiormente se le suppliche e le 'informazioni' enunciate nella preghiera divengono più importanti dell'atteggiamento stesso di preghiera.

Avrebbero giustamente valutato il significato della preghiera, la «prima cosa nella vita cristiana»⁹⁶, i Padri della Chiesa antica, secondo un'omelia del vescovo russo Feofan (Govorov; 1815-1894) il Recluso, canonizzato nell'estate del 1988, allorché in occasione di ogni incontro si informavano prima di tutto della vita di preghiera dell'altro. «Essi la definirono il respiro dello spirito. Se il respiro è nel corpo, il corpo vive; se il respiro cessa, cessa la vita». Lo stesso accade con la preghiera: «Se c'è la preghiera, lo Spirito vive; se man-

⁹⁵ *Ivi*, 11.

⁹⁶ FEOFAN [GOVOROV], *Slova k Vladimirskoj pastve*, 495.

ca la preghiera, non c'è vita nello Spirito»⁹⁷. Per san Feofan il Recluso è di rilievo la constatazione che ogni esercizio esteriore di preghiera non è già preghiera genuina e quindi vita nello Spirito. I gesti esterni e la recita esteriore di suppliche sono per lui soltanto *un* elemento essenziale della preghiera, idoneo a suscitare una preghiera autentica. «La preghiera è il sorgere nel nostro cuore di un'ordinata successione di sentimenti orientati a Dio: il sentimento dell'autoannichilimento, della sottomissione, della riconoscenza, della lode, della supplica, dell'ardente prosternarsi, della compunzione, della sottomissione alla volontà di Dio e degli altri. Tutta la nostra premura dev'essere diretta a ciò: che durante i nostri esercizi di preghiera questi sentimenti ed altri analoghi ad essi riempiano il nostro animo, affinché, quando la lingua legge le preghiere o l'orecchio [le] ascolta e il corpo compie degli inchini, il nostro cuore non rimanga vuoto, ma si risvegli un sentimento orientato a Dio. Quando tali sentimenti sono presenti, il nostro esercizio di preghiera è preghiera, in caso contrario esso non è affatto preghiera»⁹⁸. La 'preghiera' in senso proprio, «cioè nel suo significato più comprensivo e nella sua profondità più radicale, è uno stare davanti a Dio»⁹⁹, il vivere nell'ambito della preghiera, il vivere e il pregare alla presenza di Dio.

Il suo limite e il suo scopo sono «di diventare incessante»¹⁰⁰, come «un permanente orientamento a Dio»¹⁰¹. Perciò è «più di una successione di atti di pietà particolari e sporadici [...]: dev'essere di continuo un culto, più un *habitus* che un

⁹⁷ *Ivi*, 496.

⁹⁸ *Ivi*, 496-497.

⁹⁹ G. FLOROVSKIJ, *Christianin v Cerkvi*, 11.

¹⁰⁰ *Ivi*, 11.

¹⁰¹ *Id.*, *Worship and Every-Day Life*, 270.

atto. Di fatto, servire culturalmente Dio significa dimorare e camminare sempre 'davanti a lui', al suo cospetto. Ed è questa la misura di una figura cristiana: mai estranei alla presenza di Dio! [...] Un cristiano deve celebrare il culto nella totalità della sua esistenza, in tutti i percorsi e le situazioni della sua vita»¹⁰².

Perché si tratta più di un atteggiamento complessivo che non di singole parole, per il cristiano ortodosso non è in fondo determinante durante un'azione liturgica comprendere e intendere tutto, accogliere in sé ogni parola letta. Il seme della parola è così abbondantemente disseminato nelle letture e negli inni, che è sufficiente per ciascuno la disponibilità di cuore ad aprirvisi. Se tale disponibilità è fondamentalmente presente, il credente durante il culto può anche talvolta estraniarsi e farsi semplicemente portare verso di esso dall'onda della preghiera. Solamente con un simile atteggiamento distaccato è possibile sopportare culti che si prolungano per ore ed sperimentare un ritemperamento, persino quando si è fisicamente spossati e spiritualmente vuoti.

Questo atteggiamento conduce altresì ad una distensione, a una minor preoccupazione, per ciò che riguarda anche il contenuto della preghiera. Se lo 'stare davanti a Dio', e non la somma di singole suppliche, è il tratto specifico della preghiera, allora appare pure perspicuo che persino le *molte* preghiere della Chiesa ortodossa non significano lo «sprecare parole come i pagani, i quali pensano di venire ascoltati a forza di parole» (*Mt 6,7*)¹⁰³. Le numerose preghiere, invece,

¹⁰² *Ivi*, 272.

¹⁰³ *Mt 6,7* costituisce anche una ragione per attribuire alla preghiera di domanda una posizione inferiore, secondo G. FLOROVSKIJ, *Christianin v Cerkvi*, 11.

sono possibili e sensate soltanto come un elemento dell'esercizio nell'atteggiamento dello 'stare davanti a Dio'. Ciò ne determina anche il contenuto e rende possibile 'deporre tutte le preoccupazioni terrene' durante la preghiera e permette, insieme, persino nel momento centrale (dopo l'epiclesi dello Spirito Santo sui doni eucaristici), di porre davanti a Dio nella preghiera il mondo intero, con le sue preoccupazioni e necessità.

Georgij Florovskij condivide con san Feofan il Recluso l'idea che la preghiera sia «un lavoro duro»¹⁰⁴, per la cui esecuzione si necessita di una guida e per il quale lavoro, all'occorrenza, ci si deve pure controllare. «Privi di sforzo e di raccoglimento personali non è neppure possibile aderire alla preghiera comunitaria»¹⁰⁵. Florovskij descrive questa 'adesione' impegnativa riprendendo un sermone di san Feofan il Recluso, di cui è necessario qui, pur brevemente, delineare il ragionamento. Importantissima premessa della preghiera – secondo questo sermone – è che l'orante apprenda «a stare davanti a Dio in atteggiamento di adorazione»¹⁰⁶. Ciò implica che l'orante diventi consapevole della propria identità, nel momento in cui si accinge a pregare, e dell'identità di Dio, al quale si avvicina. Soltanto con una disposizione di questo tipo la preghiera può iniziare in modo corretto.

Le preghiere, che si aprono con una consueta invocazione allo Spirito Santo, «senza fretta»¹⁰⁷, accompagnate da inchini,

¹⁰⁴ ID., *The Elements of Liturgy*, 57.

¹⁰⁵ ID., *Christianin v Cerkvi*, 12. – Per quanto segue cfr. ID., *The Elements of Liturgy*, 56.

¹⁰⁶ I passi desunti da un'omelia di san Feofan (*Slova k Vladimirskoj pastve*, 498-500), sono qui riprodotti da K.CH. FELMY, *Predigt*, 75-76.

¹⁰⁷ Cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 2.

debbono essere portate al cuore¹⁰⁸ e compiute comprendendone il contenuto e con il sentimento del cuore. Onde ciò avvenga, il vescovo Feofan raccomanda con scrupolo una regola prescritta da un padre spirituale. Per concentrare lo spirito e impedirne la distrazione, l'orante deve ripetere i passaggi letti con superficialità, finché lo spirito non impari a concentrarsi. Sui testi, invece, che colpiscono l'orante e ai quali il pensiero ritorna di continuo spontaneamente, l'orante deve indugiare. Deve preferibilmente rinunciare all'osservanza della regola della preghiera, invece di staccare la sua attenzione dalle parole che l'hanno colpito.

Un tema rilevante della dottrina ortodossa concernente la preghiera, come ne ha riferito Georgij Florovskij rifacendosi al vescovo Feofan il Recluso, concerne il rapporto tra una preghiera spontanea e prestabilita e il rapporto tra individuo e Chiesa. Se la preghiera genuina è – come per il vescovo Feofan – non la recita di formule orazionali, ma il «clima suscitato da uno spogliarsi di sé e pervaso da un timore adorante, per stare davanti a Dio nel cuore»¹⁰⁹, allora la preghiera recitata è solamente un mezzo per apprendere e conseguire questo 'stare davanti a Dio nel cuore' e un mezzo per superare una emozione individualistica¹¹⁰. Una tale preghiera spontanea (quindi una preghiera autentica, reale) si dà soltanto dopo un esercizio lungo e paziente; una preghiera personale, capace di far esplodere l'ambito angusto dell'individualismo, si dà soltanto «nel contesto della comunità». Entrambi gli aspetti sono in relazione reciproca; non c'è mai uno senza l'altro¹¹¹.

¹⁰⁸ Nella Chiesa ortodossa le preghiere sono condotte al cuore anche esteriormente con il segno di croce tracciato da destra a sinistra.

¹⁰⁹ FEOFAN [GOVOROV], *Slova k Vladimirskej pastve*, 498.

¹¹⁰ G. FLOROVSKY, *The Elements of Liturgy*, 53.

¹¹¹ ID., *Christianin v Cerkvi*, 12; ID., *The Elements of Liturgy*, 54.

Nella spiegazione liturgica, non nella dottrina sulla preghiera, viene invece maggiormente tematizzato un altro tratto della teologia della preghiera, che al cristiano ortodosso pare ovvio e viene 'esperimentato' di continuo nei testi liturgici: in Occidente predomina nel complesso una concezione liturgica volontaristica. Lo tradisce il linguaggio: dall'antico *Oremus!* si è passati ad un «noi vogliamo pregare!». Ci si decide a celebrare una liturgia e a questa si invita la gente. E se ne viene poca, si riflette 'se ne valga la pena', se tale 'offerta' di preghiera sia accettata o meno. La concezione orientale si muove in una direzione diversa. Qui il presbitero prega a nome del popolo: «Ti ringraziamo anche per questa liturgia, che Ti degni di accogliere dalle nostre mani, sebbene stiano davanti a Te migliaia di arcangeli e miriadi di angeli, i Cherubini e i Serafini dalle sei ali, dai molti occhi, sospesi e in volo, che cantano l'inno di vittoria, acclamano, invocano e parlano [...]». E dopo l'intermezzo del «Santo, santo, santo» il presbitero seguita: «Uniti a queste beate potenze, noi pure ti invochiamo, o Signore filantropo [...]»¹¹². Ciò significa: non siamo *noi* propriamente a celebrare una liturgia; noi ci aggiungiamo semplicemente ad essa. Assai prima di deciderci a celebrarla, essa ha già luogo in cielo. Non siamo mai soli durante la preghiera. C'è sempre una schiera superiore, in cui noi ci inseriamo. Anche l'orante singolo prega sempre «in concelebrazione con gli angeli»¹¹³.

¹¹² *Die Göttliche Liturgie*, 63-64.

¹¹³ Cfr. K.CH. FELMY, *Predigt*, 44.

BIBLIOGRAFIA

- ANTHONY [BLOOM], metr., *Weg zur Meditation*, Bergen - Enkheim 1972.
- BEBIS, GEORGE S., *Worship in the Orthodox Church*, in *GOTR* 22 (1977) 429-444.
- BILANIUK, PETRO B.T., *Some Remarks Concerning a Theological Description of Prayer*, in *GOTR* 21 (1976) 203-214.
- BLAGOVESHCHENSKY, IOANN, *The Priest's Prayer*, in *JMP* 2 (1979) 77-78.
- DESEILLE, PLACIDE, *L'union à Dieu et la prière*, in *Messenger Orthodoxe* 103 (1986) 6-24.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FEOFAN [GOVOROV], arciv., *Slova k Vladimirskej pastve preosvujaščenago Feofana* [*Allocuzioni del santissimo Feofan al gregge di Vladimir*], Vladimir 1869.
- FLORENSKY, PAVEL, "Reasonable Service" Prayer, in *JMP* 9 (1978) 70-77.
- FLOROVSKIJ, GEORGIJ, *Christianin v Cerkvi* [*Il cristiano nella Chiesa*], in *VRStChD* 4 (1933) 7-14.
- [FLOROVSKY, GEORGES], *The Elements of Liturgy: Orthodox*, in P. EDWALL – E. HAYMANN – W.D. MAXWELL (edd.), *Ways of Worship*, London 1952, 53-65.
- *Worship and Every-Day Life. An Eastern Orthodox View*, in *StLi* 4 (1963) 266-272.
- HINSON, E. GLENN, *The Theology and Experience of Worship*, in *GOTR* 22 (1977) 417-428.
- IOANN, metr., *The Prayer of Priests*, in *JMP* 2 (1977) 70-74.
- IVANOV, MIKHAIL, *The Psalter – A Book of Prayer*, in *JMP* 2 (1980) 71-77.
- KLINGER, MICHEL, *Reflexions d'un orthodoxe sur la prière*, in *Contacts* 30 (1978) 7-20.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.1).
- SERRE, JACQUES – CLÉMENT, OLIVIER, *La prière du coeur. Ouvrage*

réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France, Bé-
grolles 1977 [ed. it., *La preghiera del cuore*, Ancora, Milano 1989⁴
= *Roveto ardente*].

SHIMANSKY, G., *On Orthodox Prayer*, in *JMP* 3 (1980) 74-78.

VOINAKOV, VASILII, *The Lord's Prayer – "Our Father"*, in *JMP* 4
(1980) 74-76.

WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie* (cfr. *Bibliografia* del
cap. 2).

6.

Redenzione e divinizzazione

«Come Dio sarò unito a voi come dèi»*

Nella dottrina trinitaria e in cristologia la Chiesa ortodossa conserva il sistema fundamentalmente concluso ed elaborato dalla Chiesa antica contestualmente a difficili controversie. La teologia ortodossa è convinta che tali dottrine sono soteriologicamente rilevanti e in questo senso costituiscono una parte della soteriologia. Lo fa intendere l'icona della risurrezione. Essa, da un lato, poggia pienamente sulla cristologia neocalcedonese (quando Dio giunge tra i morti, la morte perde la sua forza)¹, e mostra dall'altro e nel contempo che questa è la salvezza dell'uomo (Cristo strappa Adamo dalla tomba).

La teologia ortodossa designa invece come 'soteriologia' in senso proprio l'attribuzione della salvezza conquistata da Cristo. La soteriologia così intesa – diversamente dalla dottrina trinitaria e dalla cristologia, in sé concluse – è paragonabile ad

* Canone di Cosmas del Grande giovedì, Quarta ode, Terzo tropario: «Una bevanda nuova, che supera ogni intelligenza, dico agli amici, io berrò nel tuo regno, o Cristo. "Come Dio sarò unito a voi come dèi", hai detto. "Il Padre ha inviato me, l'Unigenito, in questo modo per la riconciliazione"». – *Trōdion*, 428; cfr. *Die Ostkirche betet*, 388.

¹ Cfr. figura 2. H.-J. SCHULZ, *Die "Höllenfahrt" als "Anastasis"*.

un edificio incompiuto. E questo ha portato nella Chiesa russa, specialmente per influsso della Scuola storica di teologia, tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, ad una serie di nuovi abbozzi.

I criteri dell'esperienza e dell'esperimentabilità qui funzionano sempre meno. Ovviamente non difettano esperienze nell'ambito della soteriologia, prime fra tutte le esperienze dei grandi santi. Ed esiste pure l'esperienza liturgica. Con grande insistenza il credente ortodosso 'esperimenta', per esempio, la sua dipendenza dalla grazia di Dio nella liturgia ortodossa, percorsa, come un filo rosso, dall'invocazione «Signore, pietà!». Ma non c'è, diversamente che per la dottrina sacramentaria, un'analisi teologica che per esempio esponga la soteriologia 'lungo lo svolgersi della celebrazione liturgica'. Non esiste nemmeno una tendenza motivabile con il principio specifico della esperimentabilità, come invece non mancano precise tendenze delle dottrine ortodosse trinitaria e cristologica spiegabili, per converso, alla luce del principio dell'esperimentabilità. Se qualcosa di 'esperimentabile' c'è, è soprattutto la tensione, anzi la discrepanza tra affermazioni che esprimono l'azione esclusiva di Dio per la nostra salvezza, e altre che esplicitano con maggior vigore la responsabilità dell'essere umano e la sua cooperazione. Sono pressoché del tutto assenti nei testi liturgici della Chiesa ortodossa concezioni giuridiche, mentre si riscontra un punto d'avvio, documentabile nell'esperienza liturgica, della critica maturata nel passato (specialmente nella teologia russa) rispetto alle asserzioni giuridiche: i fronti di tale critica procedono in modo analogo a quanto avviene in altri ambiti della teologia. I rappresentanti di una teologia orientata ai Padri e alla liturgia respingono le concezioni giuridiche difese e sostenute dalla teologia scolastica.

Il versante che questa nostra introduzione al pensiero teologico ortodosso prospetta, ossia quello di affrontare soltanto

alcune problematiche inerenti alla teologia ortodossa in cui si rileva il principio dell'orientamento all'esperienza e all'esperimentabilità, dovrebbe condurci di per sé a stralciare l'ambito della soteriologia. Tuttavia l'importanza di questa tematica – non soltanto dal punto di vista della teologia occidentale, ma altresì da quello della teologia orientale e dell'esperienza del credente ortodosso – non sembra affatto consigliarlo. Ad ogni modo ci si limiterà qui ad alcuni accenni.

Le elaborazioni dogmatiche rappresentative del pensiero della teologia scolastica più antica sono decisamente segnate da concezioni giuridiche, diversamente da quelle più recenti. Così scrive il metropolita Makarij:

«L'intero mistero della nostra redenzione per mezzo della morte di Gesù Cristo consiste nel fatto che egli con il suo sangue, in nostra vece, ha estinto il nostro debito e per i nostri peccati ha pienamente soddisfatto la giustizia di Dio. [Ha estinto il debito] che noi stessi non eravamo in condizione di pagare; in parole diverse: ha compiuto e sopportato al posto nostro tutto ciò che era esigito per la remissione dei nostri peccati»². A breve distanza da tale testo il metropolita Makarij ripropone questa notazione con parole molto simili, affermando che Gesù Cristo ha corrisposto «per noi alla giustizia di Dio mediante la sua passione e la sua morte non solo un compenso del debito da noi contratto totalmente completo e sufficiente, ma addirittura sovrabbondante, e non ci ha così riscattato dal peccato solamente, ma ci ha pure acquistato dei beni eterni»³.

Il metropolita Makarij con le sue affermazioni si attestò su un linea divenuta vincolante per la Chiesa Ortodossa Russa di

² MAKARIJ II, 148.

³ *Ivi* II, 149-150.

una generazione precedente. Nel 1839 il metropolita Filaret (Drozdov), al quale queste idee di sapore giuridico erano rimaste di per sé estranee, dovette introdurre nel proprio catechismo un passo da cima a fondo improntato ad esse⁴: «La sua passione volontaria e la sua morte in croce per noi che, in quanto morte dell'innocente e del Dio-uomo, sono di valore e dignità illimitati, sono anche una perfetta soddisfazione davanti al giusto giudizio di Dio, che ci ha condannato a morte per il peccato, e sono un incalcolabile guadagno che gli ha dato il diritto di ottenere per noi peccatori il perdono del peccato e la grazia per la vittoria sul peccato e la morte, senza offendere il giusto giudizio di Dio»⁵. Peter Hauptmann ha correttamente richiamato l'attenzione sulla tensione in cui si trovano simili espressioni giuridiche rispetto all'impianto complessivo della corrispettiva sezione del catechismo⁶.

La concezione giuridica dell'opera redentiva mutuata dall'Occidente poté collocarsi in un contesto prossimo in molti punti alla dottrina luterana della giustificazione. L'arcivescovo Feofan Prokopovič nel suo scritto di genere catechetico *Pervoe učenie otrokom* aveva affermato che Cristo ha «reso soddisfazione alla giustizia di Dio»⁷; il catechismo del metropolita Platon aveva espresso questo motivo in diversi punti e l'aveva collegato con una dottrina della giustificazione vicina a quella luterana. La giustizia divina esigerebbe «che l'uomo, quale volontario prevaricatore e spregiatore della legge, venga per sempre ripudiato da Dio; ciò sarebbe pure accaduto se la

⁴ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 157-158.

⁵ *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, *O Vere*, 4. čl. [I: *Sulla fede*, IV parte] (per la citazione bibliografica completa di questo e dei successivi catechismi, si veda l'omonima sezione in *Bibliografia generale*).

⁶ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 157.

⁷ FEOFAN [PROKOPOVIČ], *Pervoe učenie otrokom*, 46 v.

sua sapienza non avesse escogitato un mezzo per far partecipe della misericordia tale povera creatura, senza minimamente ledere la giustizia»⁸. È tipico dell'assiduo influsso del pensiero occidentale sulla teologia orientale il fatto che il metropolita Filaret abbia intenzionalmente ritirato la terminologia giuridica quando la teologia ortodossa scambiava la tendenza protestanteggiante con una di sapore cattolico.

Persino nel periodo in cui le concezioni giuridiche erano sempre più entrate nella teologia ortodossa, quest'ultima non ha tuttavia tratto le conseguenze che la teologia occidentale deduceva da esse. In tal modo, da un lato l'arcivescovo Feofan Prokopovič, tra i teologi ortodossi, si è particolarmente avvicinato alla dottrina luterana della giustificazione, dall'altro Peter Hauptmann riteneva che al medesimo Feofan fosse «rimasta inaccessibile nel suo nucleo più intimo la dottrina luterana della giustificazione; diversamente non avrebbe potuto dichiarare: “[...] *non omnino merita hominum ex salutis nostrae thesauro excludimus, quemadmodum faciunt Lutherani, sed illa tanquam instrumenta putamus esse, per que virtus sanguinis et mortis servatoris nostri operatur*”»⁹ [non escludiamo affatto i meriti degli uomini dal tesoro della nostra salvezza, come fanno i Luterani, ma li riteniamo, per così dire, degli strumenti mediante i quali opera la potenza del sangue e della morte del nostro Salvatore].

Proprio il termine *thesaurus*, qui impiegato da Feofan Prokopovič, un autore talvolta 'protestanteggiante', è estraneo in genere alla teologia ortodossa. Ciò vale specialmente per la dottrina, dallo stesso Prokopovič non condivisa, del tesoro delle opere supererogatorie. Quanto essa sia estranea anche

⁸ PLATON [LEVŠIN], *Rechtgläubige Lehre* II, § 19.

⁹ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 24.

alla stessa teologia ortodossa nella sua punta 'più incline al cattolicesimo' l'attesta la polemica del metropolita Makarij, di cui ci si dovrà occupare in altro contesto¹⁰.

Spettò dapprima al teologo laico Aleksej Stepanovič Chomjakov riesprimere il disagio ortodosso nei confronti delle categorie giuridiche. Lo fece ricusando in egual modo le conseguenze cattolico-romane e protestanti della concezione giuridica, senza certamente esser in grado di abbozzare in maniera convincente un'autonoma posizione ortodossa. Egli sottopose ad una critica particolarmente aspra la dottrina del merito, dominante nel suo tempo entro la Chiesa cattolico-romana. Il razionalismo «escogitò il purgatorio per spiegare la preghiera per i defunti¹¹; introdusse tra Dio e gli uomini un sistema compensativo di doveri e meriti; pesò, gli uni contro gli altri, peccati e preghiere, colpe e penitenza; applicò le opere di un uomo ad un altro; legalizzò lo scambio delle cosiddette opere meritorie¹², in breve: introdusse nel santuario della fede l'intero meccanismo di un istituto bancario»¹³.

A.S. Chomjakov ascrive al giuridismo la responsabilità per il 'razionalismo utilitaristico', che aveva reso discutibili fondate pratiche ecclesiali, le quali – così si potrebbe interpretare Chomjakov – riflettono l'esperienza dell'unità con Dio nella Chiesa quale corpo di Cristo e, poiché corrispondono all'e-

¹⁰ Cfr. più avanti, par. 8.3.

¹¹ La dottrina dello stato intermedio e del purgatorio rientra nei tradizionali punti controversi fra la teologia cattolico-romana e quella ortodossa. Sulla preghiera per i defunti cfr. K.CH. FELMY, *Die Verwandlung des Schmerzes*.

¹² Qui s'intende la dottrina latina, generalmente rifiutata nella teologia ortodossa, del tesoro delle opere supererogatorie e la connessa dottrina delle indulgenze.

¹³ A.S. CHOMJAKOW, *Einige Worte*, 161.

sperienza, possono prescindere da una spiegazione razionalistica teorica. «Il papato afferma: “La Chiesa ha sempre pregato per i defunti. Tale preghiera, però, sarebbe inutile se tra paradiso e inferno non si collocasse alcuna condizione intermedia; da qui l’esistenza del purgatorio”. La Riforma risponde: “Nella sacra Scrittura e nella Chiesa delle origini non v’è traccia di purgatorio; è dunque inutile pregare per i defunti e io non lo farò”»¹⁴. Qualcosa di simile si potrebbe dire dell’invocazione dei santi, che secondo la concezione cattolico-romana completerebbero il merito di Cristo e che, alla luce della negazione da parte della confessione evangelica, per le ragioni suddette verrebbe respinta. Qualcosa di analogo si potrebbe pure dire del rapporto tra fede e opere¹⁵.

Per l’Ortodossia, invece, non si darebbero questioni del genere:

Muovendo dal principio che la vita stessa del mondo spirituale altro non è che amore e comunione dello Spirito, essa prega per i defunti benché ricusi la favola razionalistica del purgatorio; implora la mediazione dei santi, senza attribuirvi però i meriti escogitati dalla teoria utilitaristica e senza necessitare di altra mediazione che quella del divino Mediatore. Ricolma del sentimento della sua vivente unità, può addirittura non comprendere la questione se la salvezza consista nella fede soltanto ovvero nella fede e nelle opere, poiché ai suoi occhi la vita e la verità sono una cosa sola, e le opere sono soltanto l’espressione della fede, che, senza di esse, sarebbe esclusivamente conoscenza teorica. Consapevole della sua intima unione con lo Spirito Santo, ringrazia per ogni bene Dio, che è l’unico bene, ascrive a sé e all’uomo null’altro che il male, che in lui contrasta le opere divine: l’uo-

¹⁴ *Ivi*, 164.

¹⁵ *Ivi*, 164.

mo, infatti, dev'essere debole, affinché Dio si mostri forte nella sua anima¹⁶.

Il rifiuto della concezione giuridica della redenzione, percepita come occidentale, e la non perspicuità della posizione ortodossa ha suscitato in Russia un'intensa ricerca su problematiche di natura soteriologica, che ha segnato la teologia ortodossa dalla seconda metà del secolo XIX fino al presente più recente. Purtroppo lo studio molto erudito e profondo di Petr Gnedič (1906-1963), un prete prematuramente scomparso, sulla soteriologia non è stato a tutt'oggi pubblicato¹⁷. La teologia occidentale non ha ancora prestato attenzione, o l'ha fatto in modo insufficiente, all'interessante controversia sulla dottrina della redenzione nella teologia russa.

L'influsso del teologo protestante Albrecht Ritschl (1822-1889) sul dibattito soteriologico nella teologia russa è stato riconosciuto chiaramente, anche dall'aperta controversia teologica di allora nei confronti della Accademia Ecclesiastica Russa, particolarmente ricettiva. Ritschl aveva respinto le categorie giuridiche e interpretato la giustificazione soltanto come abrogazione della consapevolezza della propria colpa di fronte a Dio, nella quale s'era manifestata la sfiducia dell'uomo dinanzi a Dio e, quindi, la sua separazione da Dio. Esponenti di spicco di una nuova impostazione antiggiuridica nella teologia russa, impostazione più o meno espressamente fondata sul pensiero di Ritschl, furono i teologi Aleksandr Beljaev († 1919), I. Orfa-

¹⁶ *Ivi*, 167-168.

¹⁷ Cfr., al riguardo, P. GNEDIČ, *Russkaja bogoslovskaja literatura*. – Nel corso di un breve soggiorno di studio presso l'Accademia Ecclesiastica di Leningrado mi fu possibile prendere in esame questa eccellente ricerca, in cui si espone l'intero dibattito soteriologico in Russia. Spiace che questo lavoro interessante, in ragione delle condizioni sino ad oggi vigenti, non si sia potuto stampare.

nitskij, Maksim Tareev (1866-1934), Pavel Svetlov, il metropolita Antonij (Chrapovickij, 1864-1934) e Sergij (Stragorodskij, 1867-1944), più tardi divenuto patriarca¹⁸.

A giudizio di Pavel Svetlov, a mio parere il teologo più significativo tra i rappresentanti della nuova concezione soteriologica, la comprensione giuridica della redenzione è la «sorgente più pericolosa e il sostegno più solido del traviamen- to del razionalismo»¹⁹. Per questo i tentativi per il superamento del giuridismo nel Protestantesimo da parte di teologi come Albrecht Ritschl andrebbero considerati con simpatia. Le sue ragioni antitetiche alla concezione giuridica Pavel Svetlov le mutua completamente da Ritschl e pure la sua posizione personale sembra vistosamente caratterizzata da quest'ultimo.

Segnato da Albrecht Ritschl è pure Maksim Tareev, il critico più aspro del giuridismo tradizionale. Secondo la sua concezione Dio non necessita della riconciliazione, poiché è l'amore; l'uomo invece «ha bisogno di riconciliarsi con Dio e con la sua disgraziata coscienza»²⁰.

Ai teologi che respingono la dottrina giuridica della redenzione appartengono infine anche due figure di rilievo della gerarchia della Chiesa Ortodossa Russa. Il metropolita Antonij (Chrapovickij) fu quel gerarca che nel corso del sinodo regionale del 1917/18 fece convergere su di sé il maggior numero di voti per l'elezione a patriarca. Ma la decisione definitiva fu lasciata alla sorte che cadde sul metropolita di Mosca Tichon (Belavin). Il metropolita Antonij divenne più tardi primo gerarca della Chiesa Ortodossa Russa all'estero. Nel catechismo da lui approntato manca ogni riferimento al carattere

¹⁸ ПИТРИМ [НЕЧАЕВ], *Die Russische Orthodoxe Kirche*, 245-246.

¹⁹ P. SVETLOV, *Nedostatki*, 63-64.; cfr. ID., *Značenie kresta*.

²⁰ P. EVDOKIMOV, *Christus im russischen Denken*, 156.

vicario della morte di Cristo in croce²¹. Al suo posto al centro dell'opera redentiva si colloca, secondo la concezione del metropolita, la notte dell'orto del Getsemani, in cui Cristo avrebbe ripristinato il vincolo di amore tra Dio e l'uomo mediante il suo amore compassionevole, grazie al quale Cristo ha unito il suo spirito alle anime degli uomini²². Anche Sergij Stragorodskij, che guidò la Chiesa Ortodossa Russa dal 1927 come reggente del patriarcato e dal 1943 come patriarca, respinse categoricamente le concezioni giuridiche, poiché Dio è immutabile e solamente l'uomo dev'essere cambiato²³.

I succitati teologi ed anche altri, intenzionati a elaborare una nuova concezione soteriologica, poterono sì evidenziare le aporie della dottrina giuridica della redenzione, ma non riuscirono ad enucleare con sufficiente chiarezza il significato salvifico della croce di Cristo e della sua risurrezione. L'arciprete Georgij Florovskij s'impegnò invece a porre in risalto il valore salvifico della risurrezione in particolare, ma schivando egualmente il concetto della sostituzione vicaria²⁴. Ben più importanti delle categorie di debito e remissione sono nella sua riflessione i concetti di vita e mortalità²⁵. L'uomo acquista la vita, a giudizio di Florovskij, grazie al fatto che orienta la propria libertà a Dio e dunque dalla libertà di scelta giunge alla vera libertà interiore. L'uomo inoltre consegue tale libertà in συνέργεια, in collaborazione, con la grazia divina²⁶.

Συνέργεια (la cooperazione tra Dio e l'uomo), un concetto che tramite la controversia sul sinergismo del secolo XVI, in-

²¹ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 158.

²² P. EVDOKIMOV, *Christus im russischen Denken*, 144.

²³ PITIRIM [NEČAEV], *Die Russische Orthodoxe Kirche*, 244.

²⁴ CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 322.

²⁵ *Ivi*, 303.

²⁶ *Ivi*, 313.

terna al Luteranesimo, ha un effetto provocatorio sui cristiani di stampo riformato, è un concetto centrale della soteriologia orientale ortodossa e patristica. Ai fini di una sua corretta comprensione è importante tener presente il fatto che il pensiero teologico orientale ortodosso nel suo complesso sia meno orientato agli esordi del percorso salvifico, alla conversione e alla giustificazione dell'essere umano che non al perfezionamento, alla santificazione e alla divinizzazione dell'uomo. 'Sinergia' è quindi *non* specificamente collaborazione *alla giustificazione*, bensì cooperazione *all'intero processo della redenzione* comprensivo di giustificazione, santificazione e divinizzazione e che – con sguardo retrospettivo alla lode – anche il teologo ortodosso riconduce esclusivamente alla grazia di Dio. Egli descrive però tale processo come *cooperazione*, nel senso che l'uomo in esso attua attivamente il proprio volgersi a Dio; per tale compimento egli è esortato e sollecitato, ma ad esso d'altro canto può anche sottrarsi.

Scopo precipuo delle affermazioni sulla 'sinergia' non è l'elisione di prestazioni umane proporzionali all'opera redentiva, ma l'accentuazione della libertà. «L'opera della redenzione è in realtà attuata da Dio, ma l'uomo è chiamato a cooperare a questo sforzo redentivo. La redenzione, infatti, consiste proprio nella redenzione della libertà»²⁷, la quale grazie al peccato di origine si è deteriorata in libertà di scelta fra bene e male²⁸. La libertà ridonata all'essere umano con la redenzione è, invece, secondo la prospettiva di Georgij Florovskij, non più libertà di scelta, bensì «sospensione del peccare mediante autoabnegazione e autolimitazione», in altre parole distacco da sé e affidamento a Dio. Libertà e dipendenza da Dio cre-

²⁷ G. FLOROVSKY, *Christianity*, 128. – CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 324.

²⁸ G. FLOROVSKY, *Tenebrae*, 258. – CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 300.

scono pertanto in egual misura²⁹. Mentre Pavel Evdokimov riprende apertamente il motivo del grande Massimo il Confessore sulle due ali con cui l'uomo vola in cielo (la libertà e la grazia)³⁰, Georgij Florovskij accentua sì il coesistere di grazia e atto umano libero, ma nel contempo sottolinea pure che non si affiancano allo stesso titolo l'operare di Dio e l'agire dell'uomo: «Dio detiene sempre l'iniziativa»³¹. Gli atti liberi dell'uomo non sono sue prestazioni, ma manifestazioni della libertà, dovuta alla grazia divina. «Il dato principale nelle manifestazioni della grazia è il 'soffio' dello Spirito. L'anima e l'intera natura dell'uomo non vengono santificate mediante la potenza delle opere, bensì mediante la potenza della grazia»³². Corrisponde pure a tale rilievo dell'azione di Dio nella sinergia quanto scrive Pavel Florenskij: «Amare il Dio invisibile significa aprire passivamente il cuore davanti a lui e attendere l'attiva rivelazione di lui, in modo che nel cuore scenda l'energia dell'amore divino: "La causa dell'amore per Dio è Dio (*causa diligendi Deum, Deus est*)", afferma Bernardo da Chiaravalle»³³.

Accanto al concetto di 'sinergia' si colloca, in posizione centrale per la soteriologia orientale, il concetto di θεώσις (divinizzazione)³⁴. Per i teologi occidentali esso suona dapprima inconsueto – a torto, tuttavia, almeno per la teologia luterana, giacché vi si riscontra non soltanto il dato, ma pure il concetto,

²⁹ CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 312-313.

³⁰ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 145; PG 90, 512B.

³¹ G. FLOROVSKY, "For His Mercy endureth for ever...", 3. – CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 311.

³² G. FLOROVSKY, *On the Prize of High Calling*, 36. – CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 313.

³³ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 125.

³⁴ Cfr. H.T. KAMPPURI (ed.), *Dialogue between Neighbours*, 73-76.

persino in Martin Lutero stesso. In un sermone del 1526 il Riformatore asserisce che Dio «ha riversato Cristo, il suo diletto Figlio, su di noi e dimora in noi e ci attira a sé; egli si è pienamente umanizzato e noi siamo pienamente divinizzati»³⁵.

La cosiddetta dottrina della divinizzazione affiora in modo conciso nella celebre espressione di sant'Atanasio di Alessandria: «Dio si fece uomo, affinché noi fossimo divinizzati»³⁶. Per Atanasio la divinizzazione è dunque l'obiettivo dell'incarnazione di Dio in Cristo. È poi nel contempo anche scopo e senso dell'essere umano. Ad essa è chiamata la creatura³⁷. Fondamento della divinizzazione è, a giudizio di Atanasio, l'incarnazione. In coerenza a ciò afferma Georgij Florovskij: «In Cristo, il Dio-uomo, il senso dell'esistenza umana non è stato solo rivelato, ma realizzato»³⁸.

Cosa intendere con 'divinizzazione'? Il concetto, ribadisce padre Georgij Florovskij, «è in realtà equivoco, se lo intendessimo in categorie 'ontologiche'. È corretto dire che l'uomo non possa *tout court* 'diventare' Dio. Ma i Padri ragionavano in categorie 'personali' e in questo punto si trattava del mistero di una comunione personale. *Théōsis* significava un incontro personale. È l'incontro interiore dell'uomo con Dio, in cui l'intera esistenza umana viene per così dire pervasa dalla presenza divina»³⁹. In altre parole: la divinizzazione è «partecipazione alla vita divina della santissima Trinità»⁴⁰. In questa pe-

³⁵ Citazione da W. ELERT, *Morphologie* I, 154: WA 20, 229, 30ss.; 230, 10; cfr. l'annunciato studio: T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*.

³⁶ ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*: PG 25.

³⁷ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 124-125.

³⁸ G. FLOROVSKY, *The Catholicity of the Church*, 38.

³⁹ ID., *St. Gregory Palamas*, 115. – CH. KÜNDEL, *Totus Christus*, 310.

⁴⁰ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 59.

colare comprensione della teologia ortodossa risiede – come già si è indicato⁴¹ – una ragione per l'alto ruolo della teologia trinitaria nella Chiesa ortodossa. La differenza tra Dio e l'uomo, tra il Creatore e la creatura resta assicurata dall'indole graziosa, non naturale della divinizzazione. Vladimir Losskij, per il quale la divinizzazione assume un rilievo particolarmente significativo nella sua *Teologia mistica*, scrive in modo illuminante al riguardo:

«L'unione alla quale siamo chiamati non è né ipostatica, come per la natura umana di Cristo, né sostanziale, come per le tre persone divine: è l'unione con Dio nelle sue energie, o verosimilmente l'unione mediante la grazia che ci fa partecipare alla natura divina, senza che la nostra essenza divenga per questo l'essenza di Dio. Secondo l'insegnamento di san Massimo, nella divinizzazione si possiede per grazia, cioè nelle energie divine, tutto ciò che Dio ha per natura, salvo l'identità di natura (*χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος*)⁴². L'uomo rimane creatura pur divenendo dio per grazia, come Cristo è rimasto Dio divenendo uomo nell'incarnazione⁴³.

Nei testi poetici della liturgia ricorre il rinvio alla 'divinizzazione' nel Canone per il Grande giovedì. A Cristo sono messe sulle labbra queste parole: «Come Dio sarò unito a voi come dèi»⁴⁴. Non è un caso che esse ricorrano nel contesto della passione come sguardo prospettico sulla *vita* dell'eterno futuro, che principia con la risurrezione di Cristo, la quale a sua volta principia con la discesa di Cristo nell'Ades. «La discesa agli inferi» è per Florovskij «la manifestazione

⁴¹ Cfr. sopra, p. 71.

⁴² MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*: PG 91, 1308B.

⁴³ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 79-80.

⁴⁴ Cfr. sopra la nota *, p. 205.

della vita nella disperazione della morte. È la vittoria sulla morte»⁴⁵.

In tal modo Georgij Florovskij esprime un motivo centrale degli inni pasquali, che si riflette anche nell'icona orientale della pasqua. La risurrezione nell'icona ortodossa della pasqua non è presentata come risurrezione di Cristo dal sepolcro, ma come discesa di Cristo all'Ade⁴⁶. Ecco le parole del *Troparion* domenicale del Secondo tono:

Allorché discendesti nel regno della morte, o vita immortale, Tu hai ucciso l'Ade con la folgore della tua divinità. Ma quando hai ridestato anche i defunti dagli inferi, allora Ti gridarono le potenze celesti: Gloria a Te, datore di vita, Cristo, nostro Dio⁴⁷.

In questo senso l'icona della risurrezione come discesa all'Ade è propriamente l'icona della redenzione della Chiesa ortodossa. Cristo afferra per il polso Adamo, l'uomo, e lo trascina con una presa salvifica nella luce che l'avvolge nella mandorla. Non è fortuito che Vladimir Losskij concluda il libro su *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, nel quale all'inizio aveva designato la divinizzazione come scopo della teologia e finalità della vita in Cristo⁴⁸, con un'omelia letta ogni anno nel corso della liturgia mattutina di Pasqua e attribuita a Giovanni Crisostomo, in cui tra l'altro si dice:

L'Ade «ha ghermito il corpo e s'è trovato davanti Dio; ha ghermito la terra e ha incontrato il cielo; ha ghermito ciò che è visibile e

⁴⁵ G. FLOROVSKY, *Redemption*, 142.

⁴⁶ Cfr. H.-J. SCHULZ, *Die "Höllenfahrt" als "Anastasis"*; cfr. figura 2.

⁴⁷ Tropario della domenica del Secondo tono: cfr. *Paraklētikē*, 65; A. v. MALTZEW I, 390; si veda anche: figura 2.

⁴⁸ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 5.

s'è imbattuto in ciò che è invisibile. O morte, dov'è il tuo dardo; o inferno, dov'è la tua vittoria? [...] Cristo è risuscitato e la vita trionfa»⁴⁹.

BIBLIOGRAFIA

- AGHIORGOUSSIS, MAXIMOS, *The Theology and the Experience of Salvation*, in *GOTR* 22 (1977) 404-415.
- AGORAS, CONSTANTIN, *L'antropologie théologique de Jean Zizioulas*, in *Contacts* 41 (1989) 6-23.
- CHAMBERAS, PETER A., *Salvation and Personal Piety*, in *GOTR* 20 (1975) 19-34.
- CHOMJAKOW, A.S., *Einige Worte* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).
- DESEILLE, PLACIDE, *L'Eucharistie et la divinisation des chrétiens selon les Pères de l'Église*, in *Messenger Orthodoxe* 87 (1981) 40-56.
- ELERT, WERNER, *Morphologie des Luthertums, I: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jh.*, München 1931.
- EVDOKIMOV, PAUL, *Christus im russischen Denken* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981³ = *Studi religiosi* 8 [ed. orig. 1965].
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche*, in H. BECKER – B. EINIG – P.-O. ULLRICH (edd.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (= *Pietas Liturgica* 4), *Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft*, a cura di H. Becker, St. Ottilien 1987, 1087-1133.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FLOROVSKY, GEORGES, *The Catholicity of the Church*, in ID., *Collected Works* I, 37-55.

⁴⁹ *Pentëkostarion*, 6 citato da V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 243.

- *Christianity and Culture*, in ID., *Collected Works II*, 121-130.
- "For His Mercy endureth for ever...", in SVTQ 56 (1955) 2-4.
- *On the Prize of High Calling* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.2).
- *Redemption*, in ID., *Collected Works III*, 95-159.
- *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, in ID., *Collected Works I*, 105-120.
- *Tenebrae Noctium. Position d'un Chrétien de l'Église Orthodoxe Russe*, in H. DANIEL-ROPS (ed.), *Le Mal est parmi nous*, Paris 1949, 251-264.
- FORTINO, E.F., *Sanctification and Deification*, in *Diak.* 17 (1982) 192-200.
- GNEDIČ, PETR, *Russkaja bogoslovskaja literatura* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- HARDEGGER, H., *Die Vergöttlichung des Menschen in der östlichen Theologie*, Diss. per la Licenza, Fribourg 1970.
- HAUPTMANN, PETER, *Die Katechismen* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- ILARION TROITSKY, archim., *On Salvation*, in JMP 83 (1982) 77-78.
- KAMPPURI, HANU T. (ed.), *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. 1970-1986. Communiqués and theses*, Helsinki 1986.
- KUHLMANN, J., *Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönchs Gregorios Palamas*, in *GuL* 57 (1984) 352-369.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.3).
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- MANNERMAA, TUOMO, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtsfertigung und Vergottung. Ein ökumenischen Dialog*, Hannover 1989 = AGTL 8.
- MANTZARIDES, GEORGES I., *La déification de l'homme*, in *Contacts* 40 (1988) 6-18.
- NEWPORT, J.P., *The Theology and Experience of Salvation*, in *GOTR* 22 (1977) 393-404.
- PITIRIM [NEČAEV], metr. di Volokolamsk e Jurjew, *Die Russische Orthodoxe Kirche*, Berlin - New York 1988 = KW XIX.
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Die "Höllenfahrt" als "Anastasis". Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit*, in *ZKTh* 1959, 1-66.

SVETLOV, PAVEL, *Nedostatki zapadnogo bogoslovija v učenii ob iskuplenii i neobchodimost' pri ob-jasnenijach etogo dogmata deržat'sja svjatootečeskago učenija (Reč' pered zaščitoju dissertacii: "Značenie kresta v dele Christovom. Opyt izjasnenija dogmata iskuplenija")* [La carenza della teologia occidentale nella dottrina della redenzione e la necessità di attenersi, nella spiegazione di questo dogma, all'insegnamento dei Padri (Discorso prima della difesa della dissert. di laurea 'Il significato della croce nell'opera di Cristo. Tentativo di un chiarimento del dogma della redenzione')], Kiev 1893, in BV 1894, 60-76.

– *Značenie kresta v dele Christovom. Opyt iz-jasnenija dogmata iskuplenija* [Il significato della croce nell'opera di Cristo. Tentativo di un chiarimento del dogma della redenzione], Kiev 1893.

7.

L'esperienza della Chiesa nell'eucaristia

«[...] e noi tutti, che condividiamo
un solo pane e un solo calice, unisci insieme
nella comunione dell'unico Spirito Santo»*

7.1 L'IMPRONTA DELL'ECCLESIOLOGIA TRADIZIONALE

Nella teologia scolastica tradizionale l'ecclesiologia ha avuto un ruolo analogo a quello giocato nella teologia occidentale anche precedente. Nella *Teologia dogmatica ortodossa*, articolata in modo trinitario, del metropolita Makarij (Bulgakov) la dottrina «sulla santa Chiesa, mediante la quale il Signore attua la nostra santificazione» appare come articolo I del capitolo I (*Dio, il santificante*) nella seconda sezione della seconda parte. L'ecclesiologia nella dogmatica del metropolita Makarij precedeva pertanto immediatamente la dottrina sacramentaria. Ciò corrisponde alla struttura del simbolo niceno-costantinopolitano nel quale alla professione di fede nello Spirito Santo, Datore di vita, segue quella nella Chiesa e poi in «un solo battesimo per il perdono dei peccati».

Nella teologia più recente tale articolazione tradizionale è stata in parte superata. La convinzione che la teologia ortodossa sia possibile solo sulla base di un'esperienza ecclesiale

* *Die Göttliche Liturgie (Basilius-Liturgie)*, 106.

ortodossa e l'equazione tra esperienza ed ecclesialità portano ad un'altra valutazione dell'ecclesiologia nel complesso della teologia. Non mancano addirittura degli esempi estremi di una considerazione molto elevata dell'ecclesiologia nel contesto della teologia. Con il volume *L'Ortodossia* l'arciprete Sergij Bulgakov non ha inteso affatto presentare una dogmatica. Tuttavia il servizio reso all'ecclesiologia in un'opera che voleva offrire un'esposizione complessiva dell'Ortodossia è significativo. Il libro inizia con diversi capitoli ecclesiologici per poi far seguire un capitolo su *La dogmatica* solo dopo le considerazioni relative alla *Santità della Chiesa*.

Persino la *Dogmatica* di Christos Androutsos, in larga parte influenzata da modelli occidentali, rimanda già nei *Prolegomena* ad un paragrafo specifico dedicato al *Carattere ecclesiale del dogma* e quindi alla Chiesa quale luogo di formazione e di custodia del dogma. La *Dogmatica ortodossa* di Dumitru Stăniloae, se da un lato cerca di superare l'aridità della teologia scolastica ortodossa, è dall'altro, sotto il profilo della sua articolazione, connotata in modo determinante dalla teologia scolastica. Ma proprio nel ruolo che la sua dogmatica riconosce alla Chiesa, essa cerca di superare l'impostazione della teologia scolastica, assegnando nei *Prolegomena* una posizione decisiva alla Chiesa. Già nell'introduzione si designa «la Chiesa come organo e mezzo per conservare e rendere fecondo il contenuto della rivelazione»¹. I capitoli I e II indugiano poi sulla rivelazione e il capitolo III torna già a parlare della Chiesa come del luogo nel quale la sacra Scrittura e la Tradizione sacra sono conservate in modo efficace.

Un'accentuazione più robusta della Chiesa e dell'ecclesiologia si riscontra attualmente non soltanto in ambito ortodos-

¹ Questo è il titolo dell'introduzione.

so, ma anche in quello complessivo dell'ecumene. L'ecclesiologia qui è divenuta uno dei temi maggiormente trattati. La Chiesa cattolico-romana, in particolare, ha nuovamente ripensato e definito la propria ecclesiologia nel corso del concilio Vaticano II. Ma pure nell'ambito protestante le questioni ecclesiologiche hanno guadagnato importanza. Eppure lo sviluppo dell'ecclesiologia ortodossa è particolarmente significativo in quanto la teologia ortodossa in nessun'altra problematica ha tanto vigorosamente fecondato la teologia delle altre Confessioni come nell'ecclesiologia e in quanto la teologia ortodossa stessa su nessun'altra questione pone accenti tanto diversi, talvolta anche antitetici, come sull'ecclesiologia.

L'ultima annotazione vale anche, tra le altre cose, per la problematica inerente l'ecclesialità delle altre Chiese². Nessun teologo ortodosso si opporrebbe all'arciprete Liverij Voronov quando costui parla per esempio della «fede nel fatto che la Chiesa ortodossa è la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica del Simbolo di fede ecumenico oppure è la sua espressione più pura e più perfetta in terra»³. Questo consenso andrebbe soprattutto alla prima affermazione da lui enunciata. All'interpretazione o, se si vuole, alla relativizzazione dell'affermazione nella seconda metà dell'espressione successiva a 'oppure', invece, già non potrebbero più aderire tutti i teologi del passato e del presente. Il teologo russo Aleksandr Gusev, altrimenti non particolarmente conosciuto, avrebbe ad esempio rifiutato tale interpretazione. Nel 1903 egli non rifuggì neppure dallo sgradevole paragone delle scissioni della Chiesa con il processo di metabolismo: non si sarebbe mai verificata

² Cfr. R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*; K.CH. FELMY, *Die Grenzen der Kirche*.

³ L. VORONOV, *Konfessionalizm*, 67.

una frattura della Chiesa, ma soltanto «l'eliminazione dal suo organismo di elementi estranei, in modo analogo a quanto accade costantemente nel nostro corpo»⁴.

Ma persino dei teologi ortodossi che potrebbero accettare la seconda parte dell'affermazione di Voronov, vi porrebbero accenti diversi nell'interpretazione. L'arciprete Liverij Voronov aggiunse per motivi di chiarificazione che l'identificazione della Chiesa con la Chiesa ortodossa non significa il «sostanziale rifiuto dell'uno o dell'altro livello di partecipazione o almeno di prossimità a una tale partecipazione alla vita dell'unica, santa, cattolica e apostolica Chiesa di Cristo in tutte le altre Chiese o comunità cristiane»; in queste ultime – diversamente che nella Chiesa ortodossa – gli errori di loro singoli membri, del resto documentabili anche nell'Ortodossia, toccano tuttavia la natura, la sostanza⁵.

Assai simile a quella di Voronov è la valutazione di Thomas Hopko, professore al St. Vladimir's Seminary e prete della Chiesa Ortodossa d'America. «La Chiesa ortodossa si auto-comprende come l'unica, santa, cattolica e apostolica Chiesa di Cristo sulla terra»⁶. Ma con ciò non s'intende «negare tutta la grazia e la verità disponibili in quelle [Chiese] che stanno fuori da essa»; anzi, anche le 'Chiese' che sono fuori dalla Chiesa ortodossa hanno «molto in comune con lei»⁷.

In sé consapevolmente più contraddittorie e ad un tempo più aperte alla 'ecclesialità' delle Chiese esterne all'Ortodossia sono le affermazioni del grande teologo russo dell'inizio del secolo XX, l'arciprete Pavel Svetlov (1861-1919), il quale aveva definito «incompleta e non assoluta» la divisione della

⁴ A. GUSEV, *Starokatoličeskij otvet*, 45.

⁵ L. VORONOV, *Konfessionalizm*, 67.

⁶ T. HOPKO, *Catholicity and Ecumenism*, 65.

⁷ *Ivi*, 68.

Chiesa, ma d'altro canto assolutamente reale⁸. È divenuta celebre l'espressione ascritta al metropolita Platon (Gorodeckij; 1803-1891) di Kiev, secondo cui i muri della Chiesa non arrivano al cielo⁹. Tale espressione, di discussa autenticità, è stata spesso citata fuori e dentro la stessa Chiesa ortodossa. E affermazioni analoghe si riscontrano anche in altri teologi ortodossi. Così l'arciprete Georgij Florovskij ha riconosciuto alla Chiesa cattolico-romana e – stando al contesto della sua asserzione – implicitamente pure ad altre Chiese l'ecclesialità: «La Chiesa è per essenza una e, pertanto, non può essere divisa. O Roma non è affatto Chiesa, oppure Roma e l'Oriente sono in certo modo una sola Chiesa e la separazione è soltanto in superficie»¹⁰. Mentre, tuttavia, per Florovskij l'unità ecclesiale trascende la storia¹¹, l'arciprete Nikolaj Afanas'ev – almeno a livello di rapporto tra la Chiesa ortodossa e quella cattolico-romana nell'eucaristia, nonostante la sua celebrazione separata – la ritenne già presente¹².

La teologia deve un vigoroso impulso al rinnovamento dell'ecclesiologia al teologo laico Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860)¹³. Per la sua nuova impostazione ecclesiologica risultò fondamentale la traduzione in slavo del termine 'cattolica' occorrente nel simbolo niceno-costantinopolitano. Il corrispettivo slavo del greco καθολική è *sobornaja*, derivato dall'etimo *s-br*, 'radunare'. Chomjakov definisce pertanto la

⁸ P. SVETLOV, *O novom mnimon prepjatstvii*, 144.150. – Svetlov cita pure il metropolita Filaret (Drozdov): «Nessuna Chiesa che creda che Gesù è il Cristo oso dirla falsa» (*ivi*, 142).

⁹ Cfr., al riguardo, R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*, 187.

¹⁰ G. FLOROVSKIJ, *Le Chiese ortodosse*, 442.

¹¹ *Ivi*, 442.

¹² N. AFANAS'EV, *L'Eucharistie*, 337.

¹³ Cfr. B. PLANK, *Katholizität und Sobornost'*; E.CH. SUTTNER, *Offenbarung*; P. PLANK, *Paralipomena*.

Chiesa a partire dall'assemblea, dalla comunità di vescovi, preti e popolo nella sua totalità. Per questo si oppose ad una ecclesiologia che suddividesse la Chiesa in discente e docente. La Chiesa *intera*, infatti, è assemblea. In essa la gerarchia riveste certamente una funzione particolare, soprattutto sacramentale. Può anche definire una dottrina. Ma tale dottrina definita dai vescovi è poi dottrina ortodossa valida solamente se accolta come autentica dal popolo credente ortodosso. Le cose non vanno diversamente persino nel caso di un concilio ecumenico. Un concilio – come mette in rilievo A.S. Chomjakov – nella Chiesa ortodossa è considerato ecumenico solo quando e se viene recepito dal popolo credente¹⁴. Di fatto concili che pur hanno soddisfatto le esigenze formali per un concilio ecumenico – si pensi al «Latrocinio efesino» del 449 e ai due concili di unione, rispettivamente di Lione (1274) e di Ferrara/Firenze (1438/39) –, non hanno ricevuto tale riconoscimento. All'importanza del processo di ricezione per la formulazione dei dogmi avevano già richiamato l'attenzione i patriarchi orientali in una lettera al papa Pio IX¹⁵, scritto su cui si basa Chomjakov.

Questo teologo aveva colto nella Chiesa ortodossa dell'Oriente la sintesi ideale del principio protestante della libertà, senza la sua tendenza all'arbitrio, e del principio cattolico dell'unità, senza la tendenza all'asservimento. La concezione ideale della Chiesa ortodossa urta duramente contro la realtà della Chiesa Ortodossa Russa del suo tempo. Chomjakov durante tutta la sua vita ha potuto pubblicare i suoi saggi teologici solo all'estero. Anche in seguito, allorché si consentì la pubblicazione dei suoi scritti in Russia, era necessario in ogni

¹⁴ Cfr. K.CH. FELMY, *Von Alexander I.*, 515-516.

¹⁵ *Ivi*, 516.

religione segnalare il carattere dilettantistico della sua teologia. Nondimeno, l'influsso del suo pensiero è divenuto molto rilevante. Il termine *sobornost'*, non utilizzato dallo stesso Chomjakov, ma coniato dai suoi discepoli come cifra della sua dottrina, è impiegato con significato positivo non più solo in ambito russo, ma in tutta l'Ortodossia.

Riscontriamo dei princìpi delineati per un percorso ecclesiologicalo completamente nuovo in Georgij Florovskij, ancorché egli stesso non li abbia ulteriormente sviluppati. Nel suo articolo *Eucaristia e sobornost'* scrive: «Nell'eucaristia si rivela, in modo invisibile ma reale, la pienezza della Chiesa. Ogni liturgia è celebrata in unione con tutta la Chiesa e, per così dire, nel suo nome, non solamente nel nome del popolo che sta davanti [all'altare] [...]. Ogni 'piccola Chiesa', infatti, non è soltanto una porzione, ma l'immagine concentrata della Chiesa intera, indivisibile dalla sua unità e pienezza. E per questo ad ogni liturgia è compresente e prende parte, in modo mistico ma reale, con una sua porzione, la Chiesa intera. La celebrazione liturgica è in certo modo un rinnovarsi dell'incarnazione di Dio. E in essa scorgiamo il Dio-uomo come fondatore e capo della Chiesa e con lui la Chiesa intera. Nella preghiera eucaristica la Chiesa coglie e riconosce se stessa come l'unico e intero corpo di Cristo»¹⁶.

Per la concezione ecclesiologica di Georgij Florovskij è importante che l'ecclesiologia sia sviluppata a partire dalla cristologia, dalla relazione e dalla coesistenza di capo e corpo¹⁷. Non mancano al riguardo dei paralleli in altri teologi ortodossi, in Nikolaj Afanas'ev ad esempio, sebbene quest'ultimo abbia intitolato *La Chiesa dello Spirito Santo* una delle sue più

¹⁶ G. FLOROVSKIJ, *Evcharistija*, 14.

¹⁷ Cfr. il cap. 5 della dissertazione *Totus Christus* di Ch. Künkel.

importanti opere ecclesiologiche¹⁸. La maggior parte dei teologi ortodossi sono invece più interessati – talora in consapevole antitesi ai modelli occidentali – ad enucleare l'aspetto pneumatologico dell'ecclesiologia¹⁹.

Per l'ulteriore sviluppo dell'ecclesiologia è divenuto invece più rilevante il riferimento eucaristico all'ecclesiologia, riscontrabile nella citazione addotta sopra. La Chiesa – secondo le parole di Florovskij – è sperimentabile nell'eucaristia, e precisamente nell'assemblea eucaristica, nei doni eucaristici come il corpo di Cristo e nel contempo come Chiesa docente nella preghiera eucaristica. Quanto Florovskij qui ha accennato piuttosto incidentalmente, non l'ha mai egli stesso ulteriormente elaborato e sviluppato. Eppure la sua affermazione contiene già embrionalmente i tratti più notevoli dell'ecclesiologia eucaristica, elaborati e sviluppati da un discepolo e collega di Florovskij stesso all'Istituto Saint Serge di Parigi, l'arciprete Nikolaj Afanas'ev (1893-1966), e nuovamente ricostituiti dall'attuale vescovo di Pergamo, Ioannis Zizioulas²⁰.

7.2 L'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA DI NIKOLAJ AFANAS'EV

In un articolo pubblicato nel 1934 e intitolato *Due concezioni della Chiesa universale* Nikolaj Afanas'ev²¹ oppose alla

¹⁸ N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchu Svjatogo*.

¹⁹ Così nell'articolazione tradizionale delle dogmatiche della scuola e nel lavoro di Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*; particolarmente risoluto V. LOSSKY, *La teologia mistica*.

²⁰ I. ZIZIOULAS, *I enotís*.

²¹ N. AFANAS'EV, *Dve idei*. – Il successivo contenuto di questo capitolo l'ho, in parte, mutuato da una mia precedente indagine: K.CH. FELMY, *Die eucharistische Ekklesiologie*.

ecclesiologia dominante, in seguito da lui denominata «ecclesiologia universalistica», la dottrina sulla Chiesa a suo avviso originaria, genuinamente ortodossa, da lui designata «ecclesiologia eucaristica». Dapprima la prospettiva di Afanas'ev ricevette soltanto un'esigua attenzione. Sino al 1962, però, si era già fatto a tal punto ascoltare che il concilio Vaticano II al termine della sua prima sessione si richiamò espressamente ad Afanas'ev e ai suoi discepoli²².

Ad Afanas'ev riuscì possibile dichiarare genuinamente ortodossa un'ecclesiologia che, stando alle fonti, aveva perso terreno almeno a partire dal III/IV secolo, soltanto perché tale ecclesiologia aveva fatto vibrare talune corde della coscienza ortodossa della fede che nella dogmatica scolastica dominante erano rimaste mute. Lo può chiarire un esempio. Nell'autunno del 1978 il teologo cattolico-romano Yves Congar concluse un convegno dell'associazione *Canone* con una relazione in cui presentava l'ecclesiologia eucaristica come dottrina sulla Chiesa, una dottrina nei suoi tratti essenziali originaria e cattolico-ortodossa²³. A breve distanza dal termine della sua relazione un vescovo siro-ortodosso dell'India²⁴ si alzò, si complimentò con Congar per la sua esposizione e dichiarò di non aver mai sentito sino ad allora una presentazione tanto splendida della dottrina ortodossa sulla Chiesa e di poter consentire con il relatore su ogni punto dell'esposizione. Questo fatto è particolarmente considerevole in quanto mostra come spontaneamente un'ecclesiologia, rimossa per più di mille an-

²² P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*.

²³ Y. CONGAR, *Autonomie*.

²⁴ La Chiesa Siro-ortodossa appartiene alla famiglia delle Chiese Ortodosse Vetero-orientali che rifiuta le decisioni del concilio di Calcedonia, ma per il resto non si differenzia sostanzialmente dalla famiglia ecclesiale che riconosce Calcedonia. Questo vale, in particolare, per l'ecclesiologia.

ni, ad un tratto possa essere riconosciuta come quella originaria e mostra quanto poco sia reso accessibile da affermazioni dogmatiche e da manuali di contenuto confessionale ciò che una Confessione è per sua natura.

Il modello di una ecclesiologia eucaristica elaborato da Nikolaj Afanas'ev ha trovato ampio consenso. Talvolta l'ecclesiologia eucaristica, persino senza alcuna delimitazione, viene intesa come la dottrina ortodossa sulla Chiesa *tout court*²⁵. Tale modello ha però incontrato anche incomprensione e rifiuto²⁶. E persino da aderenti all'ecclesiologia eucaristica non sono state tratte normalmente tutte le conseguenze che Afanas'ev reputava necessarie. In ogni caso è sorto un vivace dibattito, che varca i confini della Chiesa ortodossa, da quando Afanas'ev ha collaborato al volume collettivo *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Neuchâtel 1960) con il primo contributo dal titolo *L'Église qui préside dans l'Amour*²⁷. Senza dubbio il titolo del volume faceva contare su una diretta presa di posizione ortodossa riguardo alla questione del primato, non su un nuovo progetto ecclesiologico (che certo non è privo di conseguenze per la problematica relativa al primato) e perciò ha destato un interesse particolare per il volume nel versante cattolico-romano²⁸. Probabilmente ha contribui-

²⁵ Ad esempio Anastasios Kallis e Christos Yannaras nel volume collettivo: A. KALLIS (ed.), *Dialog der Wahrheit*.

²⁶ Ad esempio D. STĂNILOAE, *Biserica universală*; L. STĂN, *Der Primat der Wahrheit*.

²⁷ In *La primauté de Pierre*, 7-64.

²⁸ La traduzione tedesca dei contributi del volume, in particolare del titolo dello studio di Afanas'ev (*Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen*, in *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich 1961 [= BOTK 1]), invece, desta un'impressione del tutto scorretta e certo non consente di presumere che Afanas'ev intendesse richiamarsi alla *praescriptio* della *Lettera ai Romani* di Ignazio di Antiochia.

to soprattutto alla menzione dell'ecclesiologia eucaristica durante il concilio Vaticano II.

La chiave per la comprensione dell'ecclesiologia eucaristica per Nikolaj Afanas'ev consiste nell'individuazione che l'apostolo Paolo, quando in *1 Cor* 10,16-17 denomina «corpo di Cristo» il pane eucaristico e in *1 Cor* 12,27, invece, la chiesa/comunità locale, intende in entrambi i casi la stessa realtà; precisamente, ambedue le volte pensa alla presenza reale, non alla presenza reale la prima volta, alla presenza soltanto simbolica la seconda volta. «Il pane eucaristico è [...] il vero corpo di Cristo. [...] E] ogni chiesa locale è la Chiesa di Dio in Cristo; Cristo, infatti, abita nel suo corpo, nell'assemblea eucaristica, e, grazie alla comunione al corpo di Cristo, i credenti diventano membra del suo corpo»²⁹ – del suo corpo, non di una parte di esso. Allo stesso modo pure l'assemblea eucaristica è la Chiesa intera, non una sua frazione. Non esistono perciò, stando alla concezione di Afanas'ev, chiese parziali; al contrario, ogni chiesa locale, celebrando sotto la direzione del suo presidente l'eucaristia, grazie all'eucaristia è la Chiesa cattolica intera – certo soltanto nella misura in cui è in *koinōnía* con le altre chiese locali. Così, del resto, si è detto nella Chiesa antica: «Una chiesa non poteva separarsi da un'altra o dalle altre, poiché non poteva scindersi da Cristo»³⁰. Il rapporto delle chiese locali tra loro non è del tipo di addendi diversi, ma è quello dell'identità. Per questo le singole chiese locali non si possono neppure addizionare in una somma. «Nell'ecclesiologia potremmo tranquillamente sommare le chiese locali, otterremmo sempre una somma non maggiore del singolo addendo. Di fatto nell'ecclesiologia uno più uno dà sempre

²⁹ N. AFANAS'EV, *L'Église*, 27.

³⁰ ID., *Cerkov' Ducha Svjatogo*, 5.

uno. Ogni chiesa locale manifesta l'intera pienezza della Chiesa di Dio, poiché essa è la Chiesa di Dio e non una porzione soltanto di quest'ultima»³¹.

La categoria della sperimentabilità è quindi divenuta decisiva anche per l'ecclesiologia. Concretamente sperimentabile è la chiesa locale che celebra l'eucaristia, non la Chiesa universale, che non s'incontra mai da nessuna parte nella liturgia. L'applicazione del pensiero ecclesiologico alla chiesa locale e sperimentabile nella liturgia dimostra l'ecclesiologia eucaristica come un prodotto tipico della teologia ortodossa orientale. L'ecclesiologia eucaristica si sintonizza così con la peculiare teologia trinitaria ortodossa e con la sua dottrina della conoscenza di Dio, segnata dalla distinzione tra essenza ed energie di Dio.

Nikolaj Afanas'ev e taluni sostenitori dell'ecclesiologia eucaristica hanno dedotto dalla loro recente scoperta e riscoperta ecclesiologica delle conseguenze che ad altri teologi orientali hanno creato in parte difficoltà maggiori che non l'ecclesiologia eucaristica nel suo principio fondamentale. La prima di tali conseguenze concerne la comprensione dell'eucaristia.

La Chiesa ortodossa ha accentuato l'aspetto ecclesiale dell'eucaristia ricorrendo, fra l'altro, al fatto che localmente l'eucaristia può essere celebrata in linea di principio solo in presenza dell'intero popolo di Dio che consta di un presidente (vescovo/presbitero) – quanto più possibile anche di altri deputati a uffici e ministeri ecclesiali – e soprattutto di laici. E c'è, nell'ordinamento canonico della Chiesa ortodossa, un chiaro rimando all'unità di fondo dell'intera comunità nell'eucaristia: ad un unico altare è consentita soltanto una sola celebrazione eucaristica quotidiana, come egualmente

³¹ ID., *L'Église*, 28.

ogni presbitero può celebrare la liturgia soltanto una volta al giorno³². Molti teologi ortodossi ritengono inoltre impensabile la possibilità di una celebrazione della liturgia senza la presenza di laici credenti. E dove, tuttavia, le cose avvengono in modo diverso, si parla – sempre memori del fatto che la liturgia è celebrazione comunitaria – della «concelebrazione degli angeli»³³, che la Chiesa ortodossa crede si realizzi in occasione di ogni celebrazione della liturgia. Mai, infatti, la liturgia, secondo la prospettiva ortodossa, è solamente celebrazione della comunità presente; essa invece avviene *per* l'intera Chiesa e *in presenza* della Chiesa intera, celeste e terrena.

In un certo senso il comunicarsi eucaristico è stato spiegato a partire da questa comprensione ecclesiale dell'eucaristia. Già a partire al più tardi dal secolo IV, cioè, in Oriente l'aspetto del *tremendum* è stato maggiormente accentuato che in Occidente. Dove Dio si avvicina così tanto all'uomo come nell'eucaristia, lì accade qualcosa che non è soltanto fonte di gioia, ma altresì nel contempo di timore. Le preghiere liturgiche ridondano di questo motivo³⁴. L'eucaristia è fuoco. Ed è un miracolo se questo fuoco, come nel caso del rovetto ardente, brucia senza consumare³⁵. L'accentuazione del *tremendum* nell'eucaristia ha però molto presto anche favorito l'individualizzazione della comunione³⁶. La preparazione alla comunione (certo propizia alla vita spirituale) e la sua necessità balzarono unilateralmente in primo piano. Esse sono oggi, se-

³² S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, 707.

³³ K.CH. FELMY, *Predigt*, 44.

³⁴ Cfr., fra altri testi, *Die Göttliche Liturgie*, 4.49.50-51.71.

³⁵ A. V. MALTZEW, *Liturgikon*, 211 (cfr. *Testi liturgici nella Bibliografia generale*).

³⁶ G. KRETSCHMAR, *Abendmahl III/1*, spec. 77-78.

condo il giudizio di Afanas'ev e di tanti suoi discepoli, accentuate in modo troppo forte, sebbene d'altro lato nessuno di questi teologi intenda rinunciarvi. Rispetto ad una tendenza percepibile da secoli e favorevole a una comunione eucaristica sempre più sporadica, Afanas'ev si ricollegò ad elementi già da tempo disponibili nella Chiesa russa per un ravvivamento della pietà eucaristica ed un incremento della comunione³⁷, situandoli nel contesto dell'ecclesiologia eucaristica. L'eucaristia non è per lui – come la teologia scolastica l'aveva intesa – uno dei sette misteri (= sacramenti) *nella* Chiesa, bensì *il* mistero della Chiesa. È da intendersi in senso ecclesiale e non in modo individualistico. «L'unione con Cristo è l'unione con tutti i credenti e l'unione con tutti i credenti è l'unione con Lui»³⁸. L'indole ecclesiale dell'eucaristia è per Afanas'ev così fondamentale che la sollecitazione ad una comunione più frequente gli sembra insufficiente, nella maniera in cui egli l'avvertiva nella Chiesa Ortodossa Russa, a partire dall'inizio di una riconsiderazione critica delle tradizioni liturgiche più antiche³⁹. Sarebbe per lui impensabile l'attuazione di una comunione più frequente nella direzione prospettata dal metropolita Veniamin (Fedčenkov; 1880-1961) di Saratov e Vol'sk, secondo la quale alcuni credenti si potevano comunicare a turno in chiese diverse, in un periodo in cui la comunione rara era ancora la norma, per non creare scandalo o turbamento in una singola comunità attraverso una comunione frequente⁴⁰. Ad Afanas'ev premeva la riconsiderazione della concezione ecclesiale della comunione, non un aumento della comunione eucaristica individuale.

³⁷ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, spec. 351-359 e *passim*.

³⁸ N. AFANAS'EV, *Trapeza Gospodnja*, 90.

³⁹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 154-157.330.351-359.365.

⁴⁰ VENIAMIN [FEDČENKOV], *Mysli o Liturgii Vernych*, 67.

L'ecclesiologia eucaristica attesta problemi per la teologia ortodossa soprattutto riguardo alla valutazione del rapporto tra il ministero episcopale e quello presbiterale. Afanas'ev ha ricavato aspetti fondamentali dell'ecclesiologia eucaristica nell'ambito della controversia con Rudolph Sohm⁴¹. In modo del tutto diverso da Sohm egli ha valutato la chiesa locale secondo la prospettiva discernibile soprattutto nelle lettere di Ignazio di Antiochia, da cui ha mutuato il motivo dell'unità dell'eucaristia nella chiesa locale e il rifiuto di ogni celebrazione eucaristica privata, domestica o particolare. «La celebrazione dell'eucaristia da parte di un piccolo gruppo di credenti lede l'unità della chiesa locale, giacché divide l'unico corpo e l'unico calice del Signore»⁴². Desunta da Ignazio, però, è in particolare l'immagine della struttura ideale della chiesa locale: la celebrazione della cena del Signore «non può esistere senza un presidente (προεστώς), poiché la dottrina sull'eucaristia racchiude in sé l'idea della direzione da parte di *uno* dell'assemblea eucaristica»⁴³, come pure «l'idea del gregge» presuppone «il ministero del pastore»⁴⁴. «Colui che offre è sempre uno solo, ma tutti gli altri celebrano con lui. Nell'assemblea eucaristica [della Chiesa antica] ha sempre compiuto la sacra funzione colui che in essa occupava il posto centrale. Questi offriva il 'rendimento di grazie' a cui tutti partecipavano ed era sempre uno solo e sempre il medesimo, ma sempre insieme con gli altri. Senza di lui il popolo di Dio non poteva celebrare la funzione sacra né egli poteva celebrarla senza il

⁴¹ Si tratta di una delle tesi principali della già citata dissertazione di Peter Plank, *Die Eucaristieversammlung als Kirche*.

⁴² N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchu Svjatogo*, 256.

⁴³ ID., *L'Église*, 30.

⁴⁴ ID., *Cerkov' Duchu Svjatogo*, 5.

popolo, dal momento che non solo lui, ma tutti erano per Dio, l'Altissimo, sacerdoti»⁴⁵.

Diversamente che nella teologia scolastica, nella quale la differenza tra clero e laici era un elemento portante della dottrina ministeriale⁴⁶, nell'ecclesiologia eucaristica il ministero si colloca pertanto all'interno del *servizio* alla comunità, che vive dell'eucaristia. Il vescovo – riferisce Ignazio di Antiochia – è «un uomo costituito per l'unità»⁴⁷. Giacché il presidente rappresenta e incarna l'unità della comunità, si deve, a giudizio di Ignazio, «considerare sicura» soltanto quella eucaristia «che si celebra sotto la presidenza del vescovo o di colui che egli ha incaricato». Perciò, «dove appare il vescovo, là c'è anche la moltitudine, come dove è Gesù Cristo, là vi è la Chiesa cattolica»⁴⁸.

Tanto chiaramente la concezione di Afanas'ev è allineata sulla dottrina del ministero di Ignazio di Antiochia⁴⁹, altrettanto poco Afanas'ev l'ha ritenuta originaria⁵⁰. Vi ha piuttosto colto solo lo sviluppo legittimo di un principio più antico, e non l'immagine speculare dell'ordinamento originario. In origine la celebrazione eucaristica sarebbe stata presieduta dal primo della cerchia dei presbiteri. Il ministero originario della presidenza eucaristica non sarebbe identificabile né con il ministero episcopale di Ignazio né con quello presbiterale più tardivo. Anzi l'uso intercambiabile dei termini nella *Lettera a Tito* consente di riconoscere che, ancora al tempo della sua

⁴⁵ *Ivi*, 6.

⁴⁶ I.N. KARMIRIS, *Abriß*, 86 (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale*).

⁴⁷ IGNAZIO, *Ai Filadelfesi* 8: J.A. FISCHER, 198.

⁴⁸ IGNAZIO, *Agli Smirnesi* 8,1-2: J.A. FISCHER, 210.

⁴⁹ Cfr. spec. N. AFANAS'EV, *Trapeza Godspodnja*, 29ss.

⁵⁰ Cfr. spec. ID., *Cerkov' Duchva Svjatogo*, 139ss.

redazione, quello presbiterale e quello episcopale erano *un solo* ministero: il primo presbitero originario, che normalmente presiedeva l'eucaristia, non si differenziava dagli altri se non per il ruolo da lui assunto nella liturgia. La fondamentale parità originaria di presbiteri e vescovi chiarirebbe l'ambiguità delle asserzioni neotestamentarie concernenti il ministero di presidenza, il fatto che la preghiera eucaristica fosse recitata di norma da uno stesso presbitero, la rapida formazione del ministero episcopale, secondo la modalità già attestata da Ignazio⁵¹.

La dottrina ministeriale elaborata da Afanas'ev presenta delle potenzialità per il dialogo ecumenico con le Chiese che non hanno conservato la successione apostolica dell'episcopato. Presenta altresì delle capitali difficoltà per una ricezione dell'ecclesiologia eucaristica nella Chiesa ortodossa. La diocesi guidata oggi dal vescovo non è la chiesa locale come Afanas'ev la rileva in Ignazio di Antiochia. In quest'ultimo chiesa locale e assemblea eucaristica si identificano. Nella Chiesa ortodossa oggi è il vescovo a presiedere la chiesa locale, ma sono i presbiteri a lui sottoposti a presiedere l'assemblea eucaristica. La chiesa locale è la diocesi, l'assemblea eucaristica è la parrocchia. Qui, a parere di Afanas'ev, si è verificata una delle più radicali modifiche pensabili nella dottrina ministeriale e nell'ecclesiologia.

Nikolaj Afanas'ev era consapevole del fatto che l'unità reciproca delle chiese locali appartiene all'*esse* della Chiesa. Tale unità non si colloca ad un livello di discrezionalità di chiese locali autonome; piuttosto la chiesa locale generalmente è la chiesa 'cattolica' soltanto nella misura in cui è in *koinōnía* con le altre. «Ogni chiesa locale ha unito in sé tutte le chiese loca-

⁵¹ *Ivi*, 237ss.

li, poiché disponeva dell'intera pienezza della Chiesa di Dio, e tutte le chiese locali insieme erano riunite; esse infatti erano sempre la medesima Chiesa di Dio. Benché la chiesa locale avesse in sé tutto ciò di cui necessitava, non poteva vivere fuori dalle altre chiese. Non poteva chiudersi in se stessa e restare estranea davanti a ciò che accade nelle altre chiese. Quanto avviene in essa e nelle altre chiese, del resto, accade nell'unica e sola Chiesa di Dio»⁵². Afanas'ev descrive tale unità, fondata sull'amore e la concordia, appropriandosi chiaramente di alcune tesi di Rudolph Sohm, come quella della ricezione, in cui, nuovamente nella linea di Sohm, all'uguaglianza fondamentale delle chiese locali, da un lato, corrisponde una gerarchia con la comunità di Roma al vertice, «la quale detiene la presidenza nell'amore»⁵³. In questo dato si trovano così anche principi funzionali a un fecondo dialogo tra l'ecclesiologia eucaristica e l'ecclesiologia della Chiesa cattolico-romana.

L'eredità di Sohm si condensa però anche nel fatto che Afanas'ev parla della necessità dell'unità delle chiese locali soltanto in modo generale e astratto, senza menzionare strutture di unità sovracomunitaria. Si appiglia a questo dato, perciò, anche la contestazione dei suoi avversari, ma su di esso pure altri sostenitori dell'ecclesiologia eucaristica si videro indotti a prolungare la riflessione, senza ridurre le intuizioni dell'ecclesiologia eucaristica a un ritorno a quella universalistica oppure cancellarle.

⁵² ID., *L'Église*, 31.

⁵³ R. SOHM, *Kirchenrecht I*, 350-368; cfr. il titolo del lavoro di N. AFANAS'EV, *L'Église qui préside dans l'Amour*, con allusione a IGNAZIO, *Ai Romani*, *praescr.*: προκαθήμενη τῆς ἀγάπης. Cfr. K.CH. FELMY, *Petrusamt und Primat*.

7.3 L'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA DI ALEXANDER SCHMEMANN

Nikolaj Afanas'ev aveva creduto di riscontrare nella convocazione di sinodi episcopali (quindi anche dei sinodi ecumenici!) un mutamento dell'ecclesiologia originaria⁵⁴. Ma soprattutto egli aveva inteso la posizione preminente di un vescovo su più comunità eucaristiche come un'irruzione della concezione universalistica della Chiesa nella struttura ecclesiale originaria⁵⁵.

Tutti i suoi discepoli, indistintamente, hanno invece accentuato con maggior vigore la necessità della reciproca comunicazione fra le assemblee eucaristiche. Ancora nella precisa prospettiva di Afanas'ev, seppure con un rilievo più esplicito sulla comunione delle chiese locali, John Meyendorff scrive: «Le chiese locali non sono monadi tra loro separate; al contrario sono unite dall'identità della loro fede e della loro testimonianza»⁵⁶. La loro unità non riposa, a giudizio di Alexander Schmemmann, su un'integrazione di autonome «cellule [...] che, chiuse in se stesse, non hanno alcun tipo di collegamento con le altre chiese»⁵⁷. Anzi, la chiesa locale possiede la pienezza del corpo di Cristo solo finché e nella misura in cui «essa non rende quest'unico e indivisibile dono di Dio sua particolare proprietà, 'separata', 'eretica' nel genuino senso del termine»⁵⁸.

⁵⁴ Cfr. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung*, 151, nota 1.

⁵⁵ *Ivi*, 135.379.

⁵⁶ J. MEYENDORFF, *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, 214.

⁵⁷ A. SCHMEMANN, *Der Begriff des Primates*, 131. Qui mi riferisco nuovamente alla traduzione tedesca (nonostante le riserve espresse nella nota 28), giacché non mi è al momento accessibile il testo francese.

⁵⁸ *Ivi*, 131.

Alexander Schmemmann, tuttavia, non ha soltanto accentuato con più forza il pensiero di Afanas'ev nella direzione dell'unità delle chiese locali tra di loro, ma lo ha pure corretto ed ha cercato di prolungarne lo sviluppo⁵⁹. Perciò, diversamente da Afanas'ev, ha positivamente rivalutato il concilio. Ad ogni modo egli sottolineerebbe con John Meyendorff che pure il concilio ecumenico, ritenuto nella teologia scolastica ortodossa l'organo di autorità in grado più elevato della Chiesa universale, non va considerato come un'istanza che esercita una autorità «*ex sese*, al di fuori e al di sopra delle chiese locali»⁶⁰. Infatti, «non è né 'più completo' né dotato di 'maggiore' pienezza della comunità locale; ma in esso tutte le chiese riconoscono e realizzano la loro unità ontologica come l'*unica*, santa, cattolica e apostolica Chiesa»⁶¹.

Andando oltre Afanas'ev, Schmemmann ha pure positivamente apprezzato l'ordinazione come connettivo ecumenico tra le chiese locali; l'ordinazione stessa nella riflessione di Afanas'ev non giocava alcun ruolo; anzi la consueta interpretazione teologica di essa aveva addirittura incontrato la sua critica⁶². Alexander Schmemmann accentua, viceversa, il fatto che una chiesa locale nell'ordinazione della sua guida riceve soltanto la «premessa della sua pienezza attraverso la mediazione degli altri vescovi» e il fatto che «la forma fondamentale» della «dipendenza di una chiesa rispetto alle altre» si rivela nella necessità che la guida di una chiesa locale sia consacrata dalle guide di altre chiese locali⁶³.

Del tutto nella linea di Afanas'ev, Alexander Schmemmann ha

⁵⁹ Cfr. in particolare H.-J. RUPPERT, *Das Prinzip der Sobornost'*, 53ss.

⁶⁰ J. MEYENDORFF, *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, 215.

⁶¹ A. SCHMEMMANN, *Der Begriff des Primates*, 136.

⁶² N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchja Svjatogo*, 264ss.

⁶³ A. SCHMEMMANN, *Der Begriff des Primates*, 132.

avvertito che «sotto un profilo meramente empirico la parrocchia è di regola per i credenti l'unica *ekklesiá* visibile. La diocesi per loro è una categoria più o meno amministrativa, non è per nulla una realtà vivente. Dobbiamo ammettere che molti tratti caratteristici della comunità 'episcopale' antica sono stati assunti dalla parrocchia, così come molte funzioni del vescovo vennero trasferite al presbitero. Oggi il prete è il normale celebrante, il pastore e il maestro della Chiesa, funzioni tutte che nella Chiesa delle origini furono assolute dal vescovo»⁶⁴. Che poi però nella Chiesa antica le sedi vescovili non venissero semplicemente accresciute, bensì – in particolare in territori indipendenti – vi fossero staccate delle parrocchie, viene da Schmemmann giustificato con il fatto che nelle zone di campagna soprattutto, ma anche in comunità cittadine caratterizzate socialmente in maniera omogenea, incombeva il rischio di una 'naturalizzazione' della chiesa locale. Una comunità locale 'naturale', in una zona di campagna o all'interno di una comunità cittadina caratterizzata socialmente in maniera omogenea, difetterebbe cioè di una parte di 'pienezza', di una 'cattolicità naturale'. La chiesa locale, comprensiva di tutti i cristiani che vivono nella città, avrebbe invece posseduto questa 'cattolicità naturale'. Perciò una parrocchia riceverebbe attualmente la sua cattolicità solo dalla diocesi che la contiene; da essa soltanto riceverebbe «l'assidua sollecitazione a trascendersi, quasi fosse una comunità centrata su se stessa e autosufficiente, a non identificarsi semplicemente con il suo 'popolo' e i di lui 'bisogni religiosi', ma con la Chiesa e le sue perenni necessità». La chiesa locale può perciò anche essere rappresentata dal presbitero locale; tuttavia il rappresentante della cattolicità della Chiesa non è il prete bensì il vescovo – in unità con il presbitero che lo attornia»⁶⁵.

⁶⁴ ID., *Towards a Theology of Councils*, 178.

⁶⁵ *Ivi*, 181-182.

I residui problemi concernenti l'ecclesiologia eucaristica sono limpidamente formulati nel seguente testo di Schmemmann:

È difficile dubitare del fatto che l'idea del ministero pastorale nell'odierna coscienza ecclesiale sia connesso principalmente con il presbitero e non con il vescovo, che si è mutato in 'arcipastore' ed è sempre più inteso come capo e superiore del clero, come 'amministratore' della Chiesa invece che come vivo tradente dell'unità ecclesiale e centro della vita ecclesiale (è sintomatica la nostra denominazione del prete come 'padre' e non del vescovo, che diciamo *vladyka*⁶⁶). Ma di qualunque tipo siano il vantaggio e lo svantaggio delle alterazioni verificatesi nella vita ecclesiale, non v'è dubbio che la 'parrocchia' odierna, quanto al suo significato, non coincide più con la comunità originaria, la 'Chiesa'. A differenza della 'Chiesa' delle origini, che disponeva della pienezza della vita ecclesiale e dei doni ecclesiali nell'unità di vescovo, clero e popolo, la parrocchia non possiede più tale pienezza. Non solo a livello amministrativo, ma anche a quello mistico, spirituale, essa è una porzione di un'unità maggiore e solo nell'unità con le altre parti, con le altre 'parrocchie', essa è in grado di vivere la compiuta pienezza della Chiesa. La vocazione e l'indole mistica dell'episcopato consistono di conseguenza in questo: non consentire a nessuna comunità e a nessuna 'parrocchia' di diventare autosufficienti, di chiudersi in se stesse, cessare di vivere e respirare la 'cattolicità', la Chiesa⁶⁷.

⁶⁶ In greco: δεσπότης (padrone, signore).

⁶⁷ A. ŠMEMAN, *Evcharistija*, 119-120. – Merita d'esser notato il fatto che Schmemmann impiega i termini «parte» e «chiese parziali», di per sé non riconducibili ad un'ecclesiologia eucaristica, soltanto per la parrocchia e non invece per la chiesa locale guidata dal vescovo.

7.4 L'ECCLÉSIOLOGIA EUCHARISTICA IN IOANNIS ZIZIOULAS

In un'indagine assai approfondita e pubblicata ad Atene nel 1965 con il titolo *L'unità della Chiesa nella divina Eucaristia e nel Vescovo nei primi tre secoli*⁶⁸, l'attuale vescovo di Pergamo, Ioannis Zizioulas, ha scandagliato la letteratura ecclesiologica della Chiesa antica in modo più accurato e differenziato di Afanas'ev, confermandone tuttavia fundamentalmente i risultati. Ciò si è verificato in ogni modo proprio a questa condizione: sebbene il nome di Afanas'ev venga citato solo occasionalmente, le osservazioni di Zizioulas si sviluppano in una contiguità molto stretta con quelle di Afanas'ev⁶⁹. Nei dettagli la valutazione di Zizioulas si differenzia da quella di Afanas'ev. Così il primo considera ancora Cipriano un sostenitore dell'ecclesiologia eucaristica, mentre il secondo aveva collegato in certo qual modo il peccato originale in direzione dell'ecclesiologia universalistica al nome di Cipriano⁷⁰. La sua presentazione potrebbe apparire più accettabile agli scettici dell'ecclesiologia eucaristica per il fatto che, diversamente da Afanas'ev, sottolinea ripetutamente che quello eucaristico è soltanto un aspetto fra altri. L'unità della Chiesa non sussiste solo nell'unità eucaristica, ma anche nell'unità di fede, amore, battesimo e santificazione⁷¹.

Se si pensa invece che nella Chiesa antica l'eucaristia era il centro dell'intera vita cristiana, connessa in modo molto stret-

⁶⁸ Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα, 'Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖᾳ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας.

⁶⁹ Così, ad esempio, quando egli si mostra contrario ad annoverare l'eucaristia tra i sette misteri/sacramenti con formulazioni che in modo evidente rievocano Afanas'ev (I.D. ZIZIOULAS, *I enotis*, 9).

⁷⁰ *Ivi*, 17 e *passim*.

⁷¹ *Ivi*, 17.

to con l'attività caritativa della comunità⁷² e culminante nella preghiera eucaristica come sintesi della dottrina cristiana⁷³, allora il riserbo di Ioannis Zizioulas su questo punto si rivela forse non così pertinente rispetto a quanto potrebbe sembrare in un primo momento. Ireneo di Lione, in ogni caso, aveva designato come indissolubilmente unita la corrispondenza fra dottrina ed eucaristia. Egli considerò la celebrazione dell'eucaristia e la dottrina della creazione in una relazione così inscindibile, da scrivere: «Il nostro pensiero, invece, è in pieno accordo con la dottrina dell'eucaristia e l'eucaristia a sua volta conferma il nostro pensiero»⁷⁴. Certo, resta il fatto che sia Nikolaj Afanas'ev sia Ioannis Zizioulas non hanno molto accentuato – diversamente dall'impostazione dell'ecclesiologia eucaristica di Georgij Florovskij – l'aspetto dello sviluppo dottrinale nell'eucaristia e nell'ecclesiologia eucaristica⁷⁵.

Su questo punto si trovano anche la correttezza e il limite della critica di Dumitru Stăniloae all'ecclesiologia eucaristica. La Chiesa è – così egli ribadisce nei confronti di Afanas'ev – pure comunione nella dottrina, non soltanto comunità eucaristica⁷⁶. Di fatto l'eucaristia non è né soltanto assemblea né unicamente dono eucaristico, ma entrambe le cose insieme ed inoltre preghiera eucaristica. La preghiera eucaristica, tuttavia, è compendio della fede e della dottrina. La sintonia nell'eucaristia – nell'accezione protoecclesiale ed ortodossa – è

⁷² Sono ancora insuperati, a nostro giudizio, gli sviluppi di R. SOHM, *Kirchenrecht* I, 67-90 sul rapporto fra eucaristia, amministrazione delle offerte e dottrina.

⁷³ Cfr. K.CH. FELMY, "Was unterscheidet diese Nacht", spec. 14-15; H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit*, spec. 35ss.; cfr. altresì la sopra citata (p. 229) osservazione di G. Florovskij.

⁷⁴ IRENEO, *Contro le eresie* IV, 18, 5.

⁷⁵ Cfr. sopra, pp. 229-230.

⁷⁶ D. STĂNILOAE, *Biserica universală*.

sempre pure sintonia nel contenuto centrale della dottrina. In tal modo, se la dottrina della Chiesa è tutta presente nella chiesa locale nelle letture desunte dalla sacra Scrittura, nel Credo, nell'eucaristia, nella vita sacramentale e nell'orazione, certamente essa rimane dipendente dall'unità di interpretazione che trascende i confini della chiesa locale.

È incerto se Nikolaj Afanas'ev sia stato in grado di conservare sempre la tensione fra i due poli dell'ecclesiologia eucaristica. Il primo è che in ogni assemblea, che celebra l'eucaristia con il vescovo, c'è la pienezza 'cattolica'. Il secondo è che queste assemblee rimangono dipendenti dalle altre. Simile tensione può essere conservata se, come ha fatto l'arciprete Alexander Schmemmann, si istituisce l'analogia fra l'unità nella molteplicità delle chiese locali e la santa Trinità⁷⁷. Nessuna delle Ipostasi divine è Dio in modo più intenso o più debole dell'altra, nessuna è una parte soltanto di Dio; ognuna, invece, è pienamente Dio – in tutta la pienezza e tuttavia solamente in *koinōnía* (comunione) con le altre Ipostasi. Alla luce di questo esempio le chiese locali dipendono l'una dall'altra e dalla loro reciproca testimonianza della tradizione e, tuttavia, ogni singola chiesa locale è nel contempo la Chiesa 'cattolica'.

Insieme a Nikolaj Afanas'ev e ad Alexander Schmemmann il vescovo Ioannis Zizioulas individua nel costituirsi della parrocchia guidata dal presbitero un difficile problema ecclesiologicalo. Sia pure in maniera meno accentuata di Afanas'ev, egli inclina però a identificare la chiesa locale con la parrocchia. Non soltanto si oppone a ciò l'intera tradizione ortodossa⁷⁸, ma alla comunità diretta dal presbitero mancano pure degli e-

⁷⁷ A. SCHMEMMANN, *Der Begriff*, 143; P. EVDOKIMOV, *Grundzüge*, 79 (cfr. *Bibliografia generale*).

⁷⁸ I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 250. Zizioulas si distanzia espressamente in questa prospettiva da Afanas'ev: cfr. *ivi*, 24.

lementi costitutivi essenziali della Chiesa: manca non solamente il vescovo, ma pure il *collegio* dei presbiteri e spesso anche il diacono. La celebrazione eucaristica presieduta dal presbitero durante la decadenza medievale dell'Occidente ha potuto alla fine persino rinunciare alla concelebrazione dei laici⁷⁹. La Chiesa ortodossa ha così preferito accettare «una rottura all'interno della propria ecclesiologia eucaristica», piuttosto che ritenere come non indispensabili gli elementi essenziali della chiesa locale guidata dal vescovo. Un superamento «della rottura causata dal problema 'parrocchia-diocesi' nell'ecclesiologia eucaristica» è ancorato solo alla speranza, a giudizio del vescovo Ioannis Zizioulas, che le diocesi diventino più piccole e con ciò la presidenza della celebrazione eucaristica ritorni ad essere un compito *centrale* del vescovo⁸⁰.

Il dialogo ecumenico sull'eucaristia ha sostanzialmente influito su Ioannis Zizioulas soprattutto nella rielaborazione dell'aspetto escatologico, che Afanas'ev aveva considerato solo marginalmente⁸¹. Nei confronti della rilevanza unilaterale accordata alla continuità del ministero nella successione apostolica, Zizioulas richiama la concezione riscontrabile in *Ap 4* e nell'ecclesiologia di Ignazio antiocheno. Nell'ecclesiologia e nella dottrina del ministero non si tratterebbe, insomma, della continuità storica della successione ministeriale, bensì della *communio* strutturata grazie alla presenza degli *éschata*. Il criterio ultimo dell'unità non è la continuità storica, ma la questione se e fino a che punto ministero e annuncio della Chiesa riflettono oggi la presenza della comunione escatologica⁸². A

⁷⁹ *Ivi*, 250.

⁸⁰ *Ivi*, 251.

⁸¹ N. AFANAS'EV, *Ej grjadi Gospodì Iisuse*.

⁸² I.D. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity*, spec. 105ss.; ID., *Being as Communion*, 201ss.

tal riguardo anche per Zizioulas, tuttavia, il problema della struttura ecclesiale non è di indole opzionale. Va però evidenziato che il ministro non riceve per sé, bensì per la comunità, il potere e il carisma del ministero. «La grazia che il presbitero riceve nella sua ordinazione – secondo un'espressione di Teodoro di Mopsuestia – è 'per coloro' che necessitano di essa, ossia è un dono destinato agli altri»⁸³. Ioannis Zizioulas respinge come inammissibile il quesito se il ministero derivi dalla comunità o la comunità dal ministero, giacché entrambi gli aspetti sono in stretta relazione reciproca, senza la possibilità di accertarne una causalità. Per Ioannis Zizioulas, pertanto, la questione non è che cosa l'ordinazione conferisca ad un presbitero, ma in quale *rapporto* con la comunità essa lo costituisca⁸⁴. «Se si considera in questo modo l'ordinazione, il ministero presbiterale cessa di essere inteso in termini di *ciò che dà* all'ordinato ed è descrivibile solo nei termini della *relazione particolare* nella quale essa costituisce l'ordinato. Se l'ordinazione è compresa come dato costitutivo della comunità e se la comunità, quale *koinōnía* dello Spirito, è per sua natura una *entità relazionale*, il ministero presbiterale *nella sua totalità* può essere descritto come una complessità di relazioni all'interno della Chiesa e nella sua relazione con il mondo. Senza la nozione della 'relazionalità' il ministero presbiterale smarrisce di fatto il suo carattere sia di carisma dello Spirito, cioè parte della sua *koinōnía*, sia anche di servizio (*diakonía*)»⁸⁵.

⁸³ ID., *Priesteramt*, 92; cfr. anche 93.98; TEODORO DI MOPSUESTIA, *Libro per i candidati al battesimo* II, 6: *WoodSt* VI, 120. Solo così si spiega il fatto che il sacerdote nel corso di ogni liturgia può comunicarsi senza una previa confessione (diversamente dai laici), non chiamando in causa una particolare ontologia del ministero. Cfr., tuttavia, S. BULGAKOV, *K voprosu o discipline pokajanija*, spec. 70-71.

⁸⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Priesteramt*, 84.

⁸⁵ *Ivi*, 84.

Una visione così modificata supera anche l'antitesi tra una comprensione del ministero meramente ontologica e una funzionale⁸⁶. La relazione del ministero all'assemblea eucaristica porrebbe piuttosto in rilievo il carattere 'relazionale' del ministero. «Alla luce della *koinōnía* dello Spirito Santo l'ordinazione elargisce all'uomo ordinato una relazione così profonda e così essenziale alla comunità che, nella sua nuova condizione successiva all'ordinazione, nella misura in cui egli è prete non può più essere compreso in se stesso. In questa condizione l'esistenza è determinata dalla comunione e non dalla 'ontologia' o dalla 'funzione'»⁸⁷. Secondo la prospettiva di Ioannis Zizioulas sono poi pensabili strutture ministeriali del tutto diverse. La questione centrale per lui non è affatto quella della causalità del ministero, che non deriva mai dalla continuità della successione, ma sempre da Dio; la questione centrale è invece «se la struttura episcopale è essenziale per la relazione della Chiesa con Dio e con il mondo, vale a dire se una comunità con il ministero episcopale può sentirsi esistenzialmente identica ad una comunità che non lo possiede»⁸⁸. Ma questo dipende meno dalla dimostrabilità di una continuità della successione che non dalla comprensione dell'eucaristia, che fonda la concezione del ministero.

Il vescovo Ioannis Zizioulas delinea in modo nuovo anche il concetto di 'prete', a partire dal suo riconoscimento che i termini connessi al ministero sono 'relazionali'. «Il significato genuino e storicamente originario del termine [prete] è questo: come Cristo (l'unico prete) diventa nello Spirito Santo una comunità (il suo corpo, la Chiesa), il suo sacerdozio è realizzato e rappresentato nell'esistenza storica qui e ora come u-

⁸⁶ *Ivi*, 91.

⁸⁷ *Ivi*, 91.

⁸⁸ *Ivi*, 112.

na comunità eucaristica, nella quale la Sua 'immagine' è il capo di questa comunità, che offre i doni eucaristici insieme, per e nel nome della comunità. La comunità stessa diventa in tal modo sacerdotale nel senso di *1 Pt* 2,5.9, ma [...] non nel senso che il carattere sacerdotale della comunità precede il *sacerdos* ordinato e neppure in quello della derivazione del primo da lui, bensì nella solidarietà e nel simultaneo trovarsi insieme ἐπὶ τὸ αὐτό⁸⁹ ['nello stesso luogo']⁹⁰ di tutti gli ordini della comunità»⁹¹.

BIBLIOGRAFIA

- AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Duchy Svjatogo* [La Chiesa dello Spirito Santo], Paris 1971 = *L'Église du Saint Esprit*, Paris 1975.
- *Dve idei Vselenskoj Cerkvi* [Due presentazioni della Chiesa universale], in *Put'* 45 (1934) 16-29.
 - [N. AFANASSIEFF], *L'Église qui préside dans l'Amour*, in N. AFANAS'EV e altri, *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 7-64 = BOrth 1.
 - *Ej grjadi Gospodi Iisuse (K probleme èschatologii i istorii)* [Deh, vieni, Signore Gesù (Sul problema di escatologia e storia)], in *VR-StChD* 82 (1964) 69-81.
 - *L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*, in *Irén.* 38 (1965) 337-339.
 - *Trapeza Godspodnja* [La mensa del Signore], Paris 1952 = *Pravoslavie i Sovremennost'* 2-3.
- BOULGAKOV, S., [BULGAKOV, SERGIJ], *Essais sur la Doctrine de l'Église*, in *Messenger Orthodoxe* 96 (1984) 32-61.

⁸⁹ Cfr. *At* 2,1.

⁹⁰ Tale è la traduzione di J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 256.

⁹¹ ID., *Priesteramt*, 96.

- *K voprosu o discipline pokajanja i pričaććenija* (Po povodu tezisov prof. prot. o. T. Nalimova) [*Sulla questione della disciplina della penitenza e della comunione* (A proposito delle tesi del prof. arciprete padre T. Nalimov)], in *Put'* 18 (1929) 70-78.
- BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga dlja svjaščćenno-cerkovno-služitelej* (*Sbornik svedenij, kasajuščichsja preimuščćenvenno praktičeskoj dejatel'nosti otečćenstvennago duhovenstva*), izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe [*Manuale per i sacerdoti, ministri della Chiesa* (*Raccolta di studi con indicazioni concernenti in particolare l'attività pratica del clero locale*), 2a ed. accresciuta e migliorata], Char'kov 1900.
- CONGAR, YVES, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique*, in *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, Wien 1980, IV, 130-144.
- DRAGAS, GEORGE, *Orthodox Ecclesiology in Outline*, in *GOTR* 26 (1981) 185-192.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- *Die eucharistische Ekklesiologie in der modernen orthodoxen Theologie*, in A.M. RITTER, *Das 'Heilsnotwendige' und die 'Fülle des Heils'*, Erlangen 1984 (= *Oikonomia* 22), 28-45.
- *Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens*, in *EvTh* 5 (1977) 459-485.
- *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*, in *ÖR* 24 (1975) 216-227.
- *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- *Von Alexander I.* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.2).
- *"Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?"* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FLOROVSKIJ, GEORGIJ, *Evcharistija i Sobornost'* [*Eucaristia e Sobornost'*], in *Put'* 19 (1929) 3-22.
- *Le Chiese ortodosse e il movimento ecumenico prima del 1910*, in R. ROUSE – S.CH. NEILL (edd.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, I: *Dalla Riforma agli inizi dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1973, 351-443.

- GEORGIEVSKY, ALEKSEI, *The Holy Eucharist and the Teaching on the Orthodox Church*, in JMP 6 (1977) 66-69.
- GUSEV, ALEKSANDR, *Starokatoličeskij otvet na naši tezisi po voprosu o 'Filioque' i presuščestvenii* [La risposta vetero-cattolica alle nostre tesi sulla questione del 'Filioque' e della transustanziazione], Kazan' 1903.
- HOLTZMANN, J.J., *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians*, in Diak. 8 (1973) 5-21.
- HOPKO, THOMAS, *Catholicity and Ecumenism*, in SVTQ 1-2 (1973) 60-77.
- KALLIS, ANASTASIOS (ed.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1981.
- KRETSCHMAR, GEORG, *Abendmahl III/1-2*, in TRE 1, 59-89.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus* (cfr. Bibliografia del par. 5.1).
- LELOUVIER, YVES-NOËL, *Perspectives Russes sur l'Église. Un théologien contemporain*, G. Florovsky, Paris 1968.
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica* (cfr. Bibliografia del cap. 1).
- MEYENDORFF, JOHN, *Catholicity and the Church*, Crestwood/N.Y. 1983.
- *The Orthodox Concept of the Church*, in SVSQ 6 (1962) 59-71.
- *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, Morcelliana, Brescia 1962.
- MIKHAIL [MUDIUGIN], *Grace in the Church and Through the Church*, in JMP 1 (1980) 67-75; 2 (1980) 66-71.
- NIKOLAOU, THEODOR, *Participation in the Mystery of the Church*, in GOTR 28 (1983) 255-276.
- NISSIOTIS, NIKOS, *Die Theologie der Ostkirche* (cfr. Bibliografia del par. 5.1).
- PLANK, BERNHARD, *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh*, Würzburg 1960 = ÖC 14.
- PLANK, PETER, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 = ÖC 31.
- *Paralipomena zur Ekklesiologie A.S. Chomjakovs*, in OstKSt 29 (1980) 3-29.

- RUPPERT, HANS-JÜRGEN, *Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie*, in KO 16 (1973) 22-56.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, in *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich 1961 = BOTK 1. In questa miscellanea è incluso il contributo di N. Afanas'ev citato nella nota 28.
- *The Eucharist and the Doctrine of the Church. On the Book of the Rev. N. Afanassiev: The Banquet of the Lord*, in SVSQ 2 (1954) 7-12.
- [A. ŠMEMAN], *Evcharistija. Tainstvo Carstva [L'Eucaristia. Il Mistero del Regno]*, Paris 1984.
- *Towards a Theology of Councils*, in SVTQ 4 (1962) 170-184.
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- SCOUTERIS, CONSTANTINE, *The People of God. Its Unity and Glory. A Discussion of Job 17,7-24 in the Light of Patristic Thought*, in GOTR 30 (1985) 399-420.
- SLENCZKA, REINHARD, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962 = FSÖTh 9.
- SOHM, RUDOLPH, *Kirchenrecht. Erster Band. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.
- SOPKO, ANDREW J., *Eucharist, Image and Priesthood*, in GOTR 32 (1987) 379-386.
- STĂN, LIVIU, *Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat*, in *Theol. (A)* 42 (1971) 449-458.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Biserica universală și sobornicească [La Chiesa (cattolica) universale e conciliare]*, in Ort 2 (1966) 167-198.
- SUTTNER, ERNST CHRISTOPH, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Würzburg 1960 = ÖC 14.
- SVETLOV, PAVEL, *O novom mnimom prepjatstvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnych [Su un nuovo presunto impedimento alla riunificazione fra Vecchi Cattolici e Ortodossi]*, in BV 5 (1903) 134-150.
- VENIAMIN [FEDČENKOV], metr., *Mysli o Liturgii Vernych [Riflessioni sulla liturgia dei credenti]*, in ZMP 1 (1982) 67-78.

VORONOV, LIVERIJ, *Konfessionalizm i ekumenizm. Otnošenie pravoslavija k inoslaviju* [*Confessionalismo ed ecumenismo. La relazione dell'ortodossia con l'eterodossia*], in ZMP 8 (1968) 52-72.

WAINWRIGHT, GEOFFREY, *The Sermon and the Liturgy*, in GOTR 28 (1983) 337-349.

WEBER, NICHOLAS S., *The Eucharist as Epiphany of the Church in a Post-Christian Milieu*, in GOTR 25 (1980) 10-20.

ZABOLOTSKY, NIKOLAI, *The Church – a Confessing Community*, in JMP 1 (1979) 66-70; 2, 72-75; 3, 53-57.

ZIZIOULAS, JOHN [IOANNIS], *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*, in SVTQ 2 (1975) 75-108.

Being as Communion (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).

Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα, Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖα εὐχαριστίᾳ καὶ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας [*L'unità della Chiesa nella divina eucaristia e nel vescovo nei primi tre secoli*], Atene 1965, 1990².

Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe, in *Irén.* 60 (1987) 323-335.

Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in HERBERT VORGRIMLER (ed.), *Der priesterliche Dienst, V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg - Basel - Wien 1973, 72-113 = QD 50.

- *Verité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, in *Irén.* 50 (1977) 451-510.

8.

I misteri (sacramenti) nell'esperienza della Chiesa

Nella lettera del patriarca ecumenico Geremia II ai teologi di Tubinga Martin Crusius e Jacob Andreà la risposta all'articolo XIII della *Confessio Augustana*, concernente *De usu sacramentorum*, contiene, in luogo di una trattazione dei misteri (ossia dei sacramenti) della Chiesa ortodossa, una descrizione e concisa interpretazione dell'atto di culto più importante, la Divina Liturgia¹.

Due aspetti sono al riguardo significativi per una presentazione della dottrina sacramentaria ortodossa:

1. La concentrazione del concetto di 'mistero' sull'eucaristia. Il termine greco *μυστήριον* – impiegato per lo più al plurale – può davvero significare anche le sette azioni denominate nella Chiesa ortodossa 'misteri' o 'sacramenti'; almeno con altrettanta frequenza, tuttavia, con lo stesso termine è intesa in maniera particolare l'eucaristia. Tale relazione all'eucaristia non è fortuita, ma decisamente importante per il chiarimento del concetto di sacramento e la posizione ortodossa nell'enumerazione dei sacramenti.

¹ I. KARMIRIS, *Tà dogmatikà* I, 470-476.

2. Quasi ancor più importante della concentrazione sull'eucaristia è una seconda peculiarità della risposta del patriarca, che non presenta alcuna definizione di ciò che un sacramento è (alcuni elementi in proposito si riscontrano nella risposta all'articolo VII della *Confessio Augustana*), ma descrive l'azione cultuale e sviluppa la sua dottrina sacramentaria «seguendo per così dire la celebrazione liturgica dei misteri»².

La *prassi* dei 'misteri', la loro celebrazione, è quindi preordinata alla *riflessione* su di loro. Secondo la concezione ortodossa non è possibile sviluppare una teoria dei misteri scindendola in certa misura dalla celebrazione consegnata dalla tradizione. I sacramenti non possono essere dedotti da un concetto generale di sacramento. Esistono dei tentativi in questa direzione, ma alla fine non viene realmente dimostrato nessun concetto del genere. Il termine *μυστήριον*, *tainstvo*, che designa nella teologia ortodossa i sacramenti, si oppone ad ogni definizione derivata dalla sua etimologia. Per questo, in quanto segue, preferisco ricorrervi quando si accentua in maniera più esplicita questo tratto restio ad ogni definizione ed enumerazione; opto per il termine 'sacramento', invece, quando considero definizioni ed enumerazioni.

Benché la teologia ortodossa non intenda sviluppare nessun concetto specifico di sacramento, poiché si attiene all'esperienza liturgica quale fonte della teologia, grazie all'influsso dell'Occidente si è però fatta un'idea di tale concetto. I tentativi di definizione si fermano in particolare alla discussione sul numero dei sacramenti, della quale è ora necessario occuparsi brevemente.

La Chiesa ortodossa, alla pari di quella cattolico-romana,

² D. WENDEBOURG, *Mysterion*, 293; cfr. pure sopra, p. 23.

conta sette sacramenti. Così designa le medesime azioni che pure la Chiesa cattolico-romana chiama sacramenti: battesimo, confermazione (nel linguaggio ortodosso: unzione con il *mýron*), comunione, ordinazione sacerdotale, confessione, matrimonio, unzione degli infermi. La Chiesa ortodossa ha assunto il settenario sacramentale – e questo dato è indiscusso anche per i teologi ortodossi – dall’Occidente, nel corso del concilio di unione tenutosi a Lione nel 1274. La valutazione di questo fatto, però, è diversificata. Predomina l’idea che la Chiesa ortodossa non si sarebbe attenuta al settenario dei misteri, se qui le fosse stato innestato qualcosa di totalmente estraneo. Il giudizio non è immotivato. La Chiesa ortodossa, subito dopo la disintegrazione dell’unione, ha nuovamente abbandonato qualcosa d’altro che le era estraneo, la definizione del concilio di Lione circa la processione dello Spirito Santo, per esempio. Il numero sette, occorrente nella sacra Scrittura più di seicento volte, l’indicazione da parte del profeta Isaia dei sette doni dello Spirito Santo (*Is* 11,2-4 LXX), le sette colonne della Sapienza menzionate in *Pr* 9,1 – tutto questo rendeva plausibile tale numero sacro. Grazie alla contestazione dal versante della Riforma del settenario sacramentale – una contestazione che passando attraverso la *Confessione di fede* di Cirillo Lukaris³ tentò di attecchire nella teologia ortodossa – il numero sette si è maggiormente consolidato nella teologia ortodossa⁴.

L’incertezza metodologicamente motivata circa il concetto di sacramento della teologia ortodossa si manifesta anche nel fatto che i sacramenti, nei libri liturgici che regolano il culto e l’amministrazione dei medesimi, specialmente nell’*Euclologio*,

³ Cfr. G. HERING, *Ökumenischer Patriarchat*, *passim*.

⁴ Per questo e quanto segue cfr. R. HOTZ, *Sakramente*, spec. 269ss.

tra gli oltre duecento riti qui riprodotti non costituiscono un gruppo a sé stante. Il corrispettivo slavo dell'eucologio, il *trebnik*, nella sua forma attuale non contiene neppure più il rito di tutti i sacramenti. Mancano il rito dell'eucaristia e i riti di tutti i sacramenti amministrati solamente dal vescovo, e quindi in particolare l'ordinazione diaconale, presbiterale ed episcopale, che si trovano nel *Činovník Archierejskago Služenija* [*Rituale delle funzioni pontificali*], in cui sono altresì contenute le preghiere episcopali della liturgia pontificale. L'odierno *Eucologio* greco comprende invece, diversamente dalle precedenti edizioni, anche il rito delle ordinazioni episcopali.

La designazione stessa dei sacramenti si differenzia nei libri liturgici. I singoli riti di battesimo, unzione con il *mýron*, confessione, «incoronazione [nuziale]» (matrimonio) e unzione degli infermi son chiamati nell'eucologio greco *akoluthía*. Il rito della Divina Liturgia vien detto semplicemente 'La Divina Liturgia', quello delle ordinazioni, invece, ogni volta *táxis*. Con il termine *akoluthía*, il più ricorrente nella designazione dei sacramenti, sono pure chiamati i riti di consacrazione che non posseggono carattere sacramentale, denominabili con la terminologia cattolico-romana 'sacramentali'. E *táxis*, nell'*Eucologio*, è pure la promozione liturgica ad abate (ἡγούμενος) o la consacrazione a *hypodiákōn*. L'una e l'altra non rientrano fra i sacramenti.

La *Confessio Dositheri*⁵ del 1672 dichiarava categoricamente: «Crediamo che nella Chiesa vi sono misteri fondati sul vangelo⁶ ed essi sono sette. Non abbiamo nella Chiesa un numero minore o maggiore di misteri, poiché un numero di misteri diverso da quello dei sette è il frutto di una labilità men-

⁵ Si tratta del patriarca Dositeo di Gerusalemme: 1669-1707.

⁶ Εὐαγγελικά μυστήρια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ εἶναι.

tale eretica»⁷. La tradizione più antica, al riguardo, era stata più indeterminata. Giovanni Damasceno (ca. 650-750) nella sua *Precisa esposizione della fede ortodossa* aveva denominato ‘misteri’ soltanto il battesimo completato con l’unzione del *mýron* e l’eucaristia. Di sicuro questo non significa che ignorasse la consacrazione episcopale, presbiterale o diaconale o che la ritenesse inessenziale. Ma il fatto che numero e concetto dei sacramenti fossero in lui ancora imprecisati, lo si evince chiaramente.

Pure quando il settenario si impose al tempo del concilio di Lione, rimase ancora per un certo tempo indeterminato quali azioni liturgiche fossero da annoverare fra i sette sacramenti. Divenne così possibile enumerare dei sacramenti o non includerne alcuni – come talvolta la confessione – per poter inserire al loro posto nei sette sacramenti, tra gli altri, la consacrazione monastica e la Grande consacrazione dell’acqua.

Ai fini dell’identificazione del settenario dei misteri e dell’esatta precisazione di ciò che va ritenuto come mistero, si aggiunge nella teologia scolastica la definizione di *forma* e *materia*. Il metropolita Makarij (Bulgakov) non scorda mai di menzionarle nella sua *Dogmatica* per tutti e sette i sacramenti. Materia del battesimo, a suo giudizio, è «la pura acqua naturale». Fungono da forma le parole «Viene battezzato il servo (la serva) di Dio N.N. nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Come nella teologia scolastica occidentale seguono indicazioni sugli effetti visibili della grazia e sul dispensatore del sacramento⁸. In modo analogo avviene per tutti gli altri misteri.

⁷ Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ὁμολογία Πίστεως (1672). In I. KARMIRIS, *Tà dogmatikà* II, 814-853, qui: 837.

⁸ MAKARIJ II, 329ss., 342. – *Forma e materia* degli altri sacramenti vengo-

Nella scuola dell'Istituto Saint Serge di Parigi, fondata dalla prima generazione di emigrati russi e che ha assimilato gli influssi della Scuola storica, della teologia dei laici e della filosofia della religione russe, sono stati posti in atto dei tentativi per disfare il sistema scolastico anche nella questione relativa ai 'misteri'. L'arciprete Sergij Bulgakov si attiene ancora ampiamente alla definizione di sacramento, quando scrive: «Sono misteri delle azioni sante nelle quali sotto un segno visibile viene amministrato in modo invisibile un preciso dono dello Spirito Santo»⁹. Ma l'accento viene certamente spostato quando Bulgakov di seguito afferma che nei misteri si «rispecchia la natura della Chiesa, che è l'invisibile nel visibile e il visibile nell'invisibile»¹⁰. L'idea che i sacramenti riflettano la Chiesa si riscontra già prima in Rudolph Sohm, cui va riconosciuto un vigoroso influsso sulla teologia russa¹¹. Sohm scrive: «Il mistero della cristianità si ripete in tutte le azioni della

no affrontate nella specifica trattazione ad essi dedicata. Cfr. più sotto, pp. 311ss., 327ss., 347ss. Nel caso del matrimonio gli autori rinunciano normalmente a una simile definizione, ma affermano come indispensabile, oltre alla libera dichiarazione del consenso, anche la benedizione del sacerdote. Evitano quindi di considerare l'apice del matrimonio con la formula: «Viene incoronato il servo (la serva) di Dio N.N. per la serva (il servo) di Dio N.N. nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen» (A. V. MAL-TZEW, *Die Sacramente*, 262-263: cfr. *Bibliografia generale*) quale *materia* e *forma*. Per l'unzione degli infermi funge da *materia* l'unzione di fronte, narici, guance, labbra, petto e delle due mani, da *forma* del sacramento la concomitante preghiera. Nella Chiesa russa l'unzione è amministrata anche ai sani il Grande giovedì. [Cfr. almeno H.-D. DÖPMANN, *Il Cristo d'Oriente*, 232-236, 241-242 e M. ARRANZ, *Planimetria sacramentale del rito bizantino*, 15-53, spec. 38-40, 45-50].

⁹ S. BULGAKOV, *Pravoslavie*, 243 (cfr. *Bibliografia generale*).

¹⁰ *Ivi*, 243.

¹¹ Cfr. K.CH. FELMY, *Rudolph Sohm*, 52-58.

Chiesa (cristianità)»¹². C'è da supporre che in questo abbia influito su Bulgakov¹³.

L'aspetto maggiormente degno di nota in Sergij Bulgakov risiede, però, in un altro punto: nell'esplicita tendenza all'*ampliamento* del settenario recepito nel concilio di Lione. Ecco quanto scrive Bulgakov:

Non si deve sottovalutare che pure il settenario non ha alcun carattere esaustivo, giacché nella Chiesa il numero delle azioni misteriche (*sacramentalia*) è ben maggiore di sette. La Chiesa, così, dispone di diverse consacrazioni (della chiesa, della santa acqua, in particolare nella solennità dell'Epifania, poi dei pani, dei frutti e di ogni tipo di materia), della sepoltura, della tonsura monastica (nell'antichità direttamente inserita nei misteri)¹⁴, della consacrazione di icone e croci e di altri riti che, per la loro efficacia, poiché comunicano la grazia dello Spirito Santo quando si osserva una precisa forma esteriore, non si differenziano dai sette misteri [...]. Nel contempo non sussiste alcun impedimento, nell'ambito dei sette misteri – ancorché siano allo stesso modo dei misteri, comunicando i doni dello Spirito Santo – a fissare una gerarchia della loro universalità e persino della loro istituzione divina. Nulla cioè vieta che gli Ortodossi scelgano dal numero dei sette misteri battesimo ed eucaristia come istituiti direttamente dal Signore stesso ed essenzialmente indispensabili a tutti i cristiani (in altre parole: come misteri cosiddetti 'evangelici'), i quali pertanto furono disponibili lungo tutto il tempo della vita della Chiesa¹⁵.

¹² R. SOHM, *Das Altkatholische Kirchenrecht*, 65.

¹³ L'influsso su Nikolaj Afanas'ev è certamente più forte. Cfr. oltre, pp. 265ss.

¹⁴ Cfr. R. HOTZ, *Sakramente*, 271.

¹⁵ S. BULGAKOV, *Pravoslavie*, 245-246.

Stando a questo testo, gli altri misteri della Chiesa sarebbero sopraggiunti più tardi. Sullo sfondo di tale concezione si colloca per Sergij Bulgakov la teoria del diritto divino-umano nella Chiesa, secondo cui risulta senza dubbio possibile considerare autentici anche riti dei quali non si può direttamente dimostrare l'istituzione da parte di Cristo¹⁶.

Nonostante questa indicazione della possibilità quanto meno teorica della *limitazione*, la tendenza all'*ampliamento* del numero dei misteri è in Bulgakov predominante. L'interpretazione della Divina Liturgia offerta da Alexander Schmemmann ha messo in luce la consistenza delle possibilità di comprensione della liturgia riscontrabile nella tendenza all'*ampliamento*¹⁷. L'eucaristia è per Schmemmann una serie di misteri, non uno solo. Essa è «mistero dell'assemblea [...], del regno [...], dell'ingresso [...], della parola [...], dei credenti [...], dell'offerta [...], dell'unità [...], del sacrificio [...], del rendimento di grazie [...], della memoria [*anàmnesi*] [...], dello Spirito Santo (ossia dell'epiclesi) [...], della comunione»¹⁸. La densità dei suoi misteri non può essere rivelata col richiamo di un solo aspetto.

Il concetto di mistero, posto in relazione con il mistero della Chiesa, cui Sergij Bulgakov accenna e che Nikolaj Afanas'ev, seguito da Alexander Schmemmann, sviluppa ulteriormente, si diversifica vistosamente dal concetto tradizionale di sacramento riconducibile alla Scolastica occidentale, concetto che, per converso, Christos Androutsos ha ancora sostenuto. Nella prospettiva di quest'ultimo e della tradizione a lui pre-

¹⁶ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Grenzen*, 482.

¹⁷ A. ŠMEMAN, *Evcharistija*.

¹⁸ Così recitano i titoli dei capitoli del volume *Evcharistija* indicato alla nota precedente.

cedente i sacramenti sono «celebrazioni di istituzione divina, le quali rivelano e nel contempo comunicano la grazia invisibile»¹⁹. Il metropolita Makarij (Bulgakov), appropriandosi di una citazione della *Confessio orthodoxa* di Petr Mogila, sostiene un identico concetto di sacramento: «Un mistero è un'azione sacra che in modo visibile comunica all'anima del credente una grazia invisibile di Dio, [un'azione] istituita da nostro Signore mediante la quale ogni credente riceve la grazia divina»²⁰. Per Sergij Bulgakov, invece, i misteri rispecchiano la natura della Chiesa. Nikolaj Afanas'ev, riprendendo questo motivo, ha scritto: i misteri sono in «relazione con la Chiesa intera nella sua completa pienezza e non con il singolo credente. Tale relazione ecclesiale differenzia i sacramenti dai sacramentali»²¹. Quanto Bulgakov ancora non esprimeva, rappresenta il rapporto accentuato da Afanas'ev con l'eucaristia, inteso come il rapporto realmente fondativo. Per Afanas'ev Chiesa ed eucaristia si identificano nella misura in cui entrambe sono il corpo di Cristo, ma certamente in modo che la Chiesa sia subordinata all'eucaristia, in quanto la Chiesa diventa il corpo di Cristo soltanto grazie all'eucaristia. «L'eucaristia contiene in sé tutti i misteri», poiché la Chiesa per mezzo di essa diventa il corpo di Cristo (ma non vale l'inverso)²². La teologia cattolico-romana che, soprattutto a partire dal concilio Vaticano II, designa la Chiesa quale sacramento pri-

¹⁹ CH. ANDROUTSOS, 295.

²⁰ MAKARIJ II, 213; citazione di *Confessio orthodoxa* I, domanda 99: I. KARMIRIS, *Tà dogmatikà* II, 715.

²¹ N. AFANAS'EV, *Tainstva*, 25; accentuava l'indole ecclesiale dei sacramenti anche il comunicato del colloquio fra la Chiesa Ortodossa Rumena e la Chiesa Evangelica di Germania: *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in der orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jb.*, 24.

²² N. AFANAS'EV, *Tainstva*, 31.

mordiale da cui scaturiscono i sette sacramenti, si colloca in una posizione direttamente antitetica al pensiero di Afanas'ev qui rievocato.

In forza di tale relazione con l'eucaristia sono prima di tutto 'misteri' il battesimo, l'unzione con il *mýron*, il sacerdozio e la confessione. Non riguardano cioè solamente l'individuo né comunicano una grazia soltanto 'personale', ma concernono il singolo nella sua relazione con la Chiesa. Battesimo ed unzione con il *mýron* «aprono ad un nuovo membro del popolo di Dio, che è inserito nella condizione santa di laico», un accesso all'eucaristia. «La penitenza apre ad un membro della Chiesa caduto in peccato la possibilità di riprendere parte all'eucaristia. Il sacerdozio costituito quanti ad esso sono stati scelti da Dio a presiedere all'assemblea eucaristica e quindi alla celebrazione dell'eucaristia stessa²³. Mediante il matrimonio uomo e donna nella loro nuova condizione, riconosciuta e benedetta dalla Chiesa, sono ammessi alla partecipazione all'eucaristia. Nel mistero dell'unzione degli infermi la Chiesa prega, invocando la discesa della grazia sul malato che deve guarirlo da malattie dell'anima e del corpo, per la continuità della sua partecipazione all'eucaristia. Senza l'eucaristia tutti i misteri rimarrebbero incompleti. Il loro obiettivo non verrebbe conseguito»²⁴.

I punti deboli di una simile concezione sono a mio giudizio evidenti, soprattutto perché Afanas'ev rinuncia, almeno *expressis verbis*, ad una critica: data la sua definizione, egli non dovrebbe mancare di riconoscere che nel caso della menzione tra i sacramenti dell'unzione degli infermi (soprattutto), il

²³ La mancata distinzione fra ministero episcopale e ministero presbiterale in questo da parte di Afanas'ev va ricondotta agli specifici problemi della sua concezione della Chiesa. Sul diaconato cfr. più sotto, pp. 336-337.

²⁴ N. AFANAS'EV, *Tainstva*, 30.

rapporto di tale sacramento con l'eucaristia è semplicemente artificiale. Se Afanas'ev avesse correlato l'unzione degli infermi alle azioni misteriche, ossia ai *sacramentalia*, avrebbe potuto modificare un consenso della teologia attuale, certamente non un dogma. Sarebbe invece possibile istituire una relazione più felice fra il matrimonio, visto quale immagine della Chiesa, e l'eucaristia. Ci ha provato, successivamente, John Meyendorff²⁵. Afanas'ev, d'altro canto, avrebbe potuto senza fatica esplicitare la relazione della consacrazione diaconale con l'eucaristia, aspetto carente nella sua definizione incentrata sulla *presidenza* dell'eucaristia. Ciò nonostante la sua definizione di 'sacramento' rappresenta un progresso rispetto a quella della teologia scolastica, giacché riesce a mostrare fino a che punto singoli riti abitualmente chiamati 'sacramenti' o 'misteri' si possano accostare al mistero dell'eucaristia, mentre nel concetto di sacramento elaborato dalla teologia scolastica rimane poco perspicuo il motivo per cui, per realtà tanto diverse come l'eucaristia, nel ruolo di celebrazione *centrale* della Chiesa, e il battesimo, amministrato ad un individuo, sia stato possibile scegliere un concetto comune.

L'arciprete Nikolaj Afanas'ev non ha cercato di vincolare la natura dei misteri a una certa formula, ma al suo rapporto con l'eucaristia intesa in maniera ecclesiale. Si tratta di un progresso rispetto alla definizione di sacramento riconducibile alla teologia scolastica ortodossa. Ma allorché Ioannis Zizioulas dichiara che nella teologia ortodossa più recente «l'analisi della liturgia assurge a metodo precipuo nella trattazione dell'eucaristia»²⁶, dimostra un altro percorso ancora della teologia ortodossa dei misteri, il quale è orientato ben più di-

²⁵ J. MEYENDORFF, *Marriage*, 23-27.

²⁶ Cfr. sopra, p. 30.

rettamente all'esperienza e all'esperimentabilità e dispone di radici ancor più antiche. La teologia ortodossa dell'epoca classica anteriore alla caduta di Bisanzio non è affatto partita cioè nella trattazione dei misteri da un determinato *concetto* di mistero – né da quello scolastico né da uno diverso –, ma dalla *celebrazione* del mistero. I misteri nella teologia bizantina sono «descritti con un linguaggio biblico e patristico, piuttosto che definiti; l'interesse è rivolto più alla loro celebrazione liturgica che alla questione del *minimum* indispensabile di elementi e la loro efficacia è espressa da una pienezza quasi illimitata di aspetti soteriologici»²⁷. Lo si può dimostrare per tutti i sacramenti, ma in quanto segue ci si limiterà, al riguardo, solo al battesimo, all'unzione con il *mýron*, all'eucaristia, alla confessione e alle consacrazioni nei tre gradi sacramentali del sacerdozio. In questi sacramenti la relazione *con l'esperienza liturgica della Chiesa* è più evidente che nel matrimonio e nell'unzione degli infermi, entrambi poco trattati nella letteratura teologica ortodossa attuale.

Gli studi sui sacramenti di teologi come il vescovo Ioannis Zizioulas e, soprattutto, come Alexander Schmemmann costituiscono i tentativi più significativi, orientati all'esperienza, di praticare una teologia dei misteri.

BIBLIOGRAFIA

- AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Tainstva i tajnodejstvija* [Misteri e azioni mistiche] (*Sacramenta et Sacramentalia*), in *PravMysl* 8 (1951) 17-34.
[ARRANZ, MIGUEL, *Planimetria sacramentale del rito bizantino: liturgia e spiritualità*, in CESARE GIRAUDDO (ed.), *Liturgia e spiritualità*

²⁷ D. WENDEBOURG, *Mysterion*, 273.

- nell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz, San Paolo, Cinisello B. 1997 = RdT Library 3].*
- [DÖPMANN, HANS-DIETER, *Il Cristo d'Oriente* (cfr. *Bibliografia* cap. 4)].
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- RUDOPH SOHM (1841-1917). "Protestantisierung" oder Erneuerung der Kirche, in A.M. RITTER, *Das 'Heilsnotwendige' und die 'Fülle des Heils'*, Erlangen 1984 (= *Oikonomia* 22), 46-62.
- HERING, GUNNAR, *Ökumenischer Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968 = *VIEG* 45.
- HOTZ, ROBERT, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich - Köln - Gütersloh 1979 = *Ökumenische Theologie*, 2.
- KARMIRIS, I., *Tà dogmatikà I* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- MEYENDORFF, JOHN, *Marriage. An Orthodox Perspective*, Crestwood - Tuckahoe 1970.
- Die Sacramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jh. Zweiter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 24. bis 26. Oktober 1980 in Jassy (Studienheft 14)*, Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt 1982 = *ÖR.B* 43.
- ŠMEMAN, ALEKSANDR [SCHMEMANN, ALEXANDER], *Evcharistija* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- SOHM, RUDOPH, *Das Altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, in appendice: Recensione di U. Stutz, München - Leipzig 1918 (rist.: Darmstadt 1967).
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Mysterion und Sakrament* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).

M I II. BATTESIMO E L'UNZIONE CON IL MÝRON

«Voi che siete battezzati in Cristo,
vi siete rivestiti di Cristo»*

Per nessuno dei misteri l'ampiezza della sintonia fra le Chiese ortodosse e le Chiese dell'Occidente sembra tanto estesa quanto per il battesimo. Da questa convergenza comune si sottraggono i Battisti e i gruppi battisti, piuttosto che le Chiese 'cattoliche', ossia quelle ortodossa, cattolica e vetero-cattolica. Le affermazioni teologiche convergono qui in misura ampia. All'incirca tutti i catechismi russi²⁸, ma anche il più recente catechismo bulgaro approntato da Totju P. Koev²⁹, insegnano così la necessità del battesimo per la salvezza e l'indispensabilità della sua amministrazione nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Quali frutti del battesimo menzionano la remissione dei peccati, la rinascita e il conseguimento della figliolanza divina. Per lo più si richiama anche l'irripetibilità del battesimo e il pedobattesimo è motivato con la possibilità della fede vicaria (*Mc 2,5 par.*). A motivo di questa consistente ampiezza di sintonia è spiegabile che nel Dialogo di Leningrado su *Battesimo – Vita nuova – Servizio* tenutosi dal 12 al 19 settembre 1969 tra i rappresentanti della Chiesa Ortodossa Russa e della Chiesa Evangelica di

* Quest'inno redatto sulla base di *Gal 3,27* è cantato dopo il battesimo e l'unzione con il *mýron* e anche nella Divina Liturgia in luogo del trisagio a Natale, all'Epifania, a Pasqua e a Pentecoste, ossia nelle date in cui si amministrava il battesimo nella Chiesa antica. Dal momento che il rivestimento dell'abito battesimale precede l'unzione con il *mýron*, oggi la sua connessione con quest'ultima non è più così evidente.

²⁸ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 194-195.

²⁹ *Pravoslaven Katechizis*, 96.99 (cfr. *Bibliografia generale*).

Germania sia stato possibile individuare numerosi punti di convergenza³⁰.

La crescente consistenza della sintonia non deve tuttavia offuscare le divergenze fra la Chiesa ortodossa e le Chiese occidentali, come pure le differenze interne alle diverse Chiese sulla questione del battesimo. Tali differenze riguardano in primo luogo la collocazione del battesimo nel complessivo sistema dottrinale e nell'esperienza dei credenti. Essendo uno dei misteri solitamente annoverato fra i 'sette', il battesimo non può avere nella teologia e nell'esperienza ortodosse la posizione riconosciutagli nel Protestantesimo. Già nel caso del battesimo stesso l'atto battesimale in senso proprio è contestuale ad atti concomitanti non meno importanti secondo la concezione ortodossa, tra i quali l'unzione conclusiva con il *mýron* è considerata come un secondo, vero sacramento, seppure sia congiunta al battesimo in un tutto unitario. Solamente dopo il termine dell'unzione con il *mýron* sacerdote, padrini e neofita girano per tre volte intorno al fonte battesimale cantando: «Voi che siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo, alleluia»³¹.

Giacché nella Chiesa ortodossa l'unzione con il *mýron* insieme al battesimo è un presupposto per la comunione eucaristica, la differenza nella valutazione di battesimo e unzione crismale riguarda anche la teologia e la prassi cattolico-romana. Malgrado la corrispondenza in linea di principio fra unzione con il *mýron* e confermazione, quest'ultima non è un presupposto per ricevere la comunione. La prima comunione, anzi, *precede* normalmente la cresima. Nella Chiesa cattolico-

³⁰ *Taufe – Neues Leben – Dienst.*

³¹ Cfr. *Gal 3,27*. Sulla celebrazione di battesimo, unzione con il *mýron* e i restanti sacramenti cfr. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 72.

romana il battesimo soltanto è condizione previa per ricevere la comunione. Ovviamente la concezione del battesimo e del suo valore si modifica a seconda della concezione del ministero e della consacrazione.

Il significato del battesimo nella visione ortodossa – quanto meno secondo alcuni esponenti – è delimitato dalla particolare valutazione della consacrazione monastica come secondo battesimo³². A ciò rimandano parecchi parallelismi fra battesimo e consacrazione monastica: il neofita e il monaco appena accolto fra i monaci ricevono un nome nuovo; soltanto nel caso di neonati si tratta anche del primo nome. Al termine del rito battesimale ai neofiti viene simbolicamente tagliata una ciocca di capelli, un rito che ha il proprio corrispettivo nella tonsura monastica. Questo rito, probabilmente riconducibile per origine ad un antico costume pagano, nella risemantizzazione cristiana rimanda al carattere sacrificale dell'esistenza cristiana. La tonsura, quindi, secondo le parole di Alexander Schmemmann è «l'inizio della sola autentica via alla vera bellezza, gioia e pienezza di vita»³³.

Alexander Vetelev, a proposito del già citato Dialogo di Leningrado su *Battesimo – Vita nuova – Servizio* del settembre 1969, non ha pensato tanto all'atto della consacrazione monastica, quanto globalmente alla vita cristiana postbattesimale, parlando della necessità di un «secondo battesimo». Designava questo battesimo «dopo il primo battesimo» come «secondo battesimo per tutta la vita, un battesimo nell'agire e nel *podvig*³⁴ della vita intera, in molte sofferenze, perdite, tentazioni e prove, un battesimo dell'amore disinteressato verso

³² Cfr. pure TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* II.II, q. 89, a. 2 ad 3.

³³ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 128; cfr. pure *Novaja Skrižal'*, č. 4 VIII (cfr. oltre, *Bibliografia* del par. 8.4).

³⁴ Il termine non tradotto designa la vita ascetica, la lotta spirituale.

Dio e il prossimo e pure un battesimo della penitenza come 'secondo battesimo'³⁵ e della crescita eucaristica con Cristo»³⁶.

Qui Alexander Vetelev ha formulato qualcosa che nel dialogo con la Chiesa ortodossa è di rilievo decisivo, anche se raramente articolato dal punto di vista teologico: la diversa valutazione della conversione, dell'inizio nella fede e nella vita cristiana e della realizzazione cristiana della vita in se stessa. Per il Protestantismo, in misura differenziata a seconda dei suoi diversi orientamenti, ma nel confronto con l'Ortodossia in maniera generale, l'enfasi è riposta con maggior vigore sull'inizio, sulla conversione o – in una prospettiva luterana più confessionale – sul battesimo. L'obiettivo della missione e della missione popolare consiste entro tale prospettiva nel fatto che si devono suscitare il maggior numero possibile di tali inizi, che dev'essere provocata la fede e vanno abbattuti intralci – anche di natura religiosa. La tradizione ortodossa, al contrario, accentua con maggiore enfasi quanto segue alla conversione, dunque il crescere e il permanere nella fede, la 'fede in Cristo'. Eloquentemente, in tal senso, è l'accentuazione di san Serafim di Sarov, che consigliò ad un monaco: «Acquistati lo Spirito della pace e per mezzo tuo saranno salvati migliaia di uomini»³⁷.

Un dissenso profondo entro la teologia ortodossa sulla validità del battesimo amministrato nella Chiesa occidentale rinvia a delle differenze ecclesologiche, ma anche a delle diversità nella dottrina battesimale. Nella Chiesa Ortodossa Russa fino al 1667 tutti gli occidentali che si convertivano alla Chie-

³⁵ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 290-291. – Nella discussione seguita alla relazione di Vetelev questa designazione è stata caratterizzata in senso metaforico.

³⁶ A. VETELEV, *Der Dienst des Getauften*, 125.

³⁷ I. KOLOGRIWOW, *Das andere Rußland*, 368.

sa ortodossa venivano ribattezzati. Meno di un secolo più tardi la Chiesa greca si allontanò dalla sua prassi sino ad allora più indulgente. Nel 1775 il patriarca di Costantinopoli Cirillo V ingiunse il nuovo battesimo di tutti gli eretici e, quindi, di tutti i cristiani occidentali³⁸. Mentre oggi nelle Chiese rumena e bulgara s'inclina verso la soluzione più indulgente dei Russi, in Serbia pare predominare l'orientamento greco, più rigido. La Chiesa Ortodossa Russa all'estero s'era attenuta originariamente alla prassi della Russia prerivoluzionaria e ciò corrisponderebbe anche al meglio con la sua autocomprensione di porzione autonoma della Chiesa russa. Ma a partire dal 1971 essa si è orientata e ha raccomandato nuovamente la prassi precedente, più rigida, abbandonata nel 1667, di ribattezzare i convertiti dalle Chiese occidentali; in casi eccezionali, tuttavia, era ancora consentita a motivo della *ikonómia* (οἰκονομία)³⁹ la fedeltà alla prassi russa anteriore, più mitigata. In ciò non si diverge fundamentalmente dalla comprensione della Chiesa russa e di quella greca, dal momento che anch'esse contempiono il riconoscimento del battesimo nelle Chiese separate dalla Chiesa ortodossa soltanto come un atto di *ikonómia*. Questo significa che la Chiesa ortodossa può riconoscere dei sacramenti amministrati fuori dai suoi confini, qualora ciò giovi alla salvezza di eretici e scismatici più di quanto non faccia la rigorosa applicazione della norma, secondo cui soltanto

³⁸ G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie*, 35.

³⁹ *PravRus* 20 (1971) 121-122. – Il principio dell'*ikonómia* si può delineare, grazie a un saggio di definizione di Fairy von Lilienfeld, in questo modo: è consentita la deroga da un'esatta osservanza dei canoni se la loro rigorosa (e con acribia) applicazione contrasta la loro propria intenzionalità, cioè la salvezza degli uomini e la tutela dell'unità della Chiesa. [Su questo concetto, a dire il vero estraneo alla cultura giuridica della cristianità occidentale, cfr. la puntuale analisi di E. MORINI, *La Chiesa ortodossa*, 346-352].

i sacramenti amministrati *dentro* la Chiesa [ortodossa] sono validi.

La prassi diversificata in Chiese che sono reciprocamente in piena comunione liturgica, come quella russa e quella greca o addirittura all'interno di un'unica Chiesa, quale la Chiesa russa all'estero, rivela che la questione della validità del battesimo e di altri sacramenti, nell'ambito della teologia ortodossa, è considerata in maniera assai differenziata. Le differenze riguardano, in primo luogo, il problema dei confini della Chiesa⁴⁰. Poi le differenti conseguenze derivabili anche nel caso di una concorde concezione teologica. Infine e soprattutto la diversificata valutazione delle differenze nella celebrazione. Queste si estendono da un estremo – gli Ortodossi stessi, pesantemente condizionati dall'Unione Sovietica da un lato e dall'influsso degli Uniati dall'altro, praticano, come eccezione frequente, il battesimo per infusione (ossia versando semplicemente dell'acqua sul capo del battezzando)⁴¹ – fino all'estremo opposto – il battesimo per infusione è in linea di principio considerato invalido. In un caso del genere ci si rivolge alla prassi della Chiesa antica che solo in situazioni di grave malattia praticava il 'battesimo clinico', poi ritenuto di minor valore. Tratto caratteristico del pensiero ortodosso è il non dedurre necessariamente delle conseguenze generali dalle eccezioni senz'altro ammesse. Il pensiero, in modo tutto particolare il pensiero concernente questioni di teologia sacramentaria, nella Chiesa ortodossa parte sempre

⁴⁰ Cfr. sopra, pp. 225ss.; K.CH. FELMY, *Die Grenzen der Kirche*; CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 364ss.

⁴¹ Il battesimo per infusione è amministrato in modo diverso dall'Occidente. Il candidato è nell'acqua ed è asperso con molta acqua oppure, seduto nel fonte battesimale, gli viene riversata sopra dell'acqua. In questi casi è difficile distinguere fra battesimo per infusione e per immersione.

dalla pienezza ideale piuttosto che dal *minimum* dei casi limite.

Nel corso del Dialogo di Leningrado già menzionato la componente russa è giunta persino a concedere questo: «Il modo d'impiego dell'acqua (immersione, infusione, aspersione) non ha alcuna rilevanza per l'efficacia del battesimo. Può essere liberamente scelto a seconda delle circostanze, della tradizione locale e in base all'età del battezzando»⁴². Una relativizzazione così vistosa della forma del battesimo non s'incontra neppure là dove ancora si riconosce la validità del battesimo per infusione. S.V. Bulgakov, nel suo manuale per i sacerdoti, ha richiamato l'attenzione sul fatto che il battesimo per infusione nella Chiesa antica era consentito solo in casi di emergenza⁴³. Il metropolita Makarij, facendo leva sull'insegnamento di Cipriano nella *Lettera* 69, osserva: «Il mistero del battesimo» non perde «la sua efficacia anche se amministrato in questo modo». Per questo la Chiesa ortodossa, «sebbene consenta per l'amministrazione del battesimo anche l'infusione o l'aspersione, poiché non frustrano l'efficacia battesimale», permette questo tipo di battesimo «solo in casi limite, come eccezione alla regola generale»⁴⁴.

La recente teologia ortodossa, orientata alle tradizioni patristica e liturgica, propende, rispetto alla teologia elaborata nella scuola, per una teologia del battesimo che scaturisce «dalla sua amministrazione». Il contributo più importante sotto questo profilo è l'opera di Alexander Schmemmann *Of Water and the Spirit*⁴⁵, da cui soprattutto la mia presentazione

⁴² *Taufe – Neues Leben – Dienst*, 27.

⁴³ S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, 904.

⁴⁴ MAKARIJ II, 326.

⁴⁵ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*.

dipende nello sviluppo che ora segue. Non si dovrebbe però scordare che anche i catechismi della Chiesa Ortodossa Russa, fortemente connotati dalla teologia della scuola, come pure il catechismo bulgaro elaborato da T.P. Koev sfiorano di continuo il versante rituale del battesimo, malgrado alla fine non emerga da queste allusioni alcuna presentazione davvero concreta della forma del rito battesimale⁴⁶.

Il battesimo consta – come già accennato – propriamente di due se non addirittura tre ‘sacramenti’: il battesimo in senso proprio, l’unzione con il *mýron* e la prima comunione. Certo non in tutti i casi la comunione è amministrata in diretta connessione con il battesimo. Però se, come spesso in grandi città, si battezza durante la Divina Liturgia in un battistero sotto o accanto alla chiesa, i neofiti dopo il battesimo vengono condotti nella chiesa per ricevervi la comunione. In ogni caso il bimbo battezzato subito dopo il battesimo e l’unzione con il *mýron* è idoneo alla comunione. Secondo la concezione ortodossa non c’è ragione di rifiutare a cristiani battezzati, che non sostengono alcun errore dottrinale e sono in comunione con la Chiesa ortodossa, l’eucaristia.

Anche a prescindere dal fatto che il battesimo consta in senso stretto di tre sacramenti, esso è un solo rito, composto da un’intera successione di riti molto diversi, che nel loro insieme soltanto formano il battesimo e si possono tralasciare esclusivamente nel caso di un’emergenza molto grave. Il presupposto della dottrina e della celebrazione battesimale non è il ‘caso particolare’ del pedobattesimo, che peraltro è divenuto di fatto la regola, bensì il caso normale originario del battesimo degli adulti, che oggi è di nuovo in crescita nella ex Unione Sovietica.

⁴⁶ P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, 192.

Il battesimo inizia con l'accoglienza dei catecumeni. Il battezzando viene poi disposto in chiesa in direzione dell'orientale. Il sacerdote gli alita tre volte in forma di croce sul volto. Per tre volte fronte e petto sono segnati con il segno della croce. Segue una preghiera. Nella Chiesa antica dopo questo rito il battezzando era considerato *christianus*, ma non ancora 'credente', poiché l'essere 'credente' non era una questione di disposizione psicologica: era ritenuto 'credente' soltanto il credente *battezzato*. Dopo la cerimonia della 'cristianizzazione' iniziava il catecumenato, la cui durata variava da uno fino a tre anni. Secondo Alexander Schmemmann il rito della cristianizzazione attesta che in linea di principio si può essere battezzati solo se preparati – una preparazione che nel caso del pedobattesimo andrebbe garantita. La preparazione non significa di certo nella concezione ortodossa soltanto o soprattutto il 'comprendere' a livello intellettuale, ma può anche consistere nel legame che si istituisce in una famiglia di cristiani credenti praticanti⁴⁷.

Durante il rito del catecumenato a queste cerimonie introduttive segue il quadruplici esorcismo che, secondo l'interpretazione di Alexander Schmemmann, si basa sulla reale esperienza del Male nel mondo. Per questo nel primo esorcismo si rivolgerebbe la parola addirittura direttamente al demonio e tali esorcismi, contrariamente ad una tendenza razionalistica riscontrabile anche in alcuni sacerdoti ortodossi, andrebbero conservati⁴⁸. Agli esorcismi segue la rinuncia al demonio (*abrenuntiatio*), con la quale il battezzando o i padrini, che qui rappresentano il bambino e parlano in sua vece lungo tutto il rito battesimale, rinnegano Satana non solo verbalmente, ma

⁴⁷ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 20.

⁴⁸ *Ivi*, 21.

in modo sprezzante gli soffiano e sputano anche contro. Ora il battezzando, che nel corso degli esorcismi e della *abrenuntiatio* era volto verso occidente – l'ovest era ritenuto in precedenza anche nelle Chiese occidentali il luogo dei demoni –, si rivolge ad oriente e si lega a Cristo. Ciò avviene in modo assai efficace allorché il battezzando (o i padrini) per tre volte alla domanda: «Ti leghi a Cristo?», risponde (rispondono): «Io mi lego»; quindi di nuovo alla domanda: «Ti sei legato a Cristo?», risponde: «Io mi sono legato»⁴⁹.

L'esorcismo rientrava ancora nell'originario rito dei catecumeni. L'*abrenuntiatio* invece si colloca già all'inizio dei riti battesimali dopo la conclusione del catecumenato. Mentre l'esorcismo era eseguito sul candidato al battesimo, e questi vi rimaneva completamente passivo, l'*abrenuntiatio*, secondo Alexander Schmemmann, costituiva «il primo atto libero del battezzando emancipato dall'asservimento a Satana»⁵⁰.

Dall'epoca della *disciplina arcani*, che del resto ha pure lasciato dei solchi profondi nella liturgia ortodossa, proviene la successiva prima recita della professione di fede. Le sacre formule (Credo, Padre nostro, preghiera eucaristica) sono state rese note al candidato solo immediatamente prima del battesimo. Alexander Schmemmann osserva al riguardo che appena durante l'atto battesimale la «conoscenza di Cristo» diverrebbe «il riconoscimento di Cristo»⁵¹. Dopo la rinnovata e ripetuta domanda se il catecumeno si è legato a Cristo e la triplice ripetizione della professione di fede il candidato al battesimo con una prostrazione adora «il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, la Trinità consostanziale e indivisibile»⁵².

⁴⁹ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 41-46.

⁵⁰ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 27.

⁵¹ *Ivi*, 33.

⁵² Cfr. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 46.

Il successivo vero rito battesimale nella Chiesa antica era separato da un congruo periodo di tempo dalla *traditio* della professione di fede e, celebrato soprattutto a Pasqua, divenne, a giudizio di Alexander Schmemmann⁵³, la festa della pasqua esistenziale del credente, accompagnata dalla preghiera e dal digiuno della comunità. Il rivestirsi del sacerdote di paramenti liturgici bianchi, l'accensione di candele, l'incensazione del fonte battesimale e la benedizione iniziale, corrispettiva a quella della Divina Liturgia, segnano oggi il deciso passaggio ad un nuovo rito⁵⁴. Prima di effettuare il battesimo per immersione, l'acqua è santificata da una preghiera epicletica. Se, da un lato, l'odierna teologia ortodossa evidenzia che il battesimo non si può far discendere semplicemente dalle realtà naturali, ossia dalle proprietà naturali dell'acqua, dall'altro si oppone ad una concezione volontaristica più diffusa in Occidente, secondo la quale Dio avrebbe potuto scegliere benissimo un qualsiasi altro elemento giacché l'elemento scelto nulla esprimerebbe ai fini della comprensione del sacramento. Alexander Schmemmann rimanda, invece, alla potenza di uccidere, vivificare e purificare presente già 'per natura' nell'elemento acqua⁵⁵. Tale potenza dev'essere ridestata, liberata, posta al servizio di Dio e quindi santificata. È quanto avviene per il tramite dell'epiclesi battesimale e della croce di Cristo, con cui l'acqua è benedetta⁵⁶.

Fra gli altri riti battesimali, quali l'unzione con 'l'olio della letizia' e l'imposizione di una veste battesimale successivi al battesimo, la triplice immersione al momento dell'atto battesimale vero e proprio è il rito più importante. Viene effettuata

⁵³ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 37.

⁵⁴ A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, 48; cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 22.

⁵⁵ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 39-40.

⁵⁶ *Ivi*, 48.

con la formula passiva: «Viene battezzato il servo / la serva di Dio N.N. nel nome del Padre, Amen, e del Figlio, Amen, e dello Spirito Santo, Amen»⁵⁷.

L'unzione con il *mýron*, connessa al battesimo, ne è separata solamente in casi di conversione di battezzati 'validamente' κατ' οἰκονομίαν, altrimenti è amministrata prima del termine del rito di iniziazione⁵⁸. Tutti i teologi sono persuasi dell'importanza, anzi della necessità di questo rito e del suo carattere sacramentale. C'è convergenza anche sulla modalità della celebrazione: fronte, occhi, naso, bocca, orecchi, petto e mani sono unti in forma di croce con il santo *mýron*, di regola preparato e consacrato dal capo di ciascuna chiesa locale autocefala. Il sacerdote pronuncia ad ogni unzione: «Sigillo dello Spirito Santo, Amen»⁵⁹. Ministro – a differenza che per la confermazione cattolico-romana – è pertanto il sacerdote; ma questi dispensa quel *mýron*, olio confezionato con numerose sostanze aromatiche, che è stato in precedenza consacrato esclusivamente da un gerarca.

Se la celebrazione del mistero è uniforme in tutte le Chiese ortodosse, fra i teologi ortodossi le opinioni divergono in merito alla definizione del dono del mistero. L'arciprete Alexander Schmemmann sottolinea che è lo stesso Spirito Santo a comunicarsi e il dono del mistero, quindi, è assai più che la comunicazione di un carisma⁶⁰. Schmemmann si oppone chiaramente alla maggioranza della manualistica ortodossa tradizio-

⁵⁷ A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, 66.

⁵⁸ Essa consiste in una cristianizzazione di battesimo, unzione con il *mýron*, sinassi e prima comunione e di alcuni riti meno importanti come sono l'unzione prebattesimale, il rivestimento con l'abito battesimale, la tonsura ecc.

⁵⁹ A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, 72.

⁶⁰ A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*, 79.

nale. Il *Catechismo* del metropolita Filaret parla, infatti, di «doni dello Spirito Santo», che «fanno crescere e irrobustiscono nella vita spirituale»⁶¹. In maniera abbastanza analoga si esprime, per fare solo un altro esempio, Ch. Androustos: «La grazia concessa dal carisma è [...] tale da incrementare e consolidare nel contempo la vita spirituale del neofita»⁶². Un'idea del tutto diversa si è invece diffusa a partire dall'influsso degli studi del teologo laico Aleksej Chomjakov. A suo giudizio l'unzione con il *mýron* è una specie di ordinazione laicale, che introduce nello stato del sacerdozio comune del popolo di Dio. Chomjakov aveva mutuato questa spiegazione dalla teologia anglicana⁶³.

Anche in Alexander Schmemmann affiorano tracce di tale interpretazione: nell'unzione con il *mýron* egli scorge l'inserimento nei tre ministeri cristici, la comunicazione della sua regalità, del suo sacerdozio e del suo ministero profetico⁶⁴. A questo proposito Schmemmann si sforza di serbare il sacerdozio istituzionale e simultaneamente di opporsi alla divisione della Chiesa in preti e laici⁶⁵. Colpisce in modo strano tuttavia che Alexander Schmemmann, propenso come nessun altro a spiegare i sacramenti «seguendone la celebrazione», rinunci a chiarire perché si unguano proprio mente, petto, occhi e orecchi, naso, bocca, mani e piedi. Pare abbia voluto evitare le interpretazioni tradizionalmente moraleggianti, riscontrabili ad esempio anche nel *Catechismo* di Filaret⁶⁶.

⁶¹ *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, parte 10: *O miropomazanii* [Sull'unzione con il *mýron*].

⁶² CH. ANDROUTSOS, 339.

⁶³ P. PLANK, *Paralipomena*, spec. 13-17.

⁶⁴ A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, 81-103.

⁶⁵ *Ivi*, 94. Cfr., inoltre, su questo il par. 8.4.

⁶⁶ *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, parte 10: *O miropomazanii*.

Mentre l'atto battesimale propriamente detto è prevalentemente connesso alla purificazione dal peccato di origine, alla remissione dei peccati e al conferimento della figliolanza divina, mentre l'unzione con il *mýron*, invece, lo è più con il dono dello Spirito, una simile assegnazione va intesa maggiormente come un'accentuazione particolare e non nel senso di una suddivisione. Battesimo e unzione con il *mýron* costituiscono, insomma, un'unità e il tutto si dice di ogni parte – soltanto nel senso della pienezza dei segni, non per asserire con questa indicazione la possibilità di rinunciare ad una delle parti. Tale orientamento della teologia ortodossa alla pienezza dei segni differenzia la teologia sacramentaria orientale e occidentale forse in maniera più profonda delle singole questioni oggetto di disputa.

BIBLIOGRAFIA

- ARGENTI, CYRILLE, *La chrismation*, in *Contacts* 34 (1982) 99-125.
- AVGEROPOULOS, P.J., *The Holy Myron. An Historical, Liturgical and Theological Study*, Crestwood/N.Y. 1987.
- BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- CHRYSOSTOMOS, Bishop of Oreoi, *BEM [Baptism, Eucharist, Ministry (Lima – Papier)] and Orthodox Spirituality*, in *GOTR* 32 (1987) 51-68.
- DIMITRIJEVIĆ, D., *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxen Verständnis*, in *US* 25 (1970) 350-356.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Grenzen der Kirche* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- GEORGE, K.M., *Reception of the BEM Document in the Orthodox Tradition. A Reponse of the Paper of Theodore Stylianopoulos*, in *GOTR* 30 (1985) 229-234.
- HALLEUX, ANDRÉ DE, *Confirmation et Chrisma*, in *Irén.* 57 (1984) 490-515.

- HEISER, LOTHAR, *Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter*, Trier 1987 = Sophia 25.
- Inter-Orthodox Symposium of Baptism, Eucharist and Ministry. Lists of Participants*, in GOTR 30 (1985) 259-268.
- KOLOGRIWOW, IWAN, *Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens russischer Heiligkeit*, München s.d.
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.1).
- [MORINI, ENRICO, *La Chiesa ortodossa. Storia – Disciplina – Culto*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996 = *Storia e cultura* 1].
- PLANK, PETER, *Paralipomena zur Ekklesiologie* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- PODSKALSKY, GERHARD, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988.
- Report of the Holy Synod Commission on the Consensuses on Baptism, the Eucharist and the Priesthood*, in JMP 2 (1977) 58-62.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *La Confirmation*, in *Messenger Orthodoxe* 14 (1961) 20-25.
- *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood/N.Y. 1974.
- STYLIANOPOULOS, THEODORE, *The Question of the Reception of BEM in the Orthodox Church in the Light of its Ecumenical Commitment*, in GOTR 30 (1985) 205-228.
- Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Studienheft 6)*, Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1970.
- TARAZI, PAUL, *Du Baptême*, in *Contacts* 39 (1987) 182-206.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, J. Pecci (ed.), Paris 1923.
- VETELEV, ALEKSANDR, *Der Dienst der Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter*, in *Taufe – Neues Leben – Dienst* (cfr. sopra), 112-126.

8.2 L'EUCARISTIA

«Entra, infatti, il Re dei re e il Signore dei signori,
per essere immolato e dato in cibo ai credenti»*

8.2.1 *L'eucaristia: la liturgia della Chiesa*

Nikolaj Afanas'ev s'è ripetutamente opposto a considerare l'eucaristia come uno dei sette misteri *nella Chiesa*. Non è *uno* dei misteri *nella Chiesa*, bensì *il* mistero *della Chiesa* in quanto fonte, centro e scopo di tutti i misteri. Va quindi intesa in dimensione ecclesiale non individualistica⁶⁷.

La teologia scolastica ortodossa, invece, ha normalmente annoverato l'eucaristia fra gli altri sacramenti. Così, ad esempio, nella *Dogmatica* del metropolita Makarij, sotto il titolo *Il mistero dell'eucaristia o della comunione*, essa viene designata come il terzo dei sette sacramenti. La delimitazione qui espressa alla comunione non sintonizza né con la prassi liturgica ortodossa né con la teologia dell'eucaristia.

L'inserimento nel numero del settenario sacramentale viene espresso nella *Dogmatica* del metropolita Makarij anche nell'articolazione del capitolo *Sull'eucaristia o comunione*, che corrisponde ampiamente a quella degli altri sacramenti, nonostante all'eucaristia con nove paragrafi venga riconosciuta un'estensione superiore alla media⁶⁸. Vi si considerano nel dettaglio le consuete problematiche scolastiche relative a *forma* e *materia*, istituzione, dispensatore o ministro del sacra-

* Inno per il traferimento delle oblate secondo la Liturgia di Basilio nel Grande sabato.

⁶⁷ Cfr. sopra, pp. 234-236.

⁶⁸ MAKARIJ II, 366-424.

mento, le questioni concernenti la necessità della comunione sotto le due specie e, da ultimo, pure il carattere sacrificale dell'eucaristia.

Nella sua *Dogmatica* Christos Androutsos dei diciassette paragrafi complessivamente dedicati ai sacramenti ne ha riservati quattro all'eucaristia, rispettivamente intitolati: *La divina eucaristia in generale*; *La natura del mistero*; *La celebrazione e l'amministrazione del mistero*; *L'eucaristia come sacrificio*.

Come poi l'eucaristia, che è il nucleo della liturgia più importante della Chiesa ortodossa, venga celebrata lo si apprende poco nei manuali dogmatici della scuola. E ciò è applicabile anche alla sezione su *Celebrazione e amministrazione del mistero* nella *Dogmatica* di Ch. Androutsos. Egli, del resto, non esamina qui il rito, l'articolazione dei singoli momenti della celebrazione rituale della Divina Liturgia, ma l'impiego del pane lievitato (diversamente da quello azzimo usato in Occidente) e l'invocazione dello Spirito Santo, cioè l'epiclesi. Questa sezione è caratterizzata esclusivamente da questioni disputate fra Oriente e Occidente, non invece dalla cura di indicare positivamente gli intenti principali della concezione orientale. Ancor più della *Dogmatica* del metropolita Makarij, quella di Ch. Androutsos suscita l'impressione che la dottrina ortodossa dell'eucaristia consti di null'altro che degli aspetti controversi fra Occidente e Oriente.

Nei catechismi ortodossi le cose stanno diversamente. Il catechismo *Pervoe učenie otrokom* [*Manuale dei fanciulli*] di Feofan Prokopovič⁶⁹ non ospita né un insegnamento sui sacramenti né indicazioni concernenti l'eucaristia. Questa grave restrizione della dottrina ortodossa dipende però anche dal

⁶⁹ FEOFAN [PROKOPOVIČ], *Pervoe učenie otrokom*.

fatto che il catechismo spiega soltanto i dieci comandamenti, il Padre nostro, la professione di fede niceno-costantinopolitana e le beatitudini del discorso del monte. Il metropolita Platon (Levšin), invece, nella sua lezione per il futuro imperatore Paolo I ha posto in relazione, elemento dopo elemento, le parole del racconto dell'istituzione, secondo la redazione usata nella Divina Liturgia, con le singole parti di quest'ultima ed ha quindi offerto nella sua spiegazione dell'eucaristia una prima introduzione alla Divina Liturgia⁷⁰.

Risulta più esplicito nel *Catechismo* del metropolita Filaret il tentativo di forzare i limiti della teologia scolastica. Egli parla dell'eucaristia come del momento più importante della Divina Liturgia, ne considera le parti principali, spiega la denominazione dell'altare nella chiesa come trono e della *prosphorá* come pane dell'offerta, parla della 'immolazione dell'Agnello', della benedizione d'ingresso della liturgia dei catecumeni, del loro congedo, della 'transustanziazione' (in particolare mediante le parole istitutive e l'epiclesi), della preparazione alla comunione, della sua frequenza e designa alcuni aspetti nell'interpretazione della Divina Liturgia come una presentazione dell'azione salvifica.

L'inclusione della Divina Liturgia nel suo complesso entro il discorso sul mistero dell'eucaristia caratterizza soprattutto la teologia più recente, orientata in modo più deciso all'esperienza ecclesiale. Il vescovo Ioannis Zizioulas, nella già citata relazione a Friedewald, definì «l'analisi della liturgia» quale «metodo principale nella trattazione dell'eucaristia presso un buon numero di teologi contemporanei»⁷¹. Realmente s'in-

⁷⁰ PLATON [LEVŠIN], *Rechtgläubige Lehre* II, § 34, 125-128; cfr. altresì II, § 35, 128-130.

⁷¹ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 173.

contrano nella teologia ortodossa odierna affermazioni fondamentali sull'eucaristia contestuali all'interpretazione della liturgia e, in genere, la demarcazione fra commento liturgico e trattazione teologica – com'era già avvenuto in Nicola Cabasilas⁷² (ca. 1320 – fino al 1363/90) – è tornata ad essere più fluida nella teologia ortodossa più recente⁷³.

Agli aspetti essenziali dell'eucaristia, trascurati in una considerazione del sacramento che prescinde dalla Divina Liturgia, ma di nuovo evidenziati nella più recente teologia ortodossa⁷⁴, appartiene il suo carattere di «mistero dell'assemblea»⁷⁵, ripresentato nell'ecclesiologia eucaristica. Conformemente a ciò Nikolaj Afanas'ev ha segnalato che tutte le preghiere della liturgia, ad eccezione dell'inno cherubico, sono formulate con la prima persona plurale⁷⁶. Il celebrante le pronuncia a nome dell'assemblea, non solo a nome proprio né per se stesso; le formula come «bocca della Chiesa»⁷⁷ ossia «come la lingua della comunità ecclesiale»⁷⁸, il cui 'amen' è costitutivo della celebrazione eucaristica⁷⁹. «Noi ti rendiamo grazie anche per questa liturgia che ti degni di ricevere dalle nostre mani, benché attendano a te migliaia di arcangeli e mi-

⁷² NICOLA CABASILAS, *Explication*.

⁷³ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, cap. X.

⁷⁴ Cfr. il cap. 7.

⁷⁵ Cfr. A. ŠMEMAN, *Tainstvo Sobranija [Il mistero dell'assemblea]*, in *VR-ChD* 107 (1973) 15-28. Si tratta del cap. I della monografia *Evcharistija. Tainstvo Carstva*, Paris 1984.

⁷⁶ Cfr. N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchja Svjatogo*, 47; cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 50-51.

⁷⁷ N. AFANAS'EV, *Trapeza*, 68.

⁷⁸ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Libro per i candidati al battesimo VI*: *WoodSt VI*, 100.

⁷⁹ N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchja Svjatogo*, 48; GIUSTINO, *Apologia I*, 65: *PG* 6, 428.

riadi di angeli»⁸⁰; si dice, ad esempio, nel prefazio della Liturgia di Crisostomo, immediatamente prima del «Santo, santo, santo». La comunione soprattutto – fondamentalmente dell'intero popolo di Dio, non solo di alcuni singoli – per un'ampia porzione della teologia neo-ortodossa, specialmente per Nikolaj Afanas'ev e i sostenitori dell'ecclesiologia eucaristica da lui influenzati, è un aspetto integrale della Divina Liturgia. Afanas'ev rimanda, fra l'altro, al nono Canone apostolico, che aveva vietato la partecipazione alla Divina Liturgia senza comunicarsi⁸¹. E tutti, anche i laici, concelebrano come sacerdoti⁸². Afanas'ev lo prova ricorrendo ad un'estesa citazione del *Sermone XVIII* su *2 Cor* di Giovanni Crisostomo:

Ci sono casi in cui il sacerdote non si differenzia da chi gli è subordinato, per esempio quando si tratta di comunicare ai tremendi misteri. Noi tutti ne siamo degni alla stessa maniera; non come nell'Antico Testamento, dove il sacerdote mangiava qualcosa e il popolo qualcos'altro e al popolo non era permesso partecipare a ciò a cui partecipava il sacerdote. Adesso non è così; a tutti è presentato un solo corpo e un solo calice. Il popolo concorre molto, secondo la capacità di ciascuno, alle preghiere [...]. Quando si accosta il momento della reciproca accoglienza e dello scambio del bacio della pace, ci bacciamo l'un l'altro allo stesso modo. Anche nella celebrazione stessa dei tremendi misteri il sacerdote prega per il popolo e il popolo prega per il sacerdote, perché le parole «con il tuo spirito» altro non significano che questo. Pure le preghiere di ringraziamento sono comuni, giacché non il sacerdote da solo presenta il rendimento di grazie, ma anche il popolo

⁸⁰ Corsivi di K.Ch. Felmy. N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, 47, in cui si cita *Die Göttliche Liturgie*, 63.

⁸¹ N. AFANAS'EV, *Trapeza*, 77; F. LAUCHERT, *Die Kanones*, 2.

⁸² Cfr. spec. il cap. III: *Il servizio dei laici*, in N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, 35.

tutto. Dopo che il sacerdote ha ricevuto la risposta del popolo e il consenso che ciò che si è celebrato è «degnò e giusto», egli inizia il rendimento di grazie. E che meraviglia quando anche il popolo insieme al sacerdote canta, allorché si presentano questi sacri canti insieme ai Cherubini e alle potenze celesti⁸³.

Il popolo sacerdotale di Dio, secondo questa prospettiva della teologia neo-ortodossa, non ha solo parzialmente gli stessi diritti dei sacerdoti, ma la sua partecipazione è pure indispensabile per la celebrazione della liturgia. Il vescovo di Pergamo Ioannis Zizioulas parla «della condizione della presenza della comunità locale, laici inclusi, per la validità dell'eucaristia. L'aver taciuto queste condizioni» nella teologia scolastica ortodossa è da lui definito un chiaro «rimando al retroterra teologico medievale e alla sua negativa implicazione nella problematica della teologia occidentale classica»⁸⁴. Celebrare l'eucaristia senza il ministero ordinato sarebbe tanto impossibile quanto «celebrarla senza il convenire del popolo ecclesiale in uno stesso luogo, senza la comunità nella sua totalità»⁸⁵.

Certamente questa condizione non è stata sottaciuta solamente nelle dogmatiche scolastiche criticate, ma, come lamenta Nikolaj Afanas'ev, è stata altresì spesso disattesa⁸⁶. L'esempio opposto più grave l'ha offerto il vescovo Feofan il Recluso, canonizzato nel 1988 dalla Chiesa Ortodossa Russa. Per ventidue anni, negli ultimi undici anni di vita persino quotidianamente, celebrò la Divina Liturgia nella più comple-

⁸³ *Ivi*, 48; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia su 2 Cor. XVIII*, 3: PG 61, 527.

⁸⁴ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 171; egualmente: N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, 41.

⁸⁵ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 174.

⁸⁶ N. AFANAS'EV, *Trapeza*, 76.

ta solitudine. Anche il suo servitore più vicino ne rimase escluso. I biografi del vescovo Feofan non se ne scandalizzano mai, sembrano anzi esser stati consapevoli fundamentalmente del carattere comunitario della Divina Liturgia, dal momento che talvolta hanno richiamato espressamente la «concelebrazione degli angeli» in rapporto alla liturgia da lui celebrata⁸⁷.

8.2.2 *L'eucaristia come evento escatologico*⁸⁸

Parlando dell'eucaristia come di uno dei sette sacramenti nella Chiesa, se ne trascura facilmente il carattere di *mistero dell'assemblea* del popolo sacerdotale di Dio, nuovamente evidenziato dalla teologia neo-ortodossa nel considerare l'esperienza liturgica della Chiesa. Lo stesso vale per l'indole escatologica dell'eucaristia. Nei manuali di dogmatica non se ne parla. Il vescovo Ioannis Zizioulas scrive in proposito: «L'importanza dell'escatologia per la comprensione ortodossa dell'eucaristia apparve subito evidente allorché si cominciò a ritenere l'eucaristia una liturgia e non un sacramento. La liturgia ortodossa è così permeata dall'escatologia, da chiedersi come sia mai stato possibile che teologi vissuti nella Chiesa ortodossa abbiano potuto scrivere testi di dogmatica senza rinviare di continuo al valore dell'escatologia. La liturgia ortodossa principia e termina con l'annuncio del regno e nella sua struttura complessiva altro non è che un'immagine degli *éschata*»⁸⁹.

Di particolare importanza per l'intelligenza escatologica della liturgia è, oltre alla proclamazione del «regno del Padre

⁸⁷ K.CH. FELMY, *Predigt*, 44-45.

⁸⁸ Cfr. ID., *Die Deutung*, 432-455.

⁸⁹ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 175.

e del Figlio e dello Spirito Santo» proprio all'inizio della liturgia dei catecumeni⁹⁰, l'anamnesi della Liturgia di Crisostomo. Qui si pensa non solo al passato, ma anche al futuro. Subito dopo le parole istitutive si dice nell'anafora: «Facendo dunque memoria di questo comandamento salvifico⁹¹ e di tutto quello che si è compiuto per noi: della croce, del sepolcro, della risurrezione dopo tre giorni, dell'ascensione ai cieli, della sessione alla destra, della seconda e gloriosa parusia, le cose tue da ciò che è tuo a te offriamo [...]»⁹². L'archimandrita Kiprian (Kern), uno dei più significativi liturgisti del nostro secolo, scrive al riguardo: «Nell'anamnesi eucaristica si estinguono i confini fra passato, presente e futuro [...]. Nella nostra liturgia facciamo memoria anche del futuro». L'archimandrita individua in questo punto una corrispondenza al *perfectum propheticum* dei profeti veterotestamentari⁹³.

Più importante della memoria del futuro, considerata in se stessa, è per il vescovo Ioannis Zizioulas il mutamento che la memoria del passato riceve dalla memoria del futuro in essa innestata. L'anamnesi stessa del passato è modificata dall'anamnesi del futuro ad essa connessa, proprio come l'annuncio della parola del vangelo viene modificato dal trisagio ad essa unito. La relazione dossologica delle letture bibliche con il trisagio mostrerebbe «che la parola di Dio non perviene alla Chiesa semplicemente dal passato come libro e canone stabilito, ma principalmente, come realtà escatologica del regno, dal trono di Dio»⁹⁴.

⁹⁰ *Die Göttliche Liturgie*, 22; cfr. in proposito A. ŠMEMAN, *Evcharistija*, cap. II: *Tajnstvo Carstva* [Il mistero del regno].

⁹¹ Si intende l'ingiunzione: «Fate questo in mia memoria» (1 Cor 11,24).

⁹² *Die Göttliche Liturgie*, 65.

⁹³ KIPRIAN [KERN], *Evcharistija*, 231.

⁹⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity*, 93.

Pure accadimenti passati, durante la celebrazione propriamente eucaristica, vengono di nuovo accolti in prospettiva escatologica, a partire da Dio. Ecco cosa scrive il vescovo Ioannis di Pergamo:

L'anamnesi del passato è anamnesi «solo nel e mediante il futuro». La memoria del futuro «dissolve la problematica scolastica classica relativa al significato dell'eucaristia intesa come memoriale. Nell'eucaristia non si celebra la memoria di un evento del passato. L'eucaristia come anamnesi non si radica nel passato – nella croce di Cristo –, bensì nel futuro, nella risurrezione e nel regno venturo. In una simile comprensione dell'eucaristia ridiventa determinante la liturgia; ed è evidente che per gli Ortodossi la liturgia è tanto permeata dalla gioia e dall'esperienza del regno, che la questione se vi sia o meno una ripetizione di un evento passato assume un senso del tutto diverso. Nell'eucaristia la Chiesa pone il contesto escatologico nel quale 'pensare' nella prospettiva di Dio alle sue gesta salvifiche, soprattutto con il sacrificio di Cristo»⁹⁵.

Simili considerazioni si faranno importanti nella trattazione dell'indole sacrificale dell'eucaristia, di cui lo stesso vescovo Ioannis Zizioulas parla in questo contesto. Segnaliamo, incidentalmente, che tale indole escatologica della 'memoria' determina altresì il linguaggio delle icone, che pure rappresentano non semplicemente il passato, ma il passato alla luce di Colui che sta per venire⁹⁶. A ciò serve il fondo oro, sul quale gli eventi del passato 'appaiono in una luce diversa' e così si spiega, ad esempio, l'assenza dei tratti di umana crudeltà nella rappresentazione della passione di Cristo e si spiega pure

⁹⁵ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 176.

⁹⁶ Cfr. L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 137-138.129-130.

che gli iconografi abbiano sempre più perduto la capacità, mai esercitata, di raffigurarli.

Non l'anamnesi soltanto è escatologica, ma anche l'assemblea. L'immagine ideale della Chiesa che Nikolaj Afanas'ev ha davanti agli occhi corrisponde all'ecclesiologia di Ignazio di Antiochia. La chiesa locale riunita intorno al vescovo per l'eucaristia è la Chiesa 'cattolica'. La *ekklēsia* locale, però, sempre seguendo Ignazio, è l'assemblea escatologica del popolo di Dio. Ioannis Zizioulas richiama, in evidente dipendenza da Gregory Dix⁹⁷, la forte corrispondenza dell'immagine della Chiesa secondo Ignazio antiocheno con quella di *Ap* 4-5. Quest'immagine della Chiesa – tale è la sottolineatura del vescovo Ioannis Zizioulas – «non è desunta dalla storia, ma dalla condizione escatologica dell'assemblea della chiesa “nello stesso luogo”⁹⁸, per partecipare alla vita eterna di Dio, come essa è stata offerta al mondo presso la mensa eucaristica»⁹⁹. Per Ioannis Zizioulas da qui si proietta una luce nuova anche sulla comprensione del sacerdozio nella Chiesa¹⁰⁰.

La teologia scolastica tradizionale non dice nulla nemmeno sul carattere teofanico della liturgia, che ha occupato particolarmente l'interpretazione liturgica nella Russia antica e di nuovo ha sollecitato la teologia russa a partire dalla sua ripresa nel secolo XIX. Tale carattere si fa chiaro in particolare negli Ingressi della Divina Liturgia: Dio viene nella sua parola – e questo è il Piccolo ingresso; Dio avanza, scende «per essere immolato e dato in cibo ai credenti» (inno cherubico del Sa-

⁹⁷ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 29ss.

⁹⁸ Definito in una nota un'allusione all'ἐπι τὸ αὐτὸ (IGNAZIO, *Agli Efesini* 5,3; *Ai Magnesi* 7,1-2, in J.A. FISCHER, 146.152.166); cfr. anche *1 Cor* 14,23; *At* 2,1.

⁹⁹ J.D. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity*, 80.

¹⁰⁰ Si vedano i parr. 7.4 e 8.4.

bato santo) – e questo è il Grande ingresso. Dio viene insieme ai suoi angeli. Il confine tra cielo e terra è rimosso: «Quando siamo nel tempio della tua gloria, crediamo di essere in cielo», si afferma in un tropario del mattutino del Grande digiuno¹⁰¹. La Chiesa terrena celebra in comunione con la Chiesa celeste e tale comunione viene accentuata in diversi passi della liturgia. Già si manifesta nella disposizione delle particole simboliche nella *proskomidía* della Divina Liturgia, quando sul *diskos* eucaristico è «riunita la Chiesa intera, quella terrena e quella celeste»¹⁰². Per questa comunione con gli angeli la liturgia prega in diversi punti¹⁰³ ed è già formulata e presentata quando si effettua il Grande ingresso e nell'inno cherubico si canta che i credenti e i diaconi «rappresentano misticamente i Cherubini», mentre «il Re dell'universo [...] è scortato invisibilmente dalle angeliche schiere»¹⁰⁴.

Tale concezione appare già specialmente in una serie di affreschi e icone per la Divina Liturgia, di cui molti esempi si rinvencono nelle chiese di Jaroslavl¹⁰⁵. Segnalo qui un'icona che risulterà importante anche in un altro contesto¹⁰⁶. Questa icona, proveniente dalla scuola "Stroganov" di Sol'vyčegodsk, si richiama all'inno cherubico, leggibile in una sottile scritta ornamentale sul suo bordo superiore.

Davanti a (= in) una chiesa con cinque cupole questa icona

¹⁰¹ *Triödion*, 47; *Die Ostkirche betet* I, 108.

¹⁰² Nikolaj Afanas'ev. Citato in conformità a P. PLANK, *Die Eucharistiever-sammlung als Kirche*, 155.

¹⁰³ Cfr. *Die Göttliche Liturgie*, 34.37, spec. 63-64.

¹⁰⁴ *Ivi*, 54. – Cfr. figura 8, che mostra la celebrazione della liturgia da parte dello stesso Cristo e la concelebrazione degli angeli. Si veda al riguardo anche più sotto, p. 346.

¹⁰⁵ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 47-57.64-77; ID., *Die Gregorios-Auslegung*.

¹⁰⁶ Cfr. la figura 8 e il par. 8.4.

rappresenta, sotto la cupola centrale, due cerchi concentrici con la 'Trinità neotestamentaria' nella parte interna scura, circondata da angeli in un cerchio esterno più chiaro. Al centro dell'icona è posto Cristo in paramenti episcopali dentro una aureola semicircolare scura dietro (= davanti) alla mensa. Gerarchi santi e, come diaconi, angeli ministranti con flabelli (*rhipidia*) fra le mani e un Serafino rosso fuoco per parte, a destra e a sinistra, concelebrano con lui. A sinistra della mensa, per chi osserva l'icona, all'altare della preparazione alcuni angeli in abiti sacerdotali compiono la *proskomidia* sul *diskos*, su cui giace il Cristo bambino. Nella parte inferiore, davanti alle porte di accesso al luogo dell'altare, Cristo – nuovamente in abiti episcopali – accoglie la processione di angeli celebranti, che portano seco su un panno anche una rappresentazione della deposizione (pure in essa Cristo è raffigurato bambino)¹⁰⁷. Per l'interpretazione escatologica della liturgia la cosa più importante in quest'icona, molto interessante anche per altre ragioni, è l'estinzione dei confini fra cielo e terra, la concelebrazione della gerarchia celeste e la discesa della gloria del Dio tri-uno nella Chiesa¹⁰⁸.

Nella Divina Liturgia l'unità di Chiesa celeste e Chiesa terrena fu particolarmente accentuata nei sermoni liturgici del carismatico di Kronštadt, Ioann Sergiev¹⁰⁹, canonizzato dalla Chiesa Ortodossa Russa all'estero e che il Patriarcato di Mosca, da non molto tempo, non deve più passare sotto silenzio¹¹⁰. Soprattutto nel 1988, l'anno millenario del battesimo

¹⁰⁷ Maggiori dettagli in proposito in K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 51-52.

¹⁰⁸ Per ulteriori precisazioni cfr. il cap. 9.

¹⁰⁹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 285-290.

¹¹⁰ Cfr. *Protoierej Ioann Sergiev*, in ZMP 10 (1988) 49-52; JOHANNES VON KRONSTADT, *Des Gebetes verändernde Kraft*, in SOrth 1 (1989) 42-45; N. DERŽAVIN, *Velikij pastyr'. K 160-letiju dnja roždenija protoiereja Ioanna Ser-*

della Rus', il motivo della comunione della Chiesa in terra con la Chiesa in cielo e della rimozione dei confini tra cielo e terra è stato continuamente menzionato, ma si tratta del motivo che ha spinto il granduca Vladimir, secondo la leggenda di continuo citata nel 1988, ad accogliere il cristianesimo bizantino mille anni prima.

L'assemblea eucaristica della chiesa locale è così, da un lato, la Chiesa intera nella sua pienezza 'cattolica', ma nel contempo in modo tale da trascendersi. Entra nella comunione dei Serafini, che si coprono il volto con due ali, e dei santi, che esclamano alla presenza di Dio: «Ohimé, sono perduto!» (*Is* 6,2.5). Nel senso del sacro e nel timore davanti al sacro probabilmente risiede oggi, dal punto di vista confessionale, la differenza maggiore fra le Chiese dell'Oriente e le Chiese dell'Occidente (soprattutto, ma non solamente, le Chiese e comunità protestanti). Il timore davanti al sacro, che è il rovescio del fascino per il sacro, determina l'atteggiamento del cristiano ortodosso nella liturgia, il suo stare davanti a Dio, le prostrazioni, le manifestazioni del suo timore reverenziale. Determina il suo rapporto con tutto ciò che è benedetto e consacrato, i doni eucaristici in particolare. Lo induce lungo tutta la liturgia a implorare la misericordia di Dio, sì che la breve supplica: «Signore, pietà!» l'attraversa tutta come un filo rosso.

Al motivo della salvezza escatologica del cosmo riscontrabile nella Divina Liturgia, mai accennato nella teologia scolastica tradizionale, viene infine dato forte rilievo nella teologia più recente. Questo va detto, in particolare, sia di Alexander Schmemmann sia di Ioannis Zizioulas¹¹¹. Nei misteri e nei riti di

gieva [*Il grande pastore. Per il 160 anniversario della nascita dell'arcipr. Ioann Sergiev*], in *ZMP* 8 (1989) 22-25.

¹¹¹ Su questo punto nel suo complesso cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 442-455.

benedizione della Chiesa si usano e si scelgono i doni della creazione: essi sono ricondotti al loro originario scopo escatologico di servire Dio, di essere pane di vita e bevanda di salvezza. Per questo le oblate sono sacre già prima della consacrazione eucaristica. E la loro trasmutazione non implica di cessare di essere ciò che sono (pane e vino)¹¹², bensì consente loro di essere riportate alla nuova creazione. La liturgia, pertanto, è ad un tempo segno dell'accoglienza e della trasmutazione del mondo, il quale «secondo la visione liturgica della creazione mai ha smesso di essere il cosmo di Dio». Tutto, «ciò che noi siamo, facciamo, ciò che ci sta a cuore in questo mondo», è offerto a Dio nei doni eucaristici. «Non deve rimanere come è, ma neppure cessare di essere ciò che fondamentalmente è, bensì diventare ciò che propriamente è e che il peccato ha sfigurato»¹¹³.

In modo analogo Alexander Schmemmann formula il rapporto di una necessaria continuità e conservazione della creazione con la sua offerta, accoglienza e trasmutazione nell'eucaristia. «Il mondo che aveva respinto Cristo deve morire nell'uomo, se di nuovo vuole divenire mezzo della comunicazione, della partecipazione alla vita, uscita raggianti dalla tomba, nel regno che non è "di questo mondo" e ancora deve venire dentro le idee di questo mondo». «E così il pane e il vino, il nutrimento, la materia, il simbolo stesso di questo mondo e quindi il contenuto della nostra *prosphora*¹¹⁴ debbono essere presi da 'questo mondo', 'elevati' nell'anafora per

¹¹² Per la comprensione della trasmutazione si tratta di un aspetto di rilievo, cfr. più in basso, p. 000.

¹¹³ J. ZIZIOULAS, *Die Welt in eucharistischer Schau*.

¹¹⁴ *Prosphora* (offerta) designa in primo luogo il pane eucaristico della Chiesa ortodossa. A. Schmemmann impiega il termine soprattutto in ragione del suo significato di base, che rimanda all'"innalzamento" delle oblate.

Dio¹¹⁵, onde venire trasformati in corpo e sangue di Cristo e diventare comunione del suo regno. Soltanto quando la Chiesa nell'eucaristia lascia questo mondo e ascende alla mensa di Cristo nel suo regno, le accade realmente di vedere e proclamare che cielo e terra sono "ricolmi della gloria di Dio" e Dio è colui che ha 'riempito di se stesso' tutte le cose». Tale 'discontinuità' è però possibile solo perché qui si dà, in primo luogo, continuità e non rifiuto, «perché lo Spirito Santo "fa nuove tutte le cose" e non 'cose nuove'»¹¹⁶.

Affermazioni di questo genere rientrano in una concezione della natura che considera la terra e i frutti che l'uomo ottiene da essa non unicamente come «aggregati chimici», bensì come «dono vivo che partecipa al mistero liturgico»¹¹⁷. Simile concezione si oppone all'intendimento secolarizzato di natura e mondo che usa le cose – persino quelle consacrate – solamente per uno *scopo* e, realizzatolo, le butta via. Già prima che s'introducesse in maniera solida la discussione sul rapporto dell'uomo moderno con l'ambiente e ai teologi dell'Occidente si facesse chiara la problematica ecologica, quelli ortodossi hanno mostrato, muovendo dalla loro pneumatologia¹¹⁸ e dalla propria *visione eucaristica del mondo*, il carattere innaturale nella relazione con l'ambiente¹¹⁹ riscontrabile nell'uomo moderno segnato [anche in Oriente!] dalla civilizzazione occidentale e hanno correlativamente dato rilievo alla «dimensione cosmico-escatologica» dell'eucaristia.

¹¹⁵ *Anáphora*, termine tecnico indicante la preghiera eucaristica di 'offerta', richiama in modo ancor più evidente l'aspetto dell'"innalzamento".

¹¹⁶ A. SCHMEMANN, *Worship in a Secular Age*, 7; cfr. *Ap* 21,5.

¹¹⁷ P. EVDOKIMOV, *La preghiera*, 36.

¹¹⁸ Cfr. CH. YANNARAS, *Der Heilige Geist*, 137ss.

¹¹⁹ Cfr., ad esempio, I. Zizioulas in un intervento nella discussione a Friedewald nel 1975: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, 45.

8.2.3 Il mistero della trasmutazione

Il vescovo Ioannis Zizioulas, nel suo intervento a Friedewald più volte citato in questo capitolo, ha respinto tutti i quesiti sul *come* della consacrazione. «A prescindere dall'affermazione che si compie un cambiamento degli elementi», il termine μεταβολή (da tradurre preferibilmente con 'cambiamento') impiegato per designare la consacrazione delle oblate, non avrebbe «nessun altro contenuto concreto»¹²⁰. Il termine già ricorre, del resto, nel martire Giustino¹²¹. Dal canto suo Giovanni Crisostomo usa occasionalmente il verbo μεταρρυσθμίξειν¹²² e altri Padri preferiscono μεταποιεῖν¹²³. L'anafora della Liturgia di Crisostomo culmina con la prece che Dio voglia cambiare le oblate per mezzo dello Spirito Santo (μεταβαλὼν τῷ Πνεύματι Σου τῷ Ἁγίῳ)¹²⁴. La Liturgia di Basilio, invece, prega solo affinché le oblate possano essere manifestate come corpo e sangue di Cristo¹²⁵. La disomogeneità dei termini attesta che ai Padri importa solo rimandare al *fatto* di un reale mutamento, ma non spiegare *come* esso si compia.

Il termine 'transustanziazione' entrato successivamente nella teologia ortodossa servì, nella maggior parte dei casi, non a

¹²⁰ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 168.

¹²¹ GIUSTINO, *Apologia* I, 66: PG 6, 429.

¹²² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sul tradimento di Giuda* II, 6: PG 49, 839.

¹²³ GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi* 37: PG 45, 97A; GIOVANNI DAMASCENO, *Omelia* IV, 35: PG 96, 637. Le sfumature presenti in questi termini sono difficilmente individuabili nella traduzione. Solo la concezione di una transustanziazione (μετουσίωσις) è propriamente connessa ad una precisa visione filosofica.

¹²⁴ *Die Göttliche Liturgie*, 105.

¹²⁵ *Ivi*, 105: Ἀναδείξαι.

chiarire il mistero, ma a mantenere la differenza da una comprensione protestante o protestanteggiante. Nel 1973 Juvenalij (Pojarkov), allora metropolita di Tula e Belev e capo del ministero degli affari ecclesiali esteri della Chiesa Ortodossa Russa, cercò di illustrare il vocabolo, in traduzione russa: *pre-suščestvlenie*, come il termine ortodosso tradizionale per la consecrazione dei doni eucaristici. «[...] La nostra fede è espressa da una sola parola: transustanziazione. Ritengo che qualunque domanda poniamo sulla presenza di corpo e sangue di Cristo nell'eucaristia, non possiamo esprimere in modo migliore, più preciso e profondo di così la fede ortodossa»¹²⁶. Appunto *perché* tale termine apparve tanto difficilmente accettabile agli interlocutori evangelici, sembrò registrare nella maniera più chiara il dissenso fondamentale percepito dal metropolita Juvenalij nella questione della consecrazione eucaristica, espresso soprattutto nella prassi diversa e nel modo antitetico di considerare, ad esempio, la riserva eucaristica. In tal senso, comunque, l'intese nel medesimo dialogo il protopresbitero Vitalij Borovoj, il quale riconobbe che il termine «si diffuse molto tardi e venne dall'Occidente» ed «era sconosciuto agli antichi Padri della Chiesa». Tuttavia, i teologi ortodossi fan bene a difenderlo, «perché temono che, rinunciandovi, si possa sacrificare la realtà del mistero»¹²⁷.

Il termine 'transustanziazione' è entrato nella teologia ortodossa esclusivamente in funzione antiprotestante, non in ragione di uno specifico interesse per la concezione filosofica ad esso connessa. Ricorre in questa direzione esplicitamente antiprotestante nella *Confessio orthodoxa* di Petr Mogila del 1640 o 1642¹²⁸ e nella *Confessio Dosithei* del 1672. Anche la

¹²⁶ *Die Eucharistie*, 234.

¹²⁷ *Ivi*, 235-236.

¹²⁸ Cfr. spec. P. HAUPTMANN, *Petrus Mogilas*.

storia della sua ricezione nel *Catechismo* del metropolita Filaret (Drozdov) attesta che nell'assunzione di tale termine non si trattò della ricezione di una concettualità medievale improntata dall'aristotelismo, ma della tutela della fede nella permanente presenza reale di Cristo nei doni eucaristici¹²⁹. Filaret ribadisce «che con la parola 'transustanziazione' non si spiega il modo in cui pane e vino sono trasmutati in corpo e sangue del Signore, a nessuno comprensibile tranne che a Dio, bensì si indica soltanto che realmente, veramente e sostanzialmente il pane è il vero corpo di Cristo e il vino il vero sangue di Cristo»¹³⁰.

Il metropolita Makarij (Bulgakov) ritiene in posizione espressamente antiluterana: «Pane e vino non possono diventare il vero corpo e il vero sangue di Cristo se non mediante la trasmutazione o conversione della sostanza¹³¹ di pane e vino nella sostanza di corpo e sangue di Cristo, cioè mediante la transustanziazione»¹³². Il termine ricorre pure, nella forma greca μετουσίωσις, nella *Dogmatica* di Christos Androutsos¹³³.

Nella Chiesa Ortodossa Russa persino teologi critici hanno per un certo periodo considerato il termine 'transustanziazione' specificamente ortodosso oppure l'hanno impiegato semplicemente e in modo irriflesso. Il liturgista critico Aleksandr Petrovič Golubcov (1860-1911), per esempio, ha valutato in

¹²⁹ Cfr. ID., *Die Katechismen*, 202.

¹³⁰ *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. I, parte 10: *O pričščeniei* [Sulla comunione].

¹³¹ *Suščestva*.

¹³² MAKARIJ II, 396. In russo ricorre anche qui il termine *presuščestvlenie*. L'ho reso con 'transustanziazione' per consentire l'evidenza del contesto della frase.

¹³³ CH. ANDROUTSOS, 352.

modo estremamente critico¹³⁴ il mutamento della posizione dei laici nella Chiesa ed ha altrettanto criticamente qualificato il cambiamento nella comprensione del sacrificio eucaristico¹³⁵. Ma ha impiegato il termine transustanziazione con grande naturalezza già nella caratterizzazione della dottrina eucaristica di Ireneo di Lione¹³⁶.

Si rese manifesta nella Chiesa russa, per la prima volta a mio avviso, una critica alla teologia dei cosiddetti scritti confessionali ortodossi e alla dottrina della transustanziazione¹³⁷, entrata nella teologia ortodossa grazie ad essi, in occasione delle controversie relative alla possibilità di un'unione con il Vetero-cattolicesimo¹³⁸. Nella teologia greca essa sembra essersi estesa maggiormente che in quella russa. Nella sua relazione a Friedewald, Ioannis Zizioulas ha respinto in modo molto deciso sia il termine sia il concetto di transustanziazione, adducendo anche altre voci scettiche¹³⁹. Nello stesso simposio pure Konstantin Andronikov ha rigettato tale concetto¹⁴⁰. Da docente presso l'Istituto Saint Serge di Parigi egli si situa, grazie a tale posizione, nella tradizione del suo Istituto, in particolare nella linea dell'arciprete Sergij Bulgakov.

¹³⁴ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 325-327.

¹³⁵ *Ivi*, 327-329.

¹³⁶ A.P. GOLUBCOV, *Iz čtenij II*, 41.

¹³⁷ Giocano qui un ruolo determinante la *Confessio orthodoxa* del metrop. Petr Mogila e la *Confessio Dosithei*. Cfr. G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie*, 392-396.

¹³⁸ Cfr. P. SVETLOV, *O novom mnimom prepjatstvii*, 134; ID., *Starokatoličeskij vopros*, 282.

¹³⁹ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 167s.; cfr. nel medesimo volume: *Die Anrufung*, 40 e, inoltre, CH. YANNARAS, *Introduzione alla teologia ortodossa*, 173ss.

¹⁴⁰ *Die Anrufung*, 19.

Secondo l'interpretazione di quest'ultimo «il miracolo della consacrazione delle sante oblate» è «non fisico, ma metafisico»¹⁴¹. Non si realizza come trasformazione di una materia in un'altra, nella linea del miracolo di Cana; nella μεταβολή dei doni eucaristici c'è piuttosto «una specie di identità del *terminus a quo* con il *terminus ad quem*»¹⁴², una «identificazione del non-identico, un'unione fra ciò che è diverso»¹⁴³. La consacrazione eucaristica addirittura esclude una trasmutazione fisica, come ritenne la dottrina della transustanziazione¹⁴⁴. Secondo la dottrina ortodossa, infatti, la 'identità del pane' e la 'identità del vino' (*chlebnost'* e *vinnost'*) dei doni eucaristici sussistono anche dopo la consacrazione¹⁴⁵, mentre secondo la dottrina tomista, nell'interpretazione di Bulgakov, la consacrazione è il miracolo che unisce il corpo e il sangue di Cristo, privi di accidenti, al pane e al vino privati della loro sostanza. Rispetto a ciò la consacrazione eucaristica produce di più: anche gli accidenti vengono coinvolti dalla trasmutazione; il pane eucaristico in quanto pane e il vino in quanto vino, i doni della creazione così come sono, ricevono una nuova qualità grazie alla consacrazione¹⁴⁶.

Pur prescindendo da un legame, peraltro inammissibile, ad una filosofia, che è più un ostacolo che uno stimolo alla problematica teologica¹⁴⁷, la teologia cattolica, a giudizio del convincimento di Bulgakov, fallisce nella questione concernente il che cosa cambia nell'eucaristia riguardo alla materia di pane

¹⁴¹ S. BULGAKOV, *Evcharističeskij Dogmat* (Put' 20, 3).

¹⁴² *Ivi* (Put' 20, 4).

¹⁴³ *Ivi* (Put' 20, 9).

¹⁴⁴ *Ivi* (Put' 20, 4).

¹⁴⁵ *Ivi* (Put' 20, 10).

¹⁴⁶ *Ivi* (Put' 20, 13).

¹⁴⁷ *Ivi* (Put' 20, 15).

e vino¹⁴⁸, e riguardante la modalità del rapporto del pane con il corpo e del vino con il sangue di Cristo. La teologia dei primi quattro secoli avrebbe certo taciuto sul cosa avviene del pane e del vino nell'eucaristia, ma sarebbe stata però una solida convinzione dei Padri dei primi tempi¹⁴⁹ che il pane in quanto *pane* e il vino in quanto *vino* sono corpo e sangue di Cristo, come attesta Ireneo: «Il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l'invocazione di Dio, non è più pane comune [...], ma eucaristia costituita di due realtà, una terrestre e una celeste»¹⁵⁰. La citazione di Ireneo servì, del resto, nel corso del VI Colloquio ad Arnoldshain, nelle vicinanze di Francoforte, del 1973 fra i rappresentanti della Chiesa Ortodossa Russa e della Chiesa Evangelica tedesca, come base dell'intesa sulle tesi comuni del teologo russo Nikolaj Uspenskij e dello storico della Chiesa Georg Kretschmar di Monaco¹⁵¹.

Per Sergij Bulgakov nel richiamo a Ireneo importa il fatto che la consacrazione eucaristica, secondo la concezione teologica patristica, non ha disciolto il carattere del pane come pane e del vino come vino. Ciò è un dato di rilievo, perché nel mistero non si tratta di annientamento della creatura, bensì della sua trasfigurazione cosmico-escatologica. Nell'eucaristia accade – e su questo punto Bulgakov si costituisce come uno dei primi esponenti dell'interpretazione liturgica cosmico-escatologica – incoattivamente e proletticamente la trasfigura-

¹⁴⁸ *Ivi* (Put' 20, 22).

¹⁴⁹ *Ivi* (Put' 20, 22).

¹⁵⁰ IRENEO, *Contro le eresie* IV, 18, 5: PG 7, 1028-1029; S. BULGAKOV, *Eucharističeskij Dogmat* (Put' 20, 24).

¹⁵¹ *Die Eucharistie*, 25. – Potrebbe contribuire ad un reale arricchimento, non soltanto alla comprensione ecumenica, qualora questo tipo di sintonia venisse recepito in modo maggiormente sostanzioso, tanto più che il consenso è riconducibile anche alla formula di accordo (SD VII, 14: BSELK 977).

zione del mondo. «Tale trasfigurazione¹⁵² della creazione, corrispondente alla seconda parusia del Salvatore, si effettua nella Divina Liturgia in modo misterico, ossia apertamente solo agli occhi della fede, per la materia eucaristica. Quanto si compie nel mistero, alla fine dei tempi si realizzerà per il mondo intero, che è il corpo dell'umanità, e quest'ultimo è il corpo di Cristo»¹⁵³. Christos Androustos, invece, ha posto in parallelo anche la μεταβολή del sacrificio eucaristico con la καταστροφή (*destructio*) del Sacrificato nel sacrificio cruento. Era per lui decisivo, appunto, che pane e vino nell'eucaristia *non* rimanessero pane e vino¹⁵⁴. Con ciò questo difensore dell'ortodossia ha certamente già abbandonato l'ambito dell'insegnamento ortodosso.

Sergij Bulgakov radica la dottrina della trasfigurazione della materia nella Divina Liturgia sulla differenza della presenza eucaristica di Cristo rispetto alla sua presenza materiale prima dell'ascensione. A motivo di tale differenza la *Istruzione dottrinale* vieterebbe la comunione se, dopo la trasmutazione, sul *dískos* apparisse il Cristo bambino, se dunque in luogo di una trasformazione metafisica ne avesse avuto luogo una fisica¹⁵⁵.

Bulgakov allude qui alle narrazioni di prodigi eucaristici, quali l'apparizione del Cristo bambino sul *dískos*, egualmente o analogamente a quelle note alla tradizione occidentale¹⁵⁶, che però s'incontrano per prime in Oriente¹⁵⁷. Gli era eviden-

¹⁵² *Preobraženie*, μεταμόρφωσις, lett.: 'trasformazione'.

¹⁵³ S. BULGAKOV, *Evcharističeskij Dogmat* (*Put'* 21, 33).

¹⁵⁴ CH. ANDROUTSOS, 371.

¹⁵⁵ *Izvestie učitel'noe*, in *Služebnik* II, 530. Così già nel *Trebnik* di Petr Mogila del 1646: *Trebnik Petra Mobyly*, 250.

¹⁵⁶ Cfr. la raffigurazione della cappella del SS. Corporale nel duomo di Orvieto: G. KAUFFMANN, *Emilia-Romagna*, 386-387.

¹⁵⁷ Cfr. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 19-33.64-77; ID., *Die Gregorios-Auslegung*.

temente sfuggito che proprio le affermazioni provenienti dalla *Istruzione dottrinale* sono precisamente improntate alla teologia scolastica, che qui Bulgakov combatteva e forse considerò senza troppa differenziazione. La *Istruzione dottrinale* s'incontra dapprima nello *Služebnik* [*Libro delle funzioni divine*] del 1617¹⁵⁸, fortemente caratterizzato in senso occidentale. Appunto anche il divieto della comunione ai doni eucaristici, da discernere non come pane e vino, ma come il Cristo bambino sul *diskos* eucaristico, un divieto che pare contraddire alla tradizione ortodossa più antica¹⁵⁹, subisce un influsso latino e precisamente da parte della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino. Questi dichiara cessata la presenza eucaristica di Cristo quando in luogo delle *species sacramenti* sono visti corpo e sangue di Cristo o il Cristo bambino¹⁶⁰.

La differenza tra la presenza corporea di Cristo in terra prima dell'ascensione e quella eucaristica, ad essa successiva, l'avrebbe opportunamente evidenziata – così l'arciprete Sergij Bulgakov – Giovanni Damasceno, sottolineando «[...] non che discende dal cielo il corpo che vi è asceto, ma il pane e il vino stessi sono trasmutati in corpo e sangue di Dio»¹⁶¹. Per Bulgakov ciò significa che i credenti nell'eucaristia «non mangiano un frammento di corpo e sangue nella loro forma naturale, ma comunicano a una corporeità del Signore nuova e indivisibile, si uniscono a lui in modo corporeo ma anche spirituale»¹⁶².

¹⁵⁸ A. PETROVSKIJ, *Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom Služebnike*, 553.

¹⁵⁹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 23-32.

¹⁶⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* III, q. 76, a. 8. Al p. Allan Smith di Toronto debbo questa segnalazione di Tommaso.

¹⁶¹ GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* IV, 13: PG 94, 1144-1145; S. BULGAKOV, *Evkarističeskij Dogmat* (*Put'* 21,15).

¹⁶² *Ivi* (*Put'* 21, 6).

Accanto a questi indizi per una visione cosmico-escatologica dell'eucaristia non mancano nel contributo di Bulgakov asserzioni con le quali l'indole conviviale della Divina Liturgia è posta in rilievo con maggior vigore che nella dogmatica classica. La dottrina della transustanziazione, nella prospettiva di Bulgakov, scioglierebbe il rapporto fra consacrazione e comunione, giacché essa insegnerebbe la prima indipendentemente dalla seconda. La corporeità di Cristo, invece, non sarebbe data nella liturgia in modo assoluto, ma per essere consumata. Un consacrazione «non finalizzata alla comunione», come nella Chiesa cattolico-romana, non esiste secondo la dottrina ortodossa. Anche quando i doni eucaristici vengono conservati, ciò avviene *in vista della comunione*. «Nell'eucaristia abbiamo un'apparizione di Cristo sulla terra, ancorché limitata soltanto alla comunione. Noi adoriamo i santi doni nel mistero della comunione; in loro infatti è presente Cristo, che si dona a quanti si comunicano; in essi, tuttavia, non possiamo 'toccare' Cristo¹⁶³ né cercare di trattenerlo in nostra comunione»¹⁶⁴. Sergij Bulgakov, a mio giudizio, con quest'affermazione ha compreso l'intento della dottrina luterana sulla restrizione della presenza reale all'*usus sacramenti*¹⁶⁵ più correttamente di teologi che vi vedono non solo una delimitazione materiale ma anche cronologica.

Pure il momento della trasmutazione delle oblate ha sempre avuto un ruolo nella controversia con la teologia occidentale. In quella liturgica ortodossa sono state un tempo giocate tutte le possibilità al riguardo: dalla concezione che i doni verrebbero trasformati nella *proskomidía*¹⁶⁶, a quella – certo

¹⁶³ Allusione a *Gv* 20,17.

¹⁶⁴ S. BULGAKOV, *Evcharističeskij Dogmat* (Put' 21, 18).

¹⁶⁵ *Solida Declaratio* VII, 14 (BSLK 977).

¹⁶⁶ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 49.

ufficialmente respinta in Russia nel secolo XVII – secondo cui la trasmutazione dei doni eucaristici coinciderebbe con la recita delle parole istitutive¹⁶⁷. In un commentario liturgico antico, per un buon periodo di tempo molto amato in Russia, si riflette ancora l'arcaica concezione siriana: soltanto con la frazione del pane si conclude la consacrazione delle oblate¹⁶⁸. La teologia scolastica ortodossa, che imitava la Scolastica occidentale nella definizione di *materia* e *forma*, denominò l'epiclesi¹⁶⁹ – occasionalmente designata come «parole di consacrazione»¹⁷⁰ – o spesso soltanto la sua formula conclusiva nel testo della Liturgia di Crisostomo, *forma sacramenti*. Tale formula, recepita poi anche dalla Liturgia di Basilio, recita: «[...] trasmutandoli per opera del tuo Spirito Santo»¹⁷¹. Tale idea si riflette nella *Dogmatica* di Christos Androutsos. Il celebrante userebbe le parole istitutive soltanto «introducendole per narrare, non con l'intenzione di consacrare, come reputa la Chiesa occidentale. Il cambiamento (μεταβολή) del pane e del vino è prodotto dallo Spirito Santo, che è invocato a scendere quando il sacerdote dice: “E fa’ di questo pane il prezioso corpo del tuo Cristo e, di ciò che è in questo calice prezioso, il prezioso sangue del tuo Cristo, trasmutandoli per opera del tuo Spirito Santo”»¹⁷².

Il metropolita Makarij (Bulgakov) su questo punto è più

¹⁶⁷ *Ivi*, 124-131. Questa concezione si riflette nitidamente nei passi corrispondenti della *Istruzione dottrinale* nell'*Euclologio* di Petr Mogila: *Trebnyk Petra Mobyly*, 238-239.

¹⁶⁸ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 22-23.

¹⁶⁹ *Ivi*, 131; non è molto corretto considerare questo come la dottrina ortodossa. Cfr. F. HEILER, *Die Ostkirchen*, 166-170, il quale mostra pure in quali punti questa concezione è stata modificata nella Chiesa ortodossa.

¹⁷⁰ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 232.

¹⁷¹ *Die Göttliche Liturgie*, 66; K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 231-234.

¹⁷² CH. ANDROUTSOS, 364; *Die Göttliche Liturgie*, 66.

cauto in quanto designa la celebrazione della liturgia quale imprescindibile contesto per la consacrazione delle oblate¹⁷³. La Chiesa ortodossa, di fatto, conosce una consacrazione eucaristica esclusivamente nel contesto della Divina Liturgia ed è piuttosto curiosa l'assenza di una riflessione in proposito nella teologia ortodossa. Pure là dove il metropolita Makarij, poi, parla della «celebrazione più importante» nella parte eucaristica della liturgia, menziona, accanto all'epiclesi, pure le parole istitutive¹⁷⁴. Entrambe costituirebbero «un solo momento ininterrotto e indivisibile. Senza l'istituzione di Cristo e senza “questo comando salutare”¹⁷⁵, infatti», la Chiesa «non oserebbe mai presentarsi alla santa celebrazione di un mistero tanto grande e tremendo»¹⁷⁶.

L'unione fra parole istitutive ed epiclesi, in cui seppure alla fine l'epiclesi è posta tuttavia particolarmente in connessione con la 'consacrazione', è ritenuta insieme alle parole istitutive elemento costitutivo della Divina Liturgia ed infine è coordinata all'anafora, almeno a partire dalla fine del *Sanctus*, tanto che la s'incontra nella letteratura ortodossa persino più frequentemente dell'esclusiva accentuazione dell'epiclesi, come invece già si riscontra nella quinta *Catechesi mistagogica* di Cirillo di Gerusalemme¹⁷⁷.

In tal modo l'*Istruzione dottrinale* allegata in appendice ad

¹⁷³ MAKARIJ II, 378.

¹⁷⁴ *Ivi* II, 379.

¹⁷⁵ *Die Göttliche Liturgie*, 65.

¹⁷⁶ MAKARIJ II, 380.

¹⁷⁷ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* I, 7: PG 33, 1072; V, 7: PG 33, 1115. – Secondo l'ordinamento oggi non più così vincolante, in Russia nel corso del periodo sinodale il candidato all'episcopato, prima della sua consacrazione, doveva impegnarsi anche su questa dottrina. Cfr. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 408-409.

ogni *Služebnik* slavo non riduce affatto la consacrazione all'epiclesi. Nell'*Istruzione dottrinale* vengono fornite al sacerdote delle disposizioni per i casi e gli incidenti più diversi occorrenti nella celebrazione della Divina Liturgia. Se, ad esempio, si accerta un errore nella *materia*, la "immolazione dell'Agnello" dev'essere ripetuta dalla *proskomidia* e l'anafora da dopo il *Sanctus* all'epiclesi compresa; se questo errore è accertato molto tardi, l'anafora va ripetuta dalle parole istitutive (a cui segue, prima dell'epiclesi, ancora un'anamnesi). Lo stesso vale nel caso in cui il sacerdote abbia ommesso di dire qualcosa di essenziale dell'anafora. Anche in questo caso la ripetizione dell'epiclesi è insufficiente, ma vanno recitate parole istitutive, anamnesi ed epiclesi. Ciò vale in tutti i casi di assenza o difetto nella celebrazione della liturgia¹⁷⁸.

La dottrina della consacrazione dei doni eucaristici mediante l'epiclesi, allora, subisce la propria restrizione in un momento più recente del suo sviluppo dottrinale. Parte centrale, imprescindibilmente necessaria dell'azione eucaristica è pure in questa fase ancora la sezione dell'anafora dalle parole istitutive fino all'epiclesi, comprensiva dell'anamnesi dell'azione salvifica e di una formula di offerta.

L'*Istruzione dottrinale* dispone però di un ulteriore livello connotato in modo più decisamente scolastico. A tale livello si definisce cosa sia assolutamente necessario per la celebrazione eucaristica: il sacerdote consacrato canonicamente (del popolo non si parla!), la retta intenzione di celebrare il sacramento, la *materia* conforme a quanto stabilito (semplice pane di frumento lievitato¹⁷⁹ e vino d'uva [mescolato con acqua]) e

¹⁷⁸ *Služebnik* II, 486-549.

¹⁷⁹ Nell'ambito dell'identificazione della *materia* in tutti i manuali di dogmatica si afferma che il pane dev'essere *lievitato*. Qui, nella questione del

come forma: «La celebrazione di questo mistero con una preghiera e le parole [accompagnate] da una benedizione con la mano del sacerdote: “E fa’ di questo pane il prezioso corpo del tuo Cristo e di ciò che è in questo calice il prezioso sangue del tuo Cristo, trasmutandoli per opera del tuo Spirito Santo”»¹⁸⁰. Nel caso della concelebrazione si assiste a un inasprimento: i sacerdoti dovrebbero assolutamente recitare insieme la formula decisiva e nessuno dovrebbe nella recita anticipare l’altro¹⁸¹. Qui traspaiono timori per eventuali rivalità nella recita della ‘formula consacratória’, possibili solo dove l’epiclesi non è più intesa come *preghiera* ma come *formula* e il suo vero significato viene quindi ribaltato.

Voleva che l’epiclesi fosse intesa del tutto come preghiera e non come ‘formula’ Nicola Cabasilas, sebbene come quasi nessun altro dei Padri ortodossi l’abbia, d’altra parte, accentuata. Non gli interessava la *formula* consacratória, ma il carattere di *preghiera* dell’anafora, allorché segnalò ai Latini che pure la loro anafora culminava in una epiclesi¹⁸².

L’ampiezza complessiva delle possibilità delle affermazioni sull’istante della consacrazione si rende evidente se quelle asserzioni, che vedono la consacrazione condizionata da una formula consacratória, vengono raffrontate a ciò che avvenne in Russia per influsso della scienza storico-critica a partire dalla fine del secolo XIX. Il teologo di San Pietroburgo Ivan Karabinov giunse al punto di dichiarare le parole istitutive e l’epiclesi elementi secondari nel sacrificio di lode originaria-

pane eucaristico, ancora perdura il particolare elemento che ha portato alla frattura dell’unità tra Oriente e Occidente nel 1054. Cfr. J.H. ERICKSON, *Leavened and Unleavened*.

¹⁸⁰ *Služebnik* II, 488.

¹⁸¹ *Ivi* II, 519.

¹⁸² NICOLA CABASILAS, *Explication*, 199ss.

mente compiuto solo con l'anamnesi¹⁸³. Sulla legittimità delle aggiunte Karabinov non si esprime e, del resto, non avrebbe inteso porle fondamentalmente in dubbio.

Le sue acquisizioni si sono potute imporre solo parzialmente. La limitatezza del suo influsso è forse riconducibile al fatto che la situazione della Chiesa Ortodossa Russa non consentì un proseguimento e uno sviluppo ulteriore di tali punti critici e le altre Chiese ortodosse non erano in condizione di assimilare una critica di questo genere. In ogni caso, la Scuola storica potrebbe essere riuscita a non considerare più come idoneo il discorso sulle 'formule di consacrazione'. In tal senso si espresse il teologo russo dell'Istituto Saint Serge di Parigi Konstantin Andronikov al simposio di Friedewald: «L'epiclesi non è una formula di consacrazione. Lo si deve comprendere prima di avviare un dibattito. Non è qualcosa che si possa confrontare con le parole istitutive. No, l'epiclesi non è un momento che, quale *Deus ex machina*, in un attimo preciso produce magicamente la trasmutazione degli elementi. È assolutamente una preghiera. [...] C'è una μεταβολή, c'è un mutamento, una consacrazione, ma non è possibile dire che essa sia prodotta da una causalità esattamente determinabile». La teologia ortodossa s'era vista indotta a individuare una causalità del genere quando iniziò a pensare secondo le categorie occidentali di *forma* e *substantia*. «L'intera liturgia, invece, va colta in fondo come una preghiera consacratoria»¹⁸⁴.

Il dato più rilevante mi pare qui il recupero, grazie a Konstantin Andronikov e altri teologi¹⁸⁵, del carattere dell'epiclesi come *preghiera*, smarritosi grazie alla messa in luce di singole

¹⁸³ I. KARABINOV, *Evcharističeskaja Molitva*.

¹⁸⁴ Contributo della discussione in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes*, 19.

¹⁸⁵ Cfr., ad esempio, anche S. BULGAKOV, *Pravoslavie*, 250.

parole dell'epiclesi come *forma sacramenti*. La Chiesa greca pare aver progredito in questa direzione della riconsiderazione dell'indole di *preghiera* dell'epiclesi rispetto a quella russa, allorché ha di nuovo espunto la formula «trasmutandoli per opera del tuo Spirito Santo», ripresa dalla Liturgia di Crisostomo e inserita nella Liturgia di Basilio, da quest'ultima¹⁸⁶.

8.2.4 *La Divina Liturgia come sacrificio*

La Divina Liturgia è un «sacrificio incruento». La tradizione liturgica ortodossa dilegua in proposito ogni dubbio. Al centro della liturgia, prima della preghiera eucaristica chiamata 'anafora' (oblazione), il diacono, per esempio, avverte: «Stiamo composti, stiamo con timore, stiamo attenti ad offrire in pace la santa oblazione»¹⁸⁷. Nella Liturgia di Crisostomo l'epiclesi è introdotta da queste parole: «Ancora ti offriamo questo culto razionale e incruento [...]»¹⁸⁸. E l'"immolazione dell'Agnello" nella *proskomidia* è massicciamente presentata come sacrificio, quando in questo rito il diacono invita così il sacerdote: «Immola, signore!» e poi, a breve distanza, di nuovo: «Trafiggi, signore!»¹⁸⁹. Anche l'altare, seguendo l'auto-comprensione dei testi liturgici, è un «altare sacrificale»¹⁹⁰.

Non c'è teologo ortodosso in grado di revocare in dubbio l'indole sacrificale della liturgia, che gli stessi testi liturgici attestano in modo tanto efficace. Si riscontra, tuttavia, nell'am-

¹⁸⁶ *Die Göttliche Liturgie*, 152 G, 150 R.

¹⁸⁷ *Ivi*, 62.

¹⁸⁸ *Ivi*, 65.

¹⁸⁹ *Ivi*, 12.

¹⁹⁰ *Ivi*, 37.

bito della teologia ortodossa, una considerevole differenziazione nell'interpretazione e determinazione di quest'indole sacrificale. In proposito furono assai dense, ad esempio, le asserzioni del liturgista russo Ivan Dmitrevskij (1754-1829). Il suo commentario liturgico ci propone un'introduzione sistematicamente articolata sul carattere sacrificale¹⁹¹, in cui l'eucaristia viene presentata come continuazione dei sacrifici dell'Antico Testamento¹⁹². In tutta sintonia con la dottrina sacrificale cattolico-romana nella sua prospettiva determinata dal *Catechismus Romanus*, Ivan Dmitrevskij parla del corpo e del sangue di Cristo che «da un lato sono presentati come nutrimento agli uomini e, dall'altro, sono offerti in sacrificio a Dio per gli uomini» – e per la verità in modo sempre nuovo in ogni celebrazione eucaristica¹⁹³. Mentre Nicola Cabasilas aveva evidenziato l'epiclesi soprattutto come momento della trasmutazione delle oblate per differenziare il sacrificio della Chiesa (dei doni di pane e vino) dal sacrificio di Cristo posto attualmente da Dio mediante la potenza dello Spirito Santo, ossia per distinguere l'opera degli uomini dall'opera di Dio, l'opera del Signore dall'opera degli schiavi, Ivan Dmitrevskij parla della «offerta del corpo di Cristo» nella liturgia ad opera della Chiesa¹⁹⁴.

Le asserzioni di Ivan Dmitrevskij sull'indole sacrificale dell'eucaristia sono collocate su una linea prolungatasi nella teologia scolastica ortodossa. Per il metropolita Makarij (Bulgakov) la Divina Liturgia non è solo un «sacrificio di lode e di ringraziamento», ma anche un «sacrificio di espiazione per i

¹⁹¹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 223.

¹⁹² *Ivi*, 224.

¹⁹³ *Ivi*, 230.

¹⁹⁴ *Ivi*, 231-234.

vivi e i defunti»¹⁹⁵. Christos Androutsos si esprime in maniera del tutto analoga.

Nella Scuola storica della teologia russa all'inizio del secolo XX anche la dottrina del sacrificio eucaristico è stata ripensata in modo nuovo e critico; con molta chiarezza si è distinto tra fasi diverse della comprensione sacrificale nella storia della teologia. Significativi contributi in proposito sono rinvenibili nella *Spiegazione storica dei riti della liturgia* ed in altri apporti di Aleksandr Petrovič Golubcov, professore presso l'Accademia Ecclesiastica di Mosca. Ne ha accolto le conclusioni, differenziandole ulteriormente, il già citato liturgista di San Pietroburgo Ivan Karabinov¹⁹⁶. Originariamente solo la *preghiera eucaristica* era designata come 'sacrificio', secondo la concezione di Karabinov. Con Ireneo principierebbe una sua dilatazione ai doni di pane e vino. La significativa collocazione dell'epiclesi entro il rito avrebbe tuttavia risparmiato l'Oriente dal parlare, come l'Occidente, di un'offerta del corpo di Cristo nella liturgia. Secondo la concezione orientale l'eucaristia è sempre rimasta, piuttosto, un *sacrificio di ringraziamento*¹⁹⁷. Di sicuro Ivan Karabinov può esprimersi in questi termini poiché, già in modo simile a quanto farà più tardi Georgij Florovskij, percepisce nella riflessione teologica ortodossa sviluppi scorretti stigmatizzati da Florovskij con il termine e il concetto di «pseudomorfo»¹⁹⁸.

Dalla teologia ortodossa il concetto di sacrificio non è amato soltanto perché appartiene al solco primitivo della Divina Liturgia, ma anche a motivo della *memoria dei defunti* connessa al carattere sacrificale. Tale memoria condusse già assai

¹⁹⁵ MAKARIJ II, 421-422; CH. ANDROUTSOS, 374.

¹⁹⁶ Ivan Karabinov è morto in una data imprecisabile al tempo di Stalin.

¹⁹⁷ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 349-350.

¹⁹⁸ Cfr. sopra, pp. 24 e 31.

presto Cirillo di Gerusalemme a chiamare l'eucaristia «sacrificio di espiazione»¹⁹⁹.

La memoria dei defunti occupa nella Divina Liturgia due punti fissi: il primo è la «*intercessio* eucaristica» all'interno dell'anafora²⁰⁰, il secondo la disposizione delle particole simboliche nella *proskomidía*²⁰¹. Per preparare questo rito i credenti acquistano prima dell'inizio della Divina Liturgia le *prophore* ('oblate') e allegano un biglietto commemorativo con il nome di coloro dei quali si deve fare memoria. Per ciascun nome il sacerdote asporta una particola da una *prophorá* e la colloca sul *dískos* eucaristico sotto l'Agnello, che solo più tardi viene consacrato nel corpo di Cristo. La particole disposte intorno all'Agnello per la memoria dei vivi e dei defunti sono messe nel calice dopo la comunione del popolo e immerse nel sangue di Cristo che perdona e risana.

Per la devozione dei cristiani ortodossi questa forma di preghiera per i defunti ha un significato decisamente rilevante. Sarebbe invece scorretto vedere, trasferendo all'Ortodossia concezioni cattoliche medievali, nella preghiera per i defunti un'«opera» dedicata a loro. Tale concezione rimase estranea persino alla teologia scolastica, che ha parlato in maniera ancora molto superficiale del carattere sacrificale dell'eucaristia. Ioannis Zizioulas, per converso, oggi può far leva su un ampio consenso nel rimandare all'aspetto escatologico della liturgia in particolare per il chiarimento della preghiera per i defunti e del complessivo carattere sacrificale dell'eucaristia.

Nell'eucaristia la Chiesa pone il contesto escatologico nel quale

¹⁹⁹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 231; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* V: PG 33, 1116.

²⁰⁰ *Die Göttliche Liturgie*, 67-69, spec. 68; 106-110, spec. 107.

²⁰¹ *Ivi*, 13-17.

‘pensare’ nella prospettiva di Dio alle sue gesta salvifiche, soprattutto con il sacrificio di Cristo. Con ciò il sacrificio riceve una finalità e una definitività che Dio accorderà a tutto ciò che alla fine avrà la vita eterna. In e con questa memoria la Chiesa si ricorda dei santi e prega che Dio pensi eternamente in Gesù all’intera comunità con tutto il cosmo; ciò significa ricevere la definitività dell’esistenza, l’immortalità e la vita eterna. [...] L’eucaristia non comunica la grazia divina come una sorta di forza che scaturisce dalla croce e scorre come attraverso un ‘canale’ sacramentale; essa piuttosto ci immette nella memoria di Cristo da parte di Dio, nella quale noi pure siamo sicuri che si ricorda di noi; anche noi, cioè, non svaniremo semplicemente, ma avremo la vita eterna²⁰².

Il vescovo Ioannis Zizioulas con questa visione escatologica della memoria eucaristica ha segnalato la chiave per la comprensione della memoria dei vivi e dei defunti, dei santi e dei peccatori, che confluisce nella preghiera eucaristica di intercessione. Sulla rottura delle concezioni spazio-temporali nell’eucaristia come chiave per la comprensione del carattere sacrificale dell’eucaristia ha richiamato l’attenzione anche Nikolaj Zabolotskij, professore all’Accademia Ecclesiastica di Leningrado, in occasione del Colloquio del 1976 su *Il sacrificio di Cristo e il sacrificio dei cristiani* tra Chiesa Evangelica di Germania e Chiesa Ortodossa Russa. Sarebbe un fraintendimento ritenere che la Chiesa ortodossa nell’eucaristia insegni la ripetizione del sacrificio di Cristo sulla croce.

Un fraintendimento del genere può insorgere solo se esaminiamo analiticamente l’eucaristia, se cioè vediamo da un lato il popolo di Dio e dall’altro Cristo e tra loro postuliamo una distanza. Ma una simile distanza temporale e una differenza spaziale del genere di fatto non esistono! Una distanza temporale non c’è, perché

²⁰² I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 176.

Cristo è sempre fra noi, essendo nello Spirito Santo personalmente presente. Tanto meno esiste una divisione spaziale tra Cristo e il popolo di Dio [...]»²⁰³.

8.2.5 *La comunione ai santi misteri di Cristo*

«Accostatevi con timore di Dio, fede e amore!», esorta il diacono quando con i santi doni esce dal *béma*²⁰⁴. Si tratta, almeno in origine, di un richiamo che sollecita alla comunione i laici disposti nella navata della chiesa. Ma non è stato sempre inteso così. Spesso la Divina Liturgia prosegue, dopo questa esclamazione, senza comunione. In Russia, anzi, questa prassi più antica è diventata rara; in Grecia può accadere che la Divina Liturgia continui senza comunione del popolo e nel frattempo alcuni credenti, tuttavia, ricevano la comunione ad una delle porte laterali del santuario. L'invito alla comunione viene reinterpretato collocandolo contestualmente ad una spiegazione che intende la Divina Liturgia come una presentazione simbolica della storia della salvezza. In tal modo il prete Vasilij Nordov in un sermone esplicativo della liturgia poté spiegare, ad esempio, l'invito «Accostatevi con timore di Dio e fede»²⁰⁵ come sollecitazione all'incontro riverente con il Risorto, senza menzionare nemmeno con una singola parola la comunione. In un'omelia successiva alla spiegazione propriamente dedicata alla liturgia egli parlò, in modo a dir poco efficace, della comunione ai santi misteri di Cristo²⁰⁶. La pietà

²⁰³ *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*, 192.

²⁰⁴ *Die Göttliche Liturgie*, 83.

²⁰⁵ In questo punto il testo russo è leggermente modificato rispetto a quello greco.

²⁰⁶ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 282-283.

eucaristica di Vasilij Nordov, qui del tutto evidente, è separata dalla celebrazione in senso proprio della Divina Liturgia ed è divenuta in tal modo ‘non-liturgica’ e meramente individuale.

Non è affatto un dato fortuito. Vissarion (Nečaev), in seguito vescovo di Kostroma, nel suo commento liturgico ha addirittura incoraggiato una partecipazione alla liturgia senza ricevere la comunione²⁰⁷. Nel manuale liturgico del sacerdote di S.V. Bulgakov – un esempio ulteriore della separazione fra liturgia e comunione – quest’ultima viene considerata dopo il battesimo, l’unzione con il *mýron* e la penitenza, come fosse il quarto sacramento²⁰⁸. Della Divina Liturgia in quanto tale Bulgakov aveva trattato già in precedenza²⁰⁹, in un contesto del tutto diverso. Il timore per il sacro – tradizionale nella Chiesa ortodossa, e del resto pure giustificato –, accentuato però nel corso dei secoli sino ad oggi in maniera unilaterale, e la paura di un accesso indegno alla comunione consolidarono le tendenze ad una lacerazione tra liturgia e comunione.

La riscoperta di una loro intima connessione dipende meno dalle intuizioni più profonde dell’interpretazione storica della liturgia che, in particolare, da un rinnovamento spirituale della Chiesa ortodossa. Non senza ostilità, all’inizio del secolo XIX, Nicodemo l’Aghiorita ha sollecitato una comunione eucaristica più frequente²¹⁰. In Russia l’ha fatto soprattutto il carismatico di Kronštadt Ioann Sergiev, contribuendo così a modificare la prassi all’interno della Chiesa Ortodossa Russa. Con il richiamo di *1 Cor* 11,27ss. ammonì pure nei riguardi di un indegno accostamento alla comunione. Non revocò nep-

²⁰⁷ *Ivi*, 306.

²⁰⁸ S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja Kniga*, 1041ss.

²⁰⁹ *Ivi*, 699-729.

²¹⁰ V. GRUMEL, *Nicodème l’Hagiorite*, in *DThC* 11, 486-490; V.V. SPHROERAS, *Nikodimos*.

pure in dubbio le consuete regole per la preparazione alla comunione vigenti nella Chiesa ortodossa. Richiamò, tuttavia, il presupposto più importante per accostarsi alla comunione: non l'adempimento della regola del digiuno e delle preghiere, bensì – oltre alla «disponibilità del cuore a Dio», oltre a un «miglioramento interiore» e alla «fede sincera», oltre che «sotto le specie di pane e vino» sia «ricevuto il purissimo corpo e il purissimo sangue del Salvatore», che «il Salvatore stesso attraverso la bocca» sia accolto nel cuore, che i comunicandi credenti diventino «con lui una sola carne, un solo sangue e un solo spirito» – la fede solida nella remissione dei peccati nel corso del sacro banchetto, cioè la fede che «Egli consumi e purifichi mediante il sangue, come fosse un fuoco divino, tutti [...] i peccati».

Per questo – asseriva in un sermone – ciascuno di voi, consapevole della propria indegnità, si apra a ricevere i divini misteri, la perfezione della misericordia del Signore, onde egli stesso con la sua grazia vi faccia degni di ricevere i suoi santi misteri; ognuno sia fiducioso, nessuno esiti, sia pusillanime, si scoraggi, pensando alla propria esecrabilità [e] inidoneità; a tutti dal calice vengono offerte la grazia del Signore e la grande remissione e purificazione dai peccati. Soltanto, credete e abbiate fiducia²¹¹.

Naturalmente anche i commenti alla liturgia improntati alla Scuola storica hanno richiamato il fatto che nella Chiesa antica ci si comunicava frequentemente, in linea di principio nel corso di ogni celebrazione della liturgia²¹². L'indicazione della remissione dei peccati, che rende il peccatore credente idoneo a ricevere l'eucaristia, accordata nell'eucaristia stessa,

²¹¹ Indicazione delle citazioni in K.CH. FELMY, *Predigt*, 237.

²¹² ID., *Die Deutung*, 351 e anche 152-157.255-257.

manca invece tanto nei commentari quanto, di regola, nei manuali di dogmatica.

La Chiesa ortodossa utilizza per la comunione, persino quando intenda comunicarsi una quantità rilevante di fedeli, alla luce di *1 Cor* 10,17 *un* pane e *un* calice soltanto. Appena immediatamente prima della distribuzione il santo pane è suddiviso conforme al numero delle particole necessarie. È pure possibile, in determinate circostanze, riempire più calici da uno solo. Una disposizione contenuta nello *Služebnik* russo, invece, vieta espressamente al sacerdote di impiegare per la comunione le particole posizionate intorno all'Agnello per la memoria dei vivi e dei defunti²¹³. Difficilmente si può esprimere in modo più efficace il fatto secondo cui l'unità della chiesa locale, che celebra l'eucaristia, è costituita e attualizzata appunto dall'unità dell'*unico* pane e dell'*unico* calice. La Liturgia di Basilio prega di conseguenza: «E noi tutti, quanti comunichiamo ad unico pane e ad unico calice, unisci insieme nella comunione dell'unico Spirito Santo»²¹⁴.

Unicamente nell'ecclesiologia eucaristica è stato nuovamente ribadito con energia il carattere ecclesiale della comunione (evidente in questa preghiera): ma di ciò abbiamo già trattato in altro contesto²¹⁵. Tuttavia anche in presentazioni che non lasciano supporre alcun influsso eccessivamente efficace da parte dell'ecclesiologia eucaristica si riscontrano affermazioni che segnalano il riferimento ecclesiale dell'eucaristia: è il caso, ad esempio, di una relazione sulla riaggiudicazione del monastero di Optina Pustyn²¹⁶, in cui si dice: «Par-

²¹³ *Die Göttliche Liturgie*, 75 R, 75 a R.

²¹⁴ *Ivi*, 106; cfr. sopra, pp. 223-224.

²¹⁵ Cfr. il cap. 7.

²¹⁶ È il monastero più importante per la vita spirituale nella Russia del sec. XIX, in cui fiorì soprattutto il movimento russo degli *starec*.

ve che l'intera casa di Dio, ricolma di pellegrini che si accostavano al sacro calice, grazie all'eucaristia si fondesse in unità con la Chiesa celeste, con il santo amato Dio e con il santo Amvrosij canonizzato di recente»²¹⁷. Una simile asserzione più che ad un influsso del pensiero teologico di Nikolaj Afanas'ev rimanda alla comprensione ecclesiale dell'eucaristia, in particolare della comunione, la quale appartiene al dato originario dell'esperienza eucaristica nella Chiesa ortodossa, nonostante tutte le successive incrostazioni individualistiche.

BIBLIOGRAFIA

AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Duchja Svjatogo* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

- *Trapeza Gospodnja* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl (cfr. *Bibliografia* del cap. 1 al nome: Zizioulas, Ioannis).

AUXENTIOS, HIEROMONK – THORNTON JAMES, *Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy. A Comparative Treatment*, in *GOTR* 32 (1987) 285-308.

BULGAKOV, SERGIJ, *Evcharističeskij Dogmat [Il dogma eucaristico]*, in *Put'* 20 (1930) 3-46; 21 (1930) 3-33.

BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

CALIVAS, ALKIVIADIS, *Reflections on the Divine Liturgy*, in *GOTR* 28 (1983) 213-219.

CLÉMENT, OLIVIER, *Aperçus sur la présence eucharistique*, in *Contacts* 34 (1982) 216-234.

DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1947³.

²¹⁷ Amvrosij, lo ripetiamo, è lo *strareč* di Optina Pustyn' canonizzato nel 1988. Cfr. archim. EVLOGIJ, *Vozroždenie Optinoj Pustyni*, 22.

- EMILIANOS [TIMIDIADIS], metr., *Restoration and Liberation in and by the Community*, in GOTR 19 (1974) 131-158.
- ERICKSON, JOHN H., *Leavened and Unleavened. Some Theological Implications of the Schism of 1054*, in SVTQ 14 (1970) 155-176.
- Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Studienheft 8)*, Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Bielefeld 1974.
- EVDOKIMOV, PAUL, *La preghiera della Chiesa orientale*, Queriniana, Brescia 1970 = Koinonia 8 (ed. orig. 1966).
- EVLOGIJ, archim., *Vozroždenie Optinoj Pustyni [La rinascita dell'ermo di Optina]*, in ZMP 2 (1989) 21-22.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
 – *Die Gregorios-Auslegung der Göttlichen Liturgie in der russischen Kirchenmalerei*, in *Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst. Hermeneia* 4 (1988) 87-93.
 – *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FITZGERALD, THOMAS, *The Holy Eucharist as Theophany*, in GOTR 28 (1983) 27-38.
- GOGOL', NIKOLAJ VASIL'EVič, *Razmyslenija o Božestvennoj Liturgii – Betrachtungen über die Göttliche Liturgie* [russo e ted.], in A. V. MALTZEW, *Liturgikon* (cfr. *Bibliografia generale*), pp. IX-CVIII.
- GOLUBCOV, ALEXANDR PETROVIČ, *Iz čtenij po cerkovnoi archeologij i liturgike. Izdanie posmertnoe (Izdal I.A. Golubcov)*, č. II. *Liturgika [Dalle lezioni di Archeologia ecclesiastica e Liturgia, Ed. postuma (ed. I.A. Golubcov), Parte II: Liturgia]*, Sergiev Posad 1918.
- GRUMEL, V., *Nicodème l'Hagiorite*, in DThC 11, 486-490.
- HAUPTMANN, PETER, *Petrus Mogilas* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- IWANOW, NIKOLAI P., *Die mystische Realität des Leibes Christi*, in SOrth 4 (1983) 43-47.
- KLAPSIS, EMMANUEL, *L'Eucharistie, événement missionnaire dans un monde de souffrance*, in *Contacts* 40 (1988) 242-252.
- KARABINOV, IVAN, *Evcharističeskaja Molitva (Anafora). Opyt istoriko-liturgičeskago analiza [La preghiera eucaristica (L'anafora). Saggio di analisi storico-liturgica]*, San Pietroburgo 1908.
- KAUFFMANN, GEORG, *Emilia-Romagna, Marken, Umbrien. Bau-*

- denkmäler und Museen (Reclams Kunstführer Italien, 4)*, Stuttgart 1987³.
- KIPRIAN [KERN], archim., *Evcharistija (Iz čtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Pariže) [L'eucaristia (Dalle lezioni tenute all'Istituto teologico ortodosso di Parigi)]*, Paris 1947.
- MANTZARIDES, GEORGE, *The Divine Liturgy and the World*, in *GOTR* 26 (1981) 62-70.
- MEYENDORFF, JOHN, *Christ's Humanity: The Paschal Mystery*, in *SVTQ* 31 (1987) 5-40.
- MIKHAIL, BISHOP, *The Eucharist in the Teaching of the Orthodox Church*, in *JMP* 11 (1977) 57-64.
- Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain (Studienheft 10)*, Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1979 = *Ö.R.B.* 34.
- PETROVSKIJ, ALEKSANDR, *Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom služeb-nike [L'istruzione dottrinale secondo il rituale slavo]*, in *ChČt* 4 (1911) 552-572; 7-8 (1911) 917-936; 10 (1911) 1206-1221.
- PLANK, PETER, *Die Eucharistieversammlung als Kirche* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- PODSKALSKY, GERHARD, *Griechische Theologie* (cfr. *Bibliografia* del par. 8.1).
- [SCHMEMANN, ALEXANDER], ŠMEMAN, A., *Evcharistija* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- *Worship in a Secular Age*, in *SVTQ* 1 (1972) 3-16.
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Trier 1980² = *Sophia* 5.
- SPHROERAS, V.V., *Nikodimos*, in *TEE* 9, 498-500.
- STYLIANOPOULOS, THEODORE G., *Holy Eucharist and Priesthood in the New Testament*, in *GOTR* 23 (1978) 113-130.
- SVETLOV, PAVEL, *O novom mnimom prepjatstvii* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- *Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise [La questione vetero-cattolica nella sua nuova fase]*, in *BV* 2 (1904) 281-316.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* (cfr. *Bibliografia* del par. 8.1)

Trebnyk Petra Mobyly [*Eucologio di Petr Mogila* (trascritto dall'originale del 1646)], Canberra - München - Paris 1988.

USPENSKIJ, LEONID, *La teologia dell'icona* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).

YANNARAS, CHRISTOS, *Der Heilige Geist* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.2).

ZIZIOULAS, JOHN, *Apostolic Continuity* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

– *Die Eucharistie* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).

– *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in *US* 25 (1970) 342-349.

– e altri, *L'eucharistie*, Tours 1970 = *Les Églises en dialogue* 12.

8.3 LA CONFESSIONE

«Aprimi le porte della penitenza, o Datore di vita»*

Per la Chiesa ortodossa la confessione è un elemento costitutivo della preparazione alla comunione. Nella Chiesa russa i credenti adulti solamente nella settimana santa e a pasqua possono comunicarsi senza una rinnovata confessione prima di accostarsi ad ogni eucaristia, nel caso in cui già si siano confessati una volta. Nelle altre Chiese ortodosse il nesso fra confessione e comunione eucaristica non è così stretto, ma lo è certo assai più di quanto si riscontri attualmente nelle Chiese dell'Occidente.

Nella tradizione le affermazioni sul mistero della confesio-

* Inizio di un *Idiomelon* penitenziale cantato nel periodo in cui è prescritto il *Triōdion*, cioè nel periodo prequaresimale e quaresimale: *Triōdion* 6; *Die Ostkirche betet* I, 29.

ne, in particolare per quanto concerne il 'ministro' del sacramento, sono meno concordi rispetto alla teologia ortodossa contemporanea. San Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) aveva sostenuto, per esempio, che un carismatico poteva ascoltare la confessione, ancorché non avesse ricevuto l'ordinazione sacerdotale²¹⁸. Quanto fosse profondamente radicata tale concezione, lo manifesta il fatto che fra i Vecchi Credenti sacerdotali, a chi è posto alla guida della comunità, considerato come un carismatico senza che sia però titolare del ministero sacerdotale, è consentito ascoltare la confessione. Oggi, per converso, nella Chiesa ortodossa si è generalmente imposto l'orientamento che «Gesù Cristo stesso o lo Spirito Santo rimette i peccati nel mistero della penitenza, ma in terra fungono da organi visibili di questo potere, dopo gli apostoli santi, vescovi e presbiteri»²¹⁹. La preferenza del 'carismatico quale confessore' è tuttavia rimasta, anche se restano fuori discussione i non-consacrati come confessori. Oggi ancora nella Chiesa ortodossa alcuni credenti si recano da lontano presso confessori, riconosciuti come *stareč*, per confessarsi e ottenere un consiglio spirituale²²⁰.

Differente è la modalità dell'assoluzione nelle diverse Chiese ortodosse. La Chiesa greca con una formula deprecatoria segue la prassi originaria più antica:

Dio, che ha perdonato i peccati a Davide, il quale confessò le proprie colpe, per il tramite del profeta Natan; a Pietro, quando

²¹⁸ VASILIJ [KRIVOŠEIN], *Prepodobnyi Simeon*, 115-128.

²¹⁹ MAKARIJ II, 430; su questo aspetto nel suo complesso cfr. in particolare *Buße und Beichte*.

²²⁰ Per il periodo più antico cfr. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*; cfr. però anche F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov* [Einaudi, Torino 1949] con i racconti sullo *stareč* Zosima.

pianse amaramente; alla meretrice, che pianse ai suoi piedi; al pubblicano e al [figlio] prodigo, il medesimo Dio perdoni a te peccatore, per mio tramite, tutto, ora in questo eone e in quello venturo e ti faccia stare senza condanna davanti al suo temibile tribunale. Non avere alcuna paura a motivo delle colpe da te confessate e va' in pace²²¹.

In Russia, invece, per influsso dell'*Euclologio* di Petr Mogila²²² e, quindi, indirettamente per un influsso latino, è invalso l'uso di una formula dichiarativa pronunciata dopo la preghiera di assoluzione:

Gesù Cristo, nostro Signore e Dio, ti perdoni, figlio mio, N.N., con la grazia e la misericordia della sua filantropia tutti i tuoi peccati. E attraverso i suoi poteri a me conferiti ti perdono anch'io, indegno prete, e ti assolvo da tutti i tuoi peccati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen²²³.

L'ingresso di una formula giuridica non ha portato la Chiesa ortodossa ad abbandonare la comprensione terapeutica della confessione, secondo la tradizionale prospettiva orientale. Lo stesso ordinamento per la confessione ospita indicazioni nella linea di tale comprensione. Il prete, nell'ammonizione durante la confessione (se non viene omessa nel corso di una confessione più breve), dice: «È buona cosa che tu sia venuto alla santa confessione, perché attraverso di essa come con un bagno spirituale laverai i peccati della tua anima, come da un farmaco celeste sarai guarito dalle ferite mortali della stessa»²²⁴. Questa

²²¹ *Euclologio*, 222-223.

²²² *Trebynyk Petra Mohyly*, 357.

²²³ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 219.

²²⁴ *Ivi*, 204.

comprensione terapeutica è viva pure nella teologia ortodossa più recente. L'arciprete Dumitru Stăniloae durante il Terzo dialogo teologico bilaterale fra la Chiesa Ortodossa Rumena e la Chiesa Evangelica tedesca nella sua relazione sul tema *Rinnovamento e santificazione dei credenti nel sacramento della confessione secondo la dottrina della Chiesa ortodossa alla luce della sacra Scrittura e della santa Tradizione*²²⁵, dopo aver menzionato numerosi esempi patristici per questa interpretazione terapeutica, ha aggiunto: «Il prete, come medico dell'ammalato, procura la guarigione non soltanto raccomandando farmaci e terapie, ma in particolare offrendogli comprensione e misericordia; in questo modo, del resto, Cristo ci ha donato la forza di superare i peccati: egli, il medico più grande, per amore nostro ha preso su di sé anche la morte in croce»²²⁶.

La comprensione terapeutica qui delineata è talvolta contrapposta persino nelle disposizioni liturgiche a quella giuridica. Il confessore così si esprime nella confessione «di personalità ecclesiastiche di rango elevato»: «Io, pastore peccatore, non sono un giudice per giudicarti, ma sono il testimone scelto da te davanti a Dio. Il nostro giudice è il Signore Gesù Cristo. Spalanca davanti a lui i misteri del tuo cuore e fa' penitenza»²²⁷. Sullo sfondo si colloca qui anche il diritto canonico, secondo il quale la persona gerarchicamente superiore non può essere giudicata da una di rango inferiore, ma la tendenza a rimuovere le categorie giuridiche attraversa in modo uguale sia il rito della confessione che la sua teologia. È quanto va detto specialmente delle *epitimie*: corrispondenti alle peniten-

²²⁵ *In Buße und Beichte*, 25-32.

²²⁶ *Ivi*, 32.

²²⁷ S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, 1012; cfr. anche A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, appendice: 66.

ze date nella confessione cattolico-romana, non possiedono, diversamente da queste ultime, alcun carattere satisfattorio, bensì – come pure evidenzia la dogmatica scolastica del metropolita Makarij – si tratta di «penitenze con funzione pedagogica, terapeutica e paterna»²²⁸. Le penitenze non servirebbero «a soddisfare la giustizia di Dio», ma a ridestare nel peccatore dolore e pentimento²²⁹. Ciò sarebbe in sintonia con l'insegnamento dell'apostolo Paolo e la dottrina e la prassi canonica della Chiesa antica. Ha reso soddisfazione alla giustizia di Dio solamente il sacrificio in croce di Cristo²³⁰.

L'accento alla prassi canonica della Chiesa antica potrebbe essere documentato con numerose disposizioni. La più convincente è senza dubbio rappresentata dal canone 102 del sinodo Trullano del 692, le cui abbondanti e dettagliate norme a stento lascerebbero presagire questo conclusivo accordo pastorale:

Chi ha ricevuto da Dio il potere di sciogliere e di legare, deve considerare la natura peculiare del peccato e la disponibilità del peccatore alla conversione e così proporre congruamente una terapia per la malattia, onde con un'azione inadeguata non si fallisca in una o in un'altra direzione la salvezza di colui che soffre.

Il peccato, infatti, non è un morbo semplice, ma vario e multiforme e produce non poche propaggini. Il male quindi si ripartisce sempre di più e progredisce finché non trova un'opposizione da parte del vigore del terapeuta.

Chi intende professare l'arte della medicina spirituale deve in primo luogo osservare la disposizione del peccatore, se tende più alla salute oppure, al contrario, col suo comportamento provoca

²²⁸ MAKARIJ II, 442.

²²⁹ *Ivi*, 443 con indicazione di 1 Cor 5,1-5; 2 Cor 2,7.

²³⁰ MAKARIJ II, 444-449.

in sé la malattia, e deve prestare attenzione a che si cauteri da una ricaduta; egualmente deve osservare se il paziente oppone resistenza all'esperto e la ferita dell'anima con l'applicazione del farmaco imposto si dilata e così dosare di conseguenza la misericordia. Infatti, tutto ciò che conta per Dio – e per colui che ha assunto la guida pastorale – è di ricondurre la pecora smarrita e guarire chi è stato ferito dal serpente.

Egli pertanto non deve né spingere nell'abisso della disperazione né allentare le redini verso la rinuncia e il disprezzo della vita, ma contrastare sempre con ogni mezzo il dolore – con farmaci più aspri ed energici o più delicati e miti – e così battersi per la guarigione della ferita di colui che assapora i frutti della penitenza e guidare sapientemente l'uomo chiamato allo splendore celeste. Dobbiamo pertanto conoscere l'uno e l'altro metodo, le esigenze della disciplina rigorosa e quelle della prassi²³¹.

La dottrina cattolico-romana delle indulgenze, a giudizio di molti teologi ortodossi, è una conseguenza di una concezione e prassi della confessione unilateralmente giuridiche. Contro una simile dottrina aveva violentemente polemizzato, ad esempio, anche il vescovo Feofan il Recluso, canonizzato nel 1988²³². L'indulgenza pone in dubbio non solamente l'universale sufficienza del sacrificio della croce di Cristo, che la teologia ortodossa insegna, nella misura in cui essa in genere considera ammissibili alcune categorie giuridiche²³³, ma contraddice ad un tempo anche l'atteggiamento ascetico fondamentale della teologia ortodossa.

Contestualmente al rifiuto della dottrina delle indulgenze il

²³¹ F. LAUCHERT, *Die Kanones*, 138-139. Debbo al dr. Heinz Ohme di Erlangen la segnalazione e la traduzione di questo canone, lievemente modificata in qualche punto.

²³² Cfr. K.CH. FELMY, *Predigt*, 59.96.

²³³ Cfr. più sopra il cap. 6.

metropolita Makarij nella sua *Dogmatica* ha criticato altresì l'insegnamento cattolico-romano relativo al tesoro delle opere supererogatorie:

«I meriti dei santi, per quanto grandi, non si possono mai ritenere eccedenti, sovrabbondanti, innessari ad essi stessi e accreditabili ad altri uomini, peccatori, per la loro giustificazione davanti alla giustizia di Dio. Tutte le azioni²³⁴ dei santi, del resto, non appartengono in primo luogo a loro, giacché compiute con il soccorso della grazia divina e dotate di valore, dinanzi al tribunale della giustizia eterna, a motivo dei meriti di Cristo. Il comandamento della legge evangelica, poi, che conduce alla vita, è “molto esteso” (*Sal* 118,96 *LXX*), sì che, per quanto l'uomo possa adempierlo, rimarrebbe sempre molto da parte sua di ancora inadempito [...]. Dal fatto che Dio, per amore dei giusti, abbia risparmiato i peccatori e sempre sia disposto a risparmiarli (*Gen* 18,32; *Es* 32,30ss.), non deve conseguire che egli si sia curato e risparmi i primi a motivo delle opere supererogatorie dei secondi, che questi meriti cioè gli abbiano dato soddisfazione e li accrediti ai peccatori, e non per un'altra ragione». Piuttosto: Dio amerebbe particolarmente i giusti e, quindi, la loro intercessione disporrebbe di una forza speciale davanti a lui. La premura di Dio sarebbe sempre riconducibile al suo amore infinito e non ad un giudizio che soppesa i meriti²³⁵.

Un dato appare qui eloquente. Un dogmatico, cui sono del tutto note le categorie giuridiche, ricusa le concezioni giuridiche raccordate alla confessione – in sintonia con la tradizione e l'esperienza della confessione stessa.

²³⁴ *Podvigi*.

²³⁵ MAKARIJ II, 458-459.

BIBLIOGRAFIA

- BORICHERSKY, VLADIMIR STAKHY, *A Pastoral Perspective on Sin and the Sacrament of Confession*, in SVTQ 21 (1977) 207-216.
- BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung der Christen. Dritter bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst (Studienheft 17)*, Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1987 = ÖR.B 51.
- ERICKSON, JOHN H., *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*, in SVTQ 21 (1977) 191-206.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Predigt im orthodoxen Rußland* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- HARAKAS, STANLEY S., *A Theology of the Sacrament of the Holy Confession*, in GOTR 19 (1974) 177-202.
- MELIA, ELIE, *Le Sacrament de Pénitence*, in *Messenger Orthodoxe* 14 (1961) 25-35.
- Sacrament of Penance*: serie di articoli in JMP 1985 (quadd. 1.2.4. 6.7.11), 1986 (quadd. 1-12), 1987 (quadd. 1-12).
- SMOLITSCH, IGOR, *Leben und Lehre der Starzen* (cfr. *Bibliografia* del par. 5.1).
- SOKOLOV, IOANN, bishop, *The Dogmatic and Moral Meaning of Penance*, in JMP 7 (1985) 79-80; 8 (1985) 77-78; 9 (1985) 108-109.
- SUTTNER, ERNST CHRISTOPH (ed.), *Buße und Beichte. 3. Regensburger Ökumenisches Symposium*, Regensburg 1972.
- Trebnýk Petra Mohyly* (cfr. *Bibliografia* del par. 8.2).
- VASILIJ [KRIVOŠEIN], *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- WEICHENRIEDER, LUKAS OSB, *Die Epitimia in der russischen Theologie als kontroverstheologischer Gegenstand*, Roma 1982.
- WINOGRADOW, WASSILIJ, *Die orthodoxe Lehre und Praxis des Bußsakraments*, in ID., *In orthodoxer Schau. Drei Vorträge*, München 1958, 23-39.

8.4 LE ORDINAZIONI AL MINISTERO SACERDOTALE «La grazia divina, che sempre risana la fragilità e completa ciò che manca»*

8.4.1 *I gradi del sacerdozio e l'ordinamento delle consacrazioni*

La forza simbolica del numero sette e la sua privilegiata collocazione nella sacra Scrittura e nella tradizione cristiana²³⁶ portano a designare come *un* sacramento differenti celebrazioni che conferiscono ogni volta uno stato ecclesiale e un carisma ministeriale diversi. A differenza di altre celebrazioni analoghe, quali, per esempio, l'ordinazione a lettore o la promozione ad arciprete, rientrano nel sacramento dell'ordine solamente le consacrazioni a vescovo, a presbitero (sacerdote) e a diacono.

Tutte queste ordinazioni sono connesse all'eucaristia. Le ordinazioni episcopale, sacerdotale e diaconale vengono eseguite esclusivamente nell'ambito della Divina Liturgia, l'ordinazione a lettore e ipodiacono (suddiacono) lo sono normalmente. Questo attesta la loro relazione all'assemblea liturgica, alla Chiesa come corpo di Cristo, a Cristo che nel corso di questo eone sopraggiunge nell'eucaristia. La connessione con l'assemblea eucaristica rende pure esplicito che il ministro non è ordinato 'per sé' bensì per il popolo di Dio di un luogo preciso²³⁷.

La teologia ortodossa scorge nella successione apostolica

* Dai riti delle ordinazioni sacerdotali (cfr. più sotto, pp. 336ss.).

²³⁶ Cfr. sopra, pp. 258ss.

²³⁷ Cfr. sopra, par. 7.4.

delle ordinazioni episcopali, di fatto ricostruibili fino al secolo II, un'eredità della Chiesa antica. Altrettanto protocristiane sono la strutturazione dell'intero popolo di Dio durante la liturgia e la particolare sottolineatura dei gradi di vescovo, presbitero e diacono. Protocristiana è pure la concezione secondo cui nessun ministero nella Chiesa è conferito senza un rito di benedizione e ordinazione. La Chiesa ortodossa, pertanto, conosce non solamente l'ordinazione a ministeri per la presidenza della comunità e la consacrazione dei santi doni, ma anche l'ordinazione ad altri ministeri, in primo luogo a quello diaconale che, pur assolvendo un compito incomparabilmente importante nella liturgia ortodossa, non può amministrare nel contempo nessun sacramento.

Il grado infimo della gerarchia ordinata ortodossa è rappresentato dall'*ordinazione a lettore e cantore*. Oggi, però, in mancanza di un lettore ordinato, ogni cristiano – uomo o donna che sia – all'occorrenza può adempierne la funzione anche senza essere ordinato.

L'ordinazione a «ceroferari (portatore del candeliere), lettore e cantore»²³⁸ avviene al termine della Divina Liturgia ma, diversamente dalle altre ordinazioni a gradi più elevati, può pure essere conferita in una specifica azione liturgica e già per questo non è pari ai sacramenti. La preghiera di ordinazione, accompagnata dall'imposizione delle mani, da parte del vescovo sui candidati invoca il dono dell'insegnamento e della lettura e la custodia in una condotta irreprensibile.

La preghiera di *ordinazione a suddiacono* (ὑποδιάκονος), il più vicino ai gradi ordinati più elevati, chiede che il candi-

²³⁸ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 303-313. L'eucologio greco contiene soltanto la preghiera di questa ordinazione, designata come *Rito di ordinazione di un lettore e cantore*: cfr. *Eucologio*, 186-187.

dato sia reso degno di servire la santa Chiesa di Dio, di sorvegliare le porte e accendere i candelieri nel santuario²³⁹. In concreto, però, il suddiacono durante la liturgia è particolarmente associato al vescovo ed è a servizio dell'altare. Lettore e suddiacono, a differenza dei ministri di grado più elevato, ricevono la comunione fuori dal *béma*, come i laici.

La consacrazione a diacono, presbitero e vescovo, diversamente dalle ordinazioni sin qui menzionate, ha la sua collocazione fissa durante la liturgia. Per impedire che un candidato, nel contesto di una sola liturgia, passi da laico a vescovo, i riti di consacrazione sono stati rispettivamente disposti in modo tale che il grado di ordinazione superiore sia conferito in un momento precedente della Divina Liturgia²⁴⁰.

La *consacrazione diaconale*²⁴¹ è effettuata dopo la conclusione dell'anafora. Il candidato, accompagnato da due suddiaconi nel *béma*, per tre volte è poi fatto girare attorno all'altare da due diaconi (cfr. *Sal* 25,6 LXX). Simile deambulazione intorno all'altare è una componente di tutte le ordinazioni sacerdotali, ma non riceve una spiegazione nei più importanti manuali liturgici delle Chiese ortodosse. All'inizio del rito di ordinazione il vescovo recita una formula presente con modifiche in ognuna delle tre celebrazioni di ordinazione 'sacramentali': «La grazia divina, che sempre risana la fragilità e completa ciò che manca, dichiara N.N., il suddiacono più pio, diacono. Preghiamo perciò per lui, onde vi discenda il dono dello Spirito Santissimo». La prima vera preghiera di

²³⁹ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 313-318; *Euclologio*, 187-188.

²⁴⁰ I necessari intervalli fra le singole *ordinazioni* non paiono essere stati osservati nel caso del patriarca Fozio. Cfr. H.G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche*, D 100.

²⁴¹ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 318-330; *Euclologio*, 160-163.

ordinazione chiede la grazia ricevuta anche da Stefano²⁴². La seconda, preceduta da un' *ekténia*, invoca il dono dello Spirito Santo per il ministero del diacono, senza che questo vi sia descritto con precisione. Il compito principale del diacono durante il rito di ordinazione è di agitare il flabello (*rhipídion*) sui doni eucaristici sino al momento della distribuzione della comunione. Giacché i diaconi rappresentano gli angeli e il loro ministero nella liturgia celeste, assai spesso si vedono in raffigurazioni liturgiche angeli con flabelli tra le mani, come pure su molte riproduzioni della comunione degli apostoli. Il compito di agitare il flabello sui doni eucaristici non è il più rilevante nel ministero del diacono. Più importante è quello di leggere il vangelo durante la Divina Liturgia, di recitare le *ekténie*, di compiere l'elevazione delle oblate eucaristiche, di consumare le restanti sacre specie, di purificare e porgere l'incenso. Diversamente da quanto avviene nella Chiesa cattolica, in quella ortodossa al diacono non è permesso amministrare nessun sacramento. Senza una concessione da parte del vescovo o del sacerdote, di volta in volta rinnovata, il diacono non può neppure esercitare quegli uffici che normalmente gli sono attribuiti. Senza un vescovo o un sacerdote un diacono, come anche un laico, non può celebrare un rito liturgico²⁴³.

La *consacrazione sacerdotale* viene effettuata dopo l'inno cherubico. Anche in questo caso la preghiera di ordinazione è

²⁴² Georgij Florovskij individua nel riferimento a Stefano problemi del ministero diaconale la cui comprensione si è mutata nel corso della storia della Chiesa da un ministero prevalentemente di natura sociale e 'diaconale' in uno di indole liturgica (cfr. G. FLOROVSKIJ, *The Problem of the Diaconate*). Lo scetticismo connesso a questo ministero da parte di Florovskij non è condiviso da altri teologi ortodossi.

²⁴³ S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, 683-685.

preceduta dalla formula della «grazia di Dio, che risana la fragilità e completa ciò che manca».

La prima preghiera di ordinazione, compiuta con l'imposizione delle mani, invoca il dono di amministrare sacerdotalmente (ἱερουργεῖν, cfr. *Rm* 15,16)²⁴⁴ la parola della verità. La seconda preghiera dell'ordinazione contiene invece espliciti riferimenti alla celebrazione eucaristica. Il riferimento eucaristico della consacrazione sacerdotale trova particolare espressione nel fatto che il neo-ordinato riceve fra le mani, dopo l'epiclesi, una particella di pane eucaristico, che riconsegna appena prima della comunione del sacerdote onde sia distribuita al momento della comunione.

La *consacrazione episcopale*²⁴⁵ avviene durante la Divina Liturgia dopo il trisagio, quindi a breve distanza dall'ingresso del vangelo. I vescovi presenti – debbono essercene, seguendo la disposizione canonica, due o più – tengono sul candidato l'evangelario, aperto e con la parte scritta rivolta sul capo. Ricompare la formula della «grazia di Dio, che risana la fragilità e completa ciò che manca». A differenza delle consacrazioni sacerdotale e diaconale si menziona anche la località per la quale il vescovo viene ordinato. La Chiesa ortodossa ignora una ordinazione assoluta²⁴⁶. Questo soltanto differenzia chiaramente le consacrazioni sacerdotale e diaconale da quella episcopale. Presbitero e diacono sono posti in relazione ad un vescovo.

In modo differente che nella consacrazione sacerdotale già la prima preghiera durante la consacrazione episcopale menziona la celebrazione dei misteri. Orientata in maniera ancor

²⁴⁴ Il rito dell'ordinazione sacerdotale si trova in: A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 333-344; *Eucologio*, 163-166.

²⁴⁵ A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 382-441; *Eucologio*, 166-181.

²⁴⁶ Cfr. sopra, pp. 249-250.

più chiaramente eucaristica è la seconda preghiera con la duplice invocazione per la concessione dell'offerta dei sacrifici spirituali e per un degno ministero pastorale.

8.4.2 *L'ordinazione sacerdotale nel dibattito teologico*

Ioannis Karmiris nel suo *Compendio della dottrina dogmatica della Chiesa cattolica ortodossa* scrive: «Fra i credenti si distingue il clero, ordinato con il sacramento della consacrazione sacerdotale, e il popolo dei laici»²⁴⁷. Una cosa analoga si afferma nella *Dogmatica* del metropolita Makarij: «La Chiesa nella sua struttura [...] è divisa in due parti fondamentali: la massa e la gerarchia divinamente istituita, poste in un preciso rapporto reciproco»²⁴⁸.

Definizioni del genere si riscontrano quasi ovunque nella teologia ortodossa. E il popolo dei credenti ortodossi oggi ha questa sembianza. Ioannis Karmiris sembra voler difendere nella sua definizione persino un tratto peculiare della concezione ortodossa rispetto a quelle cattolica e protestante. La Chiesa non si articola soltanto in comunità di presbiteri e di laici, ma in gerarchia e laici.

Il tratto ideale della disposizione liturgica della Chiesa ortodossa, però, non corrisponde a questa concezione. Secondo l'ordinamento liturgico il popolo di Dio è gerarchicamente strutturato ed è addirittura impensabile senza una simile strutturazione gerarchica; non è semplicemente *suddiviso*, ma *strutturato* in vescovo, presbiteri, diaconi, suddiaconi, lettori, cantori di salmi, laici battezzati e catecumeni; la Chiesa

²⁴⁷ I. KARMIRIS, *Abriß*, 86.

²⁴⁸ MAKARIJ II, 210.

antica, inoltre, conosceva delle ulteriori differenziazioni. Non al modello della bipartizione in preti e laici, ma al principio dell'articolazione del popolo di Dio, la cui classificazione in clero e laici è l'aspetto più importante, seppur non il solo, si adatta anche *il monachesimo*. A monaci e monache si riconosce indubbiamente uno stato particolare nella Chiesa, di regola pure un luogo definito nel tempio di Dio. I monaci, però, possono essere sia preti che laici e l'abbadessa di un monastero, secondo la sua condizione gerarchica, rientra fra i laici, ma, alla pari di un prete, benedice nel suo monastero – anche nella liturgia – i singoli credenti che, ad esempio durante la veglia notturna, le si presentano per ricevere la benedizione. Un cantore di salmi, d'altra parte, appartiene al clero, anche se non esiste una specifica ordinazione a cantore di salmi. La suddivisione del popolo di Dio rilevata da Ioannis Karmiris e altri è idonea solo in maniera molto limitata a descrivere in modo congruo la vivida comprensione ortodossa della Chiesa. Non esprime a sufficienza il fatto che l'articolazione gerarchica del popolo di Dio secondo la concezione ortodossa non solo è funzionale all'ordinamento ecclesiale, ma – in ogni caso secondo il suo ideale – è un elemento della sua bellezza escatologica. La Chiesa è splendidamente ordinata. Un motivo, questo, che sta sullo sfondo dell'invito del diacono precedente il dialogo del prefazio: «Stiamo composti, stiamo con timore! Stiamo attenti ad offrire nella pace la santa oblazione!»²⁴⁹, sebbene dalla disposizione nella casa del Signore si sia pensato alla tutela di una celebrazione liturgica indisturbata²⁵⁰.

²⁴⁹ *Die Göttliche Liturgie*, 62; cfr. sopra, p. 175.

²⁵⁰ Cfr., ad esempio, le *Costituzioni Apostoliche* VIII, XI,7-12, XIII,1-2 (F.X. FUNK I, 495).

Nella Chiesa ortodossa vige una relazione del tutto speciale fra istituzione e carisma. Essa ignora per il ministero presbiterale una grazia sacramentale disgiunta dalla 'istituzione'. Per questo – come già accennato – non si conferisce la consacrazione episcopale in modo assoluto, ma *concreto*, ossia per una precisa sede episcopale²⁵¹. La consacrazione episcopale – nonostante questo vincolo con una sede precisa – è tuttavia assoluta in un senso ben preciso, in quanto la consacrazione conferita per una diocesi o eparchia vale anche in un'altra. Nel caso di un cambio di eparchia un vescovo non è, infatti, riconsacrato. Lo stesso va detto del sacerdote e del diacono. Sono collegati a un vescovo preciso e ad una determinata diocesi e, per il trasferimento ad altra eparchia, necessitano di una lettera dimissoria. Un vescovo con la sua consacrazione è tenuto ad osservare questa norma²⁵² – e tutte le ordinazioni sono validamente conferite, secondo la concezione ortodossa, solamente *nella* Chiesa (per la maggior parte dei teologi questo significa: soltanto nella Chiesa *ortodossa*). Un'ordinazione «valida, ma non permessa», come vengono designate secondo la dottrina della Chiesa cattolico-romana le ordinazioni compiute contestualmente a uno scisma, non esiste nella Chiesa ortodossa. Le conseguenze di questa prospettiva per la valutazione dell'ordinazione nelle altre Chiese sono certo diverse, in parte anche a motivo della differente applicazione del principio della οἰκονομία.

Il dialogo fra Protestantesimo e Ortodossia sulla questione del ministero è reso difficile soprattutto per il fatto che la Chiesa ortodossa ha sempre definito il ministero presbiterale

²⁵¹ N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 273; cfr. spec. I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 213.

²⁵² Cfr. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 406.

a partire dal vescovo, non dal *presbýteros*. Il ministero episcopale già nella Chiesa antica era il ministero della guida di una comunità o chiesa e della presidenza dell'assemblea eucaristica. Pure nell'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa si riflette un'immutata dipendenza del sacerdote dal vescovo. Un presbitero 'validamente' ordinato nella Chiesa ortodossa può celebrare, ad esempio, l'eucaristia soltanto su un *antimins*²⁵³ (in paleoslavo o *antiménsion* in greco) consacrato da un vescovo. La denominazione stessa di ἱερεὺς (sacerdote) rimase per lungo tempo in primo luogo o esclusivamente una designazione del vescovo. Nel Medioevo la teologia occidentale, nei suoi esponenti di maggior rilievo, aveva invece interpretato il ministero solo a partire dal ministero del presbitero. La consecrazione episcopale non fu più percepita da molti teologi come un atto propriamente sacramentale. Giovanni Duns Scoto nelle sue *Quaestiones* insegna così: *Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum, vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officij nomen est Episcopus*²⁵⁴. Duns Scoto può far leva su questo punto in Tommaso e Bonaventura²⁵⁵. Corrispondentemente, la storia della Chiesa occidentale conosce già ben prima della Riforma casi di presbiteri ordinati da presbiteri. Ci sono al riguardo notizie relative ai santi missionari Willehad († 789) e Ludgerus († 785)²⁵⁶. Negli anni 1400, 1427

²⁵³ Un piccolo telo di seta contenente frammenti di reliquie che di solito viene dispiegato sull'altare ma può servire «al posto di una mensa». Su di esso è riportato anche l'autografo del vescovo.

²⁵⁴ «Ci sono anche altre denominazioni non di ordini ma di dignità o di ministeri. Quella del vescovo è una designazione sia della dignità sia del ministero» (J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*, T. 9, *Distinctio* 24, p. 513).

²⁵⁵ *Ivi*, 514; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* III, suppl., q. 38, a. 1.

²⁵⁶ P. FRANZEN, *Ordo*, 1216.

e 1489 alcune bolle papali permisero ad abati, quindi a sacerdoti non vescovi, di conferire le ordinazioni²⁵⁷. Nella Chiesa ortodossa, al contrario, si era così persuasi dell'esclusiva possibilità di ordinazioni da parte di *vescovi*, che i Vecchi Credenti²⁵⁸ o preferirono avvalersi del ministero di presbiteri usciti dalla Chiesa di Stato, a loro giudizio profondamente corrotta, oppure – nella loro ala radicale – rinunciarono preferibilmente del tutto al sacerdozio non appena sopravvenne la morte del loro vescovo che, solo, avrebbe potuto conferire le ordinazioni.

Soltanto la Scuola storica contribuì a modificare la concezione. A partire dalla metà del secolo XIX i teologi russi – senza con questo porre sostanzialmente in dubbio la struttura ministeriale – incominciarono a deplorare nella liturgia la divisione fra preti e laici²⁵⁹. L'indagine critica di Aleksej Petrovič Lebedev, *La questione dell'origine della gerarchia protocristiana*²⁶⁰, pone tuttavia in dubbio, con un'analisi approfondita, la concezione tradizionale, storicamente semplificata, dell'origine del ministero episcopale. Suggestionato dalle ricerche di Adolf von Harnack, Lebedev ritenne che l'ordinamento ministeriale originario all'interno della Chiesa primitiva fosse di natura carismatica. La *Didachè* segnalerebbe il passaggio al ministero gerarchico, sviluppatosi non direttamente da un'istituzione apostolica, bensì da funzioni in origine subordinate. Certo egli riconobbe nel passaggio delle funzioni

²⁵⁷ *Ivi*, 1216; DS 1145.1290.1435. Non manca, in ogni caso, una certa corrispondenza in Oriente, giacché agli abati con la benedizione del vescovo competente è consentito ordinare lettori e suddiaconi. Cfr. N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 279.

²⁵⁸ Cfr. sopra, p. 100.

²⁵⁹ K.CH. FELMY, *Die Deutung*, 327-330.

²⁶⁰ A. LEBEDEV, *Po voprosu*.

dei carismatici originari al ministero episcopale un processo legittimo. Giacché erano venuti meno i 'congiunti' prossimi di tali carismatici, «l'eredità passò legittimamente ad una linea laterale. I vescovi risultarono così questa linea laterale e ricevettero l'eredità»²⁶¹.

Pure altri teologi ortodossi rimasero impressionati dagli studi di Rudolph Sohm e Adolf von Harnack nella loro retro-proiezione, a dir poco semplicistica, dell'ordinamento ministeriale ortodosso tradizionale all'epoca apostolica. L'arciprete Sergij Bulgakov nell'ultimo periodo della sua attività scientifica non ha più connotato *iure divino* l'ordinamento ecclesiale e ministeriale tradizionale nel periodo protoecclesiale; ha invece ritenuto che la successione episcopale del ministero fosse di diritto non divino ma divino-umano, in altri termini che si fosse sviluppata dalla Chiesa ispirata dallo Spirito a partire dalla sua natura e dalla pienezza in essa riversatasi a Pentecoste²⁶². L'ordinamento gerarchico è sì voluto da Dio, quindi *iure divino*, scrive Bulgakov alcuni anni dopo, ma la Chiesa va descritta «come sinergismo, che riunisce cielo e terra». L'ordinamento gerarchico sorto nella sua storia è per questo anche *iure humano* e *iure storico*²⁶³.

Nella Chiesa Ortodossa Russa mancò dapprima chiaramente la disponibilità a dirigere tali acquisizioni storiche contro l'ordinamento episcopale dominante, tanto più che una simile svolta non consegue affatto in modo lineare da tali acquisizioni. L'esatto contrario avviene anzi in Aleksej Lebedev. Non casualmente egli parla pure di un processo *legittimo*. I nazionalisti ucraini si riservarono di sfruttare strumentalmente

²⁶¹ *Ivi*, 463.

²⁶² S. BULGAKOV, *Ierarchija*, 23.26.29.

²⁶³ *Ivi*, 29.

te nel 1921 le acquisizioni storiche loro accessibili. Ritennero di poter risalire all'esempio di Alessandria, in cui, stando ad una notizia di Gerolamo, i vescovi nel I e II secolo furono consacrati dai preti del luogo²⁶⁴. Nel corso di un sinodo presbiterale nazionalista ucraino alcuni presbiteri nell'ottobre del 1921 a Kiev consacrarono vescovi due sacerdoti. Per ottenere il riconoscimento delle altre Chiese ortodosse, la Chiesa Ortodossa Ucraina Autocefala, allora fondata, ripristinò in seguito nelle sue file la successione apostolica, senza però mai prendere le distanze dal principio che in casi di necessità anche ai preti è consentito conferire ordinazioni episcopali. Le concezioni tradizionali antitetiche a questa sono state assai irrobustite nella Chiesa ortodossa, soprattutto in Russia, in occasione del dibattito con questi nazionalisti.

Tutte le ordinazioni – anche ai ministeri di grado inferiore – sono riservate, secondo la dottrina ortodossa dominante, al vescovo. I preti, con la benedizione del vescovo competente, possono invece compiere la Piccola consacrazione di una chiesa, quando per l'eucaristia si utilizza un *antimins* consacrato dal vescovo.

Anche per questi aspetti concernenti l'ordinamento dei sacramentali risulta evidente il ruolo particolare del vescovo. Egli è l'autentico portatore della successione apostolica e nella liturgia sta al posto di Cristo e come sua immagine²⁶⁵. Non è per questo *vicarius Christi* (il *vicarius* rappresenta una persona assente), ma è immagine di Colui che è presente, è unito a Lui come riproducendolo, così che egli (o il prete, grazie al suo

²⁶⁴ Su questo e quanto segue: F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine*, 83-84; GEROLAMO, *Lettera 146 ad Evangelo*: PL 22, 1193-1194; cfr. N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 275.

²⁶⁵ Cfr. I. ZIZIULAS, *Apostolic Continuity*, 80.

mandato) certamente celebra la liturgia, ma come immagine del vero Liturgo, Cristo²⁶⁶. È quanto mostra in modo assai suggestivo l'icona di Sol'vyčegodsk per il Grande ingresso, che d'altro canto esprime in maniera particolarmente pertinente il carattere teofanico della Divina Liturgia²⁶⁷. Cristo è qui presentato all'altare in abiti episcopali e riceve davanti alle porte regali in paramenti episcopali, proprio come il vescovo durante la liturgia pontificale, stando sul 'tappeto con l'aquila'²⁶⁸ la processione di angeli con i doni eucaristici che egli accoglie. L'icona è correlata all'inno cherubico cantato al momento del Grande ingresso²⁶⁹. Durante questo canto il celebrante recita una preghiera il cui motivo principale è stato egualmente recepito nell'icona di Sol'vyčegodsk. Tale preghiera, eccezionalmente rivolta a Cristo e non alla Prima ipostasi, si conclude con queste parole: «Sei tu, infatti, colui che offre e colui che è offerto, colui che riceve e colui che è distribuito in dono, Cristo, Dio nostro»²⁷⁰. Il ministero episcopale quindi – stando alle preghiere liturgiche – funge da rappresentanza di Cristo. Ciò non modifica per nulla il fatto che il vescovo sia nel contempo 'bocca della Chiesa'²⁷¹ e, pertanto, neppure ce-

²⁶⁶ ID., *Being as Communion*, 230.

²⁶⁷ Figura 8; cfr. anche sopra, pp. 295-296.

²⁶⁸ Il tappeto con 'l'aquila' è un piccolo tappeto rotondo collocato ogni volta dove il vescovo ha la propria sede nel corso della liturgia. In origine era più un segno politico di onore, ora richiama lo 'sguardo spirituale' sulla sua diocesi.

²⁶⁹ *Die Göttliche Liturgie*, 50-54.

²⁷⁰ *Ivi*, 51. Questa preghiera in cui Cristo è detto anche «colui che riceve» venne contestata a Bisanzio nel secolo XII. La legittimazione della preghiera rimanda all'indivisibilità della Trinità in ogni suo agire *ad extra*. Vi si potrebbe riferire anche l'immagine della Trinità nella parte superiore dell'icona (cfr. H.-G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche*, D 167).

²⁷¹ Cfr. più sotto, p. 353.

lebbri rivolto verso il popolo, ma preghi nel nome del popolo, come guidandolo.

Non tutti i teologi scolastici ortodossi che hanno definito accuratamente l'eucaristia presentandone *materia* e *forma*, riproducono questo procedimento anche a proposito dell'ordinazione sacerdotale. Una definizione corrispondente non si rinviene nella *Confessio orthodoxa* e neppure nei catechismi russi. Il metropolita Makarij (Bulgakov), invece, ha inequivocabilmente esplicitato: «L'imposizione delle mani unita alla preghiera costituisce il versante visibile del mistero dell'ordine»²⁷².

Pure dove si evitano definizioni scolastiche, il gesto dell'imposizione delle mani è ritenuto elemento costitutivo delle ordinazioni. Nel caso della preghiera, tuttavia, le cose stanno diversamente.

Quasi tutti i teologi ortodossi consentirebbero nel riconoscere che le ordinazioni vengono compiute con la preghiera e l'imposizione delle mani, ma quando si passa alla definizione il dato è meno chiaro. Lo si evince limpidamente già nella *Dogmatica* del metropolita Makarij, allorché si afferma: «La preghiera al momento dell'imposizione delle mani, con la quale s'invoca la discesa dello Spirito Santo sugli ordinandi, viene menzionata da antichi dottori della Chiesa [in nota si segnalano passi di Teodoro e Celestino]. Tale preghiera è in uso sino ad oggi nella Chiesa ortodossa e recita: "La grazia divina, che sempre risana la fragilità e completa ciò che manca, dichiara diacono il tale piússimo suddiacono (oppure: sacerdote il tale diacono). Preghiamo per lui, affinché vi discenda la grazia dello Spirito Santissimo"»²⁷³.

²⁷² MAKARIJ II, 494; cfr. anche CH. ANDROUTSOS, 389.

²⁷³ MAKARIJ II, 494-495; cfr. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, 323.336.

Il metropolita Makarij non cita qui una delle tante preghiere, bensì una formula che precede la preghiera di ordinazione. Non è un dato fortuito e neppure l'esito di una formulazione superficiale. Proprio la spiegazione dei riti *Novaja Skrižal'* dell'arcivescovo Veniamin (Rumovskij-Krasnopevkov) si attiene per l'ordinazione presbiterale e diaconale alla formula: «La grazia di Dio, che sempre risana la fragilità [...]» come *formula di consacrazione*²⁷⁴. Sintomaticamente l'arcivescovo Veniamin non la ripropone quando considera la consacrazione episcopale. La sua prospettiva risulta particolarmente esplicita nella spiegazione dell'ordinazione diaconale. Interpretando la preghiera successiva alla 'formula', egli scrive con chiarezza: «Terminata l'ultima espressione della consacrazione [la quale è dunque conclusa con la 'formula'!], il vescovo esorta alla preghiera anche la Chiesa, non perché s'imprima in lui il sigillo del grado diaconale, già prima realizzato, ma affinché ottenga la potenza del mistero, cioè, affinché, dotato della grazia divina, acquisisca il dono della Maestà divina e offra ad altri un esempio della sua buona condotta di vita»²⁷⁵. Qui, come per l'epiclesi, si rivela la curiosa tendenza a trasformare preghiere ed inviti alla preghiera – i quali secondo il loro proprio contenuto depongono tutto nelle mani di Dio ed esprimono la solida fiducia nella certezza dell'esaudimento – in 'formule'²⁷⁶ che, appunto perché tali, smarriscono il loro carattere di preghiere²⁷⁷.

²⁷⁴ *Novaja Skrižal'* III, 3 §§ 9-14; 4 § 5.

²⁷⁵ *Ivi* III, 3 § 15.

²⁷⁶ Del resto qui la preghiera è reinterpretata in modo dubbio. L'episodio relativo all'arciv. Veniamin ricorda la reinterpretazione dell'epiclesi da parte degli Uniati.

²⁷⁷ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 218 sottolinea l'indole epicletica delle preghiere di ordinazione.

La teologia ortodossa accentua l'imposizione delle mani e il rapporto di quest'ultima con la preghiera di ordinazione con un'evidenza che non ha l'esatto corrispettivo nella teologia occidentale. Se prescindiamo dalle perplessità critiche riscontrabili nel Protestantesimo, per cui si reputa intercambiabile l'imposizione con una stretta di mano²⁷⁸, la teologia luterana ha sempre riconosciuto nell'imposizione delle mani un imprescindibile elemento costitutivo del rito di ordinazione²⁷⁹. Oggi ancora, però, l'imposizione delle mani nel rito di ordinazione della Chiesa luterana non è strettamente connesso alla preghiera, come ci si attenderebbe dalla diffusa formula di conferimento dell'ordinazione tramite «la preghiera e l'imposizione delle mani». Nel rito luterano di ordinazione l'imposizione delle mani è intimamente correlata alla formula di invio successiva alla preghiera di ordinazione ed è facoltativa al momento stesso della preghiera di ordinazione²⁸⁰.

Nella Chiesa cattolico-romana questa fattispecie è ancora più complessa. Per secoli la teologia cattolica ha colto nella consegna del calice con il vino e della patena con l'ostia la *materia* dell'ordinazione sacerdotale e nelle parole concomitanti alla consegna (*Accipe potestatem offerendi sacrificium*) la *forma*. Nel *Decreto per gli Armeni* simile concezione è stata solennemente proclamata anche da un 'concilio ecumenico', almeno secondo la prospettiva cattolico-romana²⁸¹.

²⁷⁸ Per alcune indicazioni bibliografiche in proposito si veda F. SCHULZ, *Die Ordination*, 1. – Talvolta questa prospettiva è stata accolta persino in alcuni rituali (documentazione: *Ivi*, 22.26-27).

²⁷⁹ Cfr., ad esempio, B.G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, 224.

²⁸⁰ *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen IV*, 23-25.

²⁸¹ DS 1326 [si veda anche E.V. OTTOLINI, *I sacramenti*, in G. CANOBBIO (ed.), *I documenti*, pp. 764-765, § 955].

La teologia ortodossa in alcuni suoi esponenti ha messo in difficoltà questo dato relativamente alla valutazione delle ordinazioni cattolico-romane. Ancora nel 1909 Nikolaj Malinovskij nella sua *Teologia dogmatica* accertava che la *porrectio instrumentorum* ha a tal punto sovrapposto preghiera e imposizione delle mani nella comprensione della teologia cattolico-romana, che quest'ultima «sino ad oggi non dispone di un concetto di quanto costituisce il rito visibile dell'ordinazione sacerdotale o, come essa si esprime, della *materia* del sacramento. Fra i teologi cattolici alcuni individuano la *materia* nell'imposizione delle mani, altri nella 'consegna degli strumenti', altri ancora in entrambe, riconoscendo importanza pure all'unzione crismale»²⁸². Egualmente discordanti sarebbero nella definizione della *forma*. Gli uni rimanderebbero alla formula *Accipe potestatem* ribadita nel concilio di Firenze; gli altri, che individuerrebbero nella preghiera e nell'imposizione delle mani gli elementi più decisivi del sacramento dell'ordine, designerebbero, quale *forma*, la preghiera di ordinazione *Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor*, in cui certo si costituirebbe come problematica la separazione tra preghiera e imposizione delle mani. «In una concezione del genere la *forma* del sacramento è disgiunta dalla sua *materia* (l'imposizione delle mani). E non è già più possibile affermare che l'imposizione delle mani, unita ad una preghiera, rappresenta il versante visibile del sacramento»²⁸³.

In una luce diversa, invece, Nikolaj Malinovskij coglie l'or-

²⁸² N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* IV, 321.

²⁸³ *Ivi* IV, 323. Pio XII nella Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* (30 novembre 1947) definisce quali *materia* e *forma* delle ordinazioni rispettivamente l'imposizione delle mani e la preghiera del prefazio; in tal modo però *forma* e *materia* vengono distanziate l'una dall'altra [E.V. OTTOLINI, *I sacramenti*, pp. 866-867, §§ 1105-1107].

dinazione protestante. Diversamente dalle ordinazioni cattolico-romane essa verrebbe conferita «con l'imposizione delle mani congiunta ad una preghiera, nella quale s'invoca sull'eletto al ministero della parola la discesa abbondante dei doni dello Spirito Santo. In altre parole, si impiega il medesimo segno esteriore utilizzato dagli apostoli e in ogni tempo dalla Chiesa Cattolica»²⁸⁴. Solo che Nikolaj Malinovskij percepisce la comprensione protestante di questo rito, di per sé più affine alle ordinazioni ortodosse che non l'ordinazione sacerdotale cattolico-romana, così insufficiente, che alla prossimità e sintonia esteriori non vi corrisponde, nella comprensione, il contenuto²⁸⁵.

Pure secondo l'intendimento ortodosso l'ordinazione non è ripetibile. Solamente nel caso in cui l'ordinazione conferita in un'altra Chiesa non si possa ritenere valida, essa viene riconferita, ovvero amministrata per la prima volta secondo la comprensione ortodossa. La teologia cattolico-romana medievale ha fondato tale irripetibilità sul *character indelebilis*, che pure le ordinazioni, oltre al battesimo e alla confermazione, comunicano. Il canone IX del concilio tridentino si è appropriato di questa dottrina medievale e l'ha dichiarata dogmaticamente vincolante²⁸⁶.

Il metropolita di Filadelfia e capo della Chiesa greca di Venezia, Gavriil Seviros (Γαβριήλ Σεβήρος) ha recepito tale idea del *character indelebilis* nella sua opera sui misteri. Si tratta del medesimo Seviros che, per primo, ha accolto anche la dottrina della transustanziazione²⁸⁷: in entrambi i casi ovviamente molto influenzato dalla teologia cattolico-romana. La

²⁸⁴ N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* IV, 339.

²⁸⁵ *Ivi* IV, 339-340.

²⁸⁶ E.V. OTTOLINI, *I sacramenti*, p. 787, § 970.

²⁸⁷ R. HOTZ, *Sakramente*, 125; cfr. 132.

Confessio Dosithei ha riprodotto questo punto: «Il battesimo, come pure il sacerdozio, conferisce un carattere indelebile»²⁸⁸. In grado minore che per altri aspetti dottrinali la tradizione ortodossa, persino nella sua linea più connotata dalla teologia scolastica, ha seguito in questo l'insegnamento di Dositeo. Il metropolita Filaret (Drozdov) ha addirittura fatto espungere il passo corrispondente nella sua edizione della *Confessio Dosithei*²⁸⁹. Christos Androutsos, nonostante l'elevata stima nutrita per le cosiddette 'confessioni' ortodosse, ha considerato tale dottrina un *theologúmenon*²⁹⁰. E la Chiesa russa, come pure le altre Chiese ortodosse, conosce non solo la riduzione allo stato laicale quale pena, ma altresì la dimissione dallo stato ecclesiastico a quello laicale accordata su richiesta²⁹¹.

8.4.3 *L'influsso dell'ecclesiologia eucaristica sulla dottrina dell'ordinazione e del ministero*

Non pochi aspetti della dottrina sul ministero si collocano in una luce diversa grazie all'ecclesiologia eucaristica e ne vengono modificati. Solo in relazione all'ecclesiologia eucaristica risulta chiaro, ad esempio, che il ministero presbiterale è servizio all'unità della chiesa locale e, quindi, alla Chiesa 'cattolica' e il vescovo consacrato e il sacerdote ordinato rappresentano e attualizzano il sacerdozio del popolo sacerdotale di Dio. Quest'ultimo non può esistere senza capo, almeno se-

²⁸⁸ I. KARMIRIS, *Tà dogmatikà* II, 840.

²⁸⁹ R. HOTZ, *Sakramente*, 167.

²⁹⁰ CH. ANDROUTSOS, 314 nota 1.

²⁹¹ N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, 283 nota 11.

condo la prospettiva di Nikolaj Afanas'ev che va nella direzione di Ignazio di Antiochia. Ma pure il presidente dell'assemblea eucaristica non può agire sacerdotamente senza il popolo di Dio²⁹².

Con questo vengono recepiti nel contesto dell'ecclesiologia eucaristica elementi dell'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa normalmente trascurati nei manuali di dogmatica. La consacrazione del portatore dell'ufficio sacerdotale viene cioè accolta dal popolo presente con l'acclamazione 'Αξιός! ('Degno!'). Tale riconoscimento è parte integrante del rito di ordinazione ed elemento costitutivo della sua validità. Poiché questa acclamazione in Russia viene espressa in lingua greca, la possibilità di ricusare il consenso si fa qui esigua. In Grecia, invece, sono noti dei casi in cui in luogo dell'atteso 'Αξιός! si gridò 'Αναξιός! ('Indegno!')²⁹³. In tal caso l'ordinazione non è accolta e, pertanto, è invalida. Anche nel corso della celebrazione stessa dell'ordinazione il popolo è partecipe attraverso il coro, in quanto esso accompagna la preghiera consacratrice recitata sottovoce con un «Signore, pietà!», ripetuto incessantemente²⁹⁴.

L'ecclesiologia eucaristica con il discernimento delle alterazioni avvenute quando i presbiteri non più eccezionalmente, com'è previsto in Ignazio, ma 'normalmente' divennero guide delle assemblee eucaristiche, è a mio giudizio più idonea a suscitare comprensione nei teologi ortodossi per la perdita dell'ufficio episcopale storico nelle Chiese della Riforma che il ri-

²⁹² Cfr. sopra, cap. 7.

²⁹³ Così è avvenuto, ad esempio, al momento dell'intronizzazione a vescovo di Atene del metrop. Jakovos nel 1962. Cfr. KO 7 (1964) 175; IKZ 1962, 184.

²⁹⁴ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 218 sottolinea particolarmente questo dettaglio.

mando all'uguaglianza delle funzioni. Nell'ecclesiologia eucaristica la chiesa locale concreta è a tal punto rivalutata che il rifiuto di un ufficio sacramentale di guida sovraregionale risulta quanto meno *comprendibile*. Alla luce dell'ecclesiologia eucaristica non è più del tutto evidente che il ministero episcopale sovraregionale (e non il concreto ministero eucaristico di guida del presbitero) sia divenuto il paradigma del ministero sacerdotale. Certo anche un'ecclesiologia eucaristica comunemente recepita non influirebbe in modo diretto su una valutazione più positiva del ministero protestante. Che significa, infatti, un'ecclesiologia eucaristica senza un centro eucaristico!? Che significa l'affinità della struttura, se il ministero non viene appunto considerato, come dai sostenitori dell'ecclesiologia eucaristica, «una istituzione soprattutto eucaristica»²⁹⁵ e, per così dire, «nata dall'eucaristia»²⁹⁶? Non si potrà, inoltre, discutere così a fondo la possibilità in ogni caso difficilmente concepibile per l'ortodosso di una successione presbiterale finché la stessa ordinazione del presbitero non venga intesa sacramentalmente entro un contesto più ampio.

Con queste delimitazioni ci sia consentito, a conclusione, di rimandare nuovamente all'ecclesiologia eucaristica secondo la concezione del vescovo Ioannis Zizioulas e alla sua accentuazione della relazionalità del ministero sacerdotale²⁹⁷. La sua proposta ecumenica di dialogo e la sottolineatura della questione del *rapporto* fra l'ordinazione e la Chiesa o la comunità, sono state finora altrettanto insufficientemente ripensate dalla teologia ortodossa e da quella delle Chiese occidentali quanto il suo richiamo della prospettiva escatologica del sa-

²⁹⁵ S. BULGAKOV, *Ierarchija*, 33.

²⁹⁶ *Ivi*, 35; cfr. N. AFANAS'EV, *Cerkov' Duchja Svyjatogo*, 43.

²⁹⁷ Cfr. sopra, par. 7.4.

cerdozio, che non trae mai origine da una continuità nella successione bensì sempre da Dio. Perciò anche al centro dei formulari di ordinazione sta ogni volta non una formula di ordinazione, ma come nel caso dell'eucaristia l'invocazione di Dio, secondo cui tutto si attende da lui, pure – e qui alla fine è appunto istruttiva la 'formula' – la «guarigione della fragilità e il compimento di ciò che manca».

BIBLIOGRAFIA

- AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Duchja Svjatogo* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- ALLEN, JOSEPH J., *The Orthodox Priestly Consciousness in the 70's and 80's*, in *GOTR* 22 (1977) 285-298.
- BECK, HANS-GEORG, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980 = KIG 1D.
- BULGAKOV, SERGIJ, *Ierarchija i Tainstva* [*Gerarchia e misteri*], in *Put'* 49 (1935) 23-47.
- BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).
- CHRYSSAVGIS, JOHN, *The Royal Priesthood*, in *GOTR* 32 (1987) 373-377.
- CLAPSIS, EMMANUEL, *The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession. An Orthodox Ecumenical View*, in *GOTR* 30 (1985) 421-432.
- DIMITRIJEVIČ, D., *Priesteramt und Amtsstrukturen*, in *IKZ* 63 (1973) 62-93.
- DUNS SCOTUS, J., *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*, Lyon 1639.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
– *Die Vollmacht zum Vollzug der Mysterien nach der "Geistlichen Wiese" des Ioannis Moschos*, in *Um die eine Kirche. Evangelische Katholizität*, hrsg. von der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburger Bekenntnisses, München 1984, 51-57.
- FITZGERALD, THOMAS, *The Eastern Orthodox – Roman Catholic Statements on Apostolicity*, in *GOTR* 32 (1987) 191-199.

- FLOROVSKY, GEORGES, *The Problem of Diaconate in the Orthodox Church*, in R.T. NOLAN (ed.), *The Diaconate Now*, Washington 1968, 81-98.
- FRANZEN P., *Ordo, Ordination. I: Dogmatisch*, in *LThK*² 7, 1212-1220.
- HARAKAS, STANLEY S., *The Orthodox Priest as Leader in the Divine Liturgy*, in *GOTR* 21 (1976) 163-176.
- HEYER, FRIEDRICH, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945 (Osteuropa und der Deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen III. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster)*, Köln - Braunsfeld 1953.
- HOTZ, ROBERT, *Sacramente* (cfr. *Bibliografia* del cap. 8).
- KARMIRIS, I., *Tà dogmatikà I, II* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- LEBEDEV, ALEKSANDR PETROVIČ, *Po voprosu o proischoždeni pervo-christianskoj ierarchii [Sul problema dell'origine della gerarchia protocristiana]*, in *BV* 3 (1907) 460-474.
- MILASCH, NIKODEMUS, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Special-Gesetzen. Verfaßt von Dr. Nikodemus Milasch, orth. orient. Bischof in Zara. Übers. von A.R. Pessič, Mostar 1905².*
- Novaja Skrižal' ili dopolnenie k preždeizdannoj skrižali s tainstvenny-mi ob-jasnenijami o Cerkvi, o razdelenii eja, o utvarjach i o vsech službach v nej soveršaemych, na četyre časti razdelennoe [Nuova Skrižal' (Simbolica) o integrazione della Skrižal' precedentemente edita con spiegazioni mistiche sulla Chiesa, il suo ordinamento, sulla suppellettile e tutti i culti che in essa si celebrano, divisa in quattro parti]*, San Pietroburgo 1899¹⁶.
- OTTOLINI, E.V., *I sacramenti*, in GIACOMO CANOBBIO (ed.), *I documenti dottrinali del magistero*, Queriniana, Brescia 1996, 737-896.
- SCHULZ, FRIEDER, *Die Ordination als Gemeindegottesdienst. Neue Untersuchungen zur evangelischen Ordination*, in *JLH* 23 (1979) 1-31.
- The Teaching of the Sacrament of the Holy Orders by St. Gregory of Nazianzus*, in *JMP* 3 (1981) 76 (cfr. pure: *ZMP* 2/1981).

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* (cfr. *Bibliografia* del par. 8.1).

WENZ, GUNTHER, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988.

ZIZIOULAS, JOHN, *Apostolic Continuity* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

– *Being as Communion* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).

– *Priesteramt und Priesterweihe* (cfr. *Bibliografia* del cap. 7).

Ulteriore bibliografia sempre al cap. 7.

9.

La peculiarità escatologica della teologia ortodossa «...e la vita del mondo che verrà»*

In corrispondenza all'articolazione tradizionale della dogmatica, che impronta i manuali occidentali della stessa disciplina, pure la maggior parte di quelli ortodossi termina con un capitolo nel quale vengono trattate 'le realtà ultime'. Nella *Dogmatica* del metropolita Makarij, pertanto, alla dottrina sacramentaria succede il capitolo conclusivo *Su Dio, giudice e ricompensatore*, che finisce con la trattazione del giudizio universale¹. La *Teologia dogmatica ortodossa* dell'arciprete Nikolaj Malinovskij segue il modello della *Dogmatica* del metropolita Makarij, chiudendosi, dopo la sezione dedicata ai sacramenti, con la Parte IV: *Dio attuatore delle sue decisioni sul mondo intero e il genere umano*². Nella *Dogmatica* di Christos Androutsos alla dottrina sacramentaria segue la Parte III: *Il compimento della redenzione (escatologia)*³. Nella *Teologia dogmatica ortodossa* di Dumitru Stăniloae – solo per menzio-

* Simbolo niceno-costantinopolitano.

¹ MAKARIJ II, 520-674.

² N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* IV, 420-704.

³ CH. ANDROUTSOS, 407-448.

nare in conclusione un significativo esempio ulteriore – dopo la dottrina sui sacramenti si trova la Parte VI: *L'escatologia o la vita futura*⁴, che conclude il libro.

I capitoli sull'escatologia delle summenzionate dogmatiche sono poi nel complesso assai estesi. Vi si affrontano le verità di fede trattate anche in Occidente nella dottrina riguardante 'le realtà ultime': il giudizio dei singoli; la dottrina del luogo di purificazione (in questo punto si critica per lo più l'insegnamento cattolico-romano sul purgatorio); la dottrina del giudizio universale, della risurrezione dei morti e della fine del mondo, dei livelli delle pene dell'inferno e dei gradi di beatitudine, del corpo di risurrezione, in parte anche la dottrina sull'Anticristo, una contestazione del chiliasmo ecc. Una peculiarità della *Dogmatica* del metropolita Makarij sta nel fatto che in tale sezione conclusiva – senza chiaramente motivare questa inusuale collocazione dell'esposizione – egli considera anche la venerazione dei santi, delle icone e delle reliquie⁵.

Hans-Georg Beck nel suo volume *Il millennio bizantino* ha scritto che il «Bizantino medio» con «regno dei cieli [...] si immagina appunto una vita nell'aldilà»; la mistica e il monachesimo bizantini, invece, hanno visto il regno dei cieli nella gnosi della Trinità e nelle esperienze spirituali già accessibili nella vita di questo mondo. «Ciò che rimane per l'aldilà viene di rado trattato in cenni poco più che esigui»⁶.

A tal riguardo l'escatologia futura riscontrabile nelle dogmatiche non corrisponde in gran parte all'esperienza ecclesiale ortodossa, più in sintonia soprattutto con un'escatologia

⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* III, 209-459.

⁵ MAKARIJ II, 546-584.

⁶ H.-G. BECK, *Il millennio bizantino*, 306.

'presentistica', certo nel modo che, come avviene per la conoscenza di Dio, il compimento assicurato in parte 'già ora' ravviva e tiene desta in maniera sempre nuova la nostalgia per un compimento sempre più profondo e pieno. È il punto che necessita un conciso approfondimento in quanto segue.

Prima, però, va stabilito che pure nella Chiesa ortodossa sono sempre esistite la consapevolezza di vivere in un'epoca apocalittica e una decisione fondamentale di natura apocalittica, cui si univa anche un'escatologia vistosamente futura. Debbo ad un colloquio con padre Ioann Miroljubov, capo della comunità (*nastavnik*) appartenente alla Comunità-Grebenščikov dei Vecchi Credenti asacerdotali di Riga, la convincente indicazione che l'origine del Grande scisma del secolo XVII⁷ nella Chiesa Ortodossa Russa non sarebbe stata pensabile solo sulla base di problemi di riforma ecclesiale e culturale, senza tenere in considerazione la temperatura apocalittica allora particolarmente elevata⁸. Molti colsero l'impero di Pietro il Grande in prospettiva apocalittica e, infine, gli accadimenti della Rivoluzione russa di ottobre e, soprattutto, gli episodi di terrore ad essa successivi furono considerati da molti Russi ortodossi come apocalittici.

L'accentuazione dell'escatologia 'presentistica', tuttavia, rimane prevalente. Ma in questo senso l'escatologia è meno una parte speciale della teologia dogmatica quanto piuttosto *una costante* che percorre, *come un filo rosso*, l'intera teologia ortodossa. Di questo – non del capitolo escatologico in larga parte corrispettivo alle dogmatiche occidentali, con l'eccezione della dottrina del purgatorio – parleremo, a modo di conclusione, in quel che segue.

⁷ Cfr. sopra, p. 100.

⁸ Cfr. P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube*, 73.

Il vescovo Ioannis Zizioulas nella sua già citata relazione del 1975 a Friedewald ha parlato della riscoperta della prospettiva escatologica grazie ai lavori di Johannes Weiß e Albert Schweitzer. Tale prospettiva, carente nei manuali di dogmatica, sarebbe invece dominante nella Divina Liturgia. «La liturgia ortodossa è tanto pervasa dall'escatologia da chiedersi come sia stato possibile che teologi, vissuti entro la Chiesa ortodossa, abbiano potuto redigere dei testi senza richiamare di continuo il valore dell'escatologia». Ioannis Zizioulas rimanda con giustezza al fatto che la Divina Liturgia inizia con la proclamazione del «regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» e, nella sua struttura complessiva, rappresenta una «immagine degli *éschata*»⁹.

Di questo già si è detto¹⁰ e, di fatto, l'obiettivo di questo capitolo non è riscrivere un nuovo capitolo escatologico, già disponibile nelle dogmatiche scolastiche, ancorché la recente teologia orientata all'esperienza della Chiesa lamenti l'assenza della prospettiva escatologica. Obiettivo del presente capitolo è soltanto di richiamare il fatto che la teologia ortodossa nel suo complesso, per tratti estesi, e non unicamente in una sezione conclusiva, in cui si considerano 'le realtà ultime', è caratterizzata in senso escatologico. L'escatologia, pertanto, non è un tema a sé stante nella teologia ortodossa contemporanea. Eppure la connotazione fondamentalmente escatologica della teologia ortodossa si palesa nella teologia ortodossa complessivamente intesa, ma in particolare in quella orientata all'esperienza ecclesiale.

Proprio nella trattazione della liturgia, della Divina Liturgia in modo speciale, si era fatta evidente la robusta accentua-

⁹ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 175; *Die Göttliche Liturgie*, 22.

¹⁰ Cfr. sopra, par. 8.2.2.

zione escatologica dell'eucaristia da parte della teologia più recente e orientata all'esperienza ecclesiale: come essa richiami nell'anamnesi il futuro e come ciò immerga in una luce speciale anche l'anamnesi del passato. La Chiesa ortodossa rammenta «tutto ciò che per noi è accaduto»¹¹ a partire dal futuro, immerso nella luce dell'*éschaton*.

La teologia ortodossa contemporanea sottolinea poi la dimensione cosmico-escatologica, la riadozione e restaurazione del cosmo, attuate proletticamente grazie alla santificazione e l'impiego dei frutti della creazione per i sacramenti. Il culto è escatologico anche per il fatto che in esso, secondo la prospettiva ortodossa, vengono rimossi i confini tra cielo e terra e noi: «Quando stiamo nel tempio della gloria», riteniamo di essere in cielo¹².

Pure la cristologia ortodossa che prende avvio dall'esperienza del Veniente è gravida di escatologia. Lo ha espresso in modo inequivoco l'icona cristica *Spas v silach*, in cui Cristo è presentato come il Veniente¹³.

La prospettiva escatologica, inoltre, si manifesta, per fare ancora un esempio, nelle asserzioni della recente teologia ortodossa relative all'azione dello Spirito Santo nei santi. Si ricordi che per l'arciprete Pavel Florenskij le reliquie dei santi sono un pegno del dono escatologico della perfezione o, sempre a giudizio del medesimo Florenskij, che in alcuni santi la Terza ipostasi diventa visibile «come attraverso un cannocchiale» in qualità di Colui che deve venire¹⁴. Il *bíos anghelikós* del monachesimo è parimenti centrato escatologicamente e

¹¹ *Die Göttliche Liturgie*, 65.

¹² Tropario della liturgia mattutina del Grande digiuno: *Triōdion*, 47; *Die Ostkirche betet* I, 108.

¹³ Cfr. figura 4 e più sopra, pp. 122ss.

¹⁴ P. FLORENSKIJ, *La colonna*, 173; cfr. V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 165.

sotto questo profilo del tutto giustamente ‘estraneo al mondo’. Quando il mistico, infine, è ritenuto degno di scorgere la luce taborica e, quindi, lo stesso Dio nelle sue energie, per lui di fatto il cielo già qui, nella sua esistenza terrena, è attualità. Un ‘di più’ non c’è secondo la concezione ortodossa. Nessuno, del resto, conosce l’essenza di Dio, neppure i Serafini i quali, pur trovandosi nell’immediata prossimità della stessa, si coprono il volto.

Anche l’agire sociale dei cristiani, finalizzato ‘a trasformare il mondo’ è escatologicamente determinato, secondo la concezione di Georgij Florovskij, il quale, inoltre, parla di una «escatologia del cambiamento», i cui effetti saranno sensibili pure nel giudizio universale. Anche su questo punto egli afferma: «Un’anticipazione vera di quanto sarà definitivo è già fruibile. Diversamente la vittoria di Cristo sarebbe superflua»¹⁵.

La ‘fruibilità della vera anticipazione di quanto sarà definitivo’ affiora altresì nell’ambito dei temi tradizionalmente escatologici. Non futura soltanto, ma anche presente è pure la speranza della risurrezione dei cristiani ortodossi. Nella discesa di Cristo all’Ade, vale a dire nella sua morte e nella sua risurrezione, sono già anticipati il risuscitamento di Adamo e, con esso, la risurrezione di tutta l’umanità¹⁶. Nel *Salterio di Chludov*, miniato nel periodo dell’iconoclasmo, l’icona della risurrezione divenuta tradizionale per la Chiesa ortodossa – la rappresentazione della discesa nell’Ade, in cui Cristo con gesto salvifico vi strappa Adamo – è denominata una volta addirittura «risurrezione di Adamo» e non, com’è consueto, «risurrezione di Cristo»¹⁷. Gli inni di risurrezione cantati ogni

¹⁵ G. FLOROVSKY, *Christianity*, 129.

¹⁶ Cfr. figura 2.

¹⁷ M.V. ŠČEPKINA, *Miniatjuri*, 63 v.

domenica esprimono la stessa realtà e rendono un'esperienza viva la speranza della risurrezione, il cui compimento è già anticipato nel risuscitamento di Adamo. Può fungere da esempio il *kondakion* della domenica del Quinto tono:

Sei disceso nell'Ade, mio Salvatore, e da Onnipotente hai distrutto le sue porte, da Creatore hai risuscitato i defunti; o Cristo, hai spezzato il pungiglione della morte; o Filantropo, hai liberato Adamo dalla maledizione. Per questo noi tutti ti invochiamo: Salvaci, Signore¹⁸!

Un'escatologia 'presentistica' si fa esperibile al credente ortodosso anche nella preghiera che implora la 'memoria eterna' di Dio per i defunti. L'intercessione per i defunti è cara al cristiano ortodosso ed è spesso un motivo decisivo per la partecipazione alla liturgia. Il culto per i defunti, per il quale dei credenti ortodossi possono invitare un sacerdote, la *Panichida* secondo la denominazione russa, termina con l'acclamazione cantata per tre volte: «Memoria eterna!»¹⁹. Certo nell'acclamazione traspare pure l'intenzione *di quanti sono nel lutto* di non voler scordare il defunto. Ma si tratta propriamente della memoria eterna *di Dio*, che significa la «definitività dell'esistenza, l'immortalità e la vita eterna»²⁰: in quest'acclamazione rientra così il motivo della risurrezione *futura*, la cui collocazione tuttavia è già nel presente, nella 'memoria eterna' di Dio, non futura soltanto, ma sempre attuale.

Nella 'memoria eterna' di Dio l'attesa salvezza futura è già presente. Ciò conferisce all'escatologia ortodossa – ancorché

¹⁸ *Paraklētikē*, 244; A. V. MALTZEW II, 56.

¹⁹ Su questo e quanto segue: *Trebnik* I, 223-224; cfr. K.CH. FELMY, *Die Verwandlung des Schmerzes*, 1107.

²⁰ I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, 176.

sempre collegata al tremore davanti alla santità di Dio – un tratto lieto. I manuali di dogmatica, e non essi solamente, insegnano il giudizio universale e le pene eterne dell'inferno. Ma tale giudizio non si disgiunge dalla letizia escatologica, che conduce piuttosto di tanto in tanto alla speranza nella salvezza di tutti, la cosiddetta ἀποκατάστασις πάντων (restaurazione di tutte le cose), dottrina talvolta enunciata nella teologia ortodossa, ma spesso anche rigettata. Il V concilio ecumenico aveva condannato la dottrina origeniana dell'*apokatastasis*. Essa, però, è stata sostenuta da più Padri e in particolare da Gregorio di Nissa²¹. Georgij Florovskij, che con la dottrina dell'apocatastasi ritenne compromessa la libertà umana, la quale a suo giudizio è anche libertà della decisione *contro* Dio, dovette opporsi all'ellenismo di Gregorio di Nissa, sebbene avesse di solito sollecitato il ritorno all'ellenismo dei Padri greci²².

Diversa e più flessibile su tale questione è la posizione di Vladimir Losskij, che pure non osa enunciare affermazioni positive nella linea della dottrina dell'apocatastasi. Il modo in cui lascia aperta questa possibilità, senza insegnarla, mostra come qui si tuteli il versante apofatico della teologia ortodossa, che nei suoi migliori esponenti mai ha dato ad intendere di conoscere 'tutto'.

Nella parusia e nel compimento escatologico della storia l'insieme dell'universo creato entrerà in unione perfetta con Dio. Questa unione si realizzerà, o piuttosto si manifesterà in modo diverso in ciascuna delle persone umane che hanno acquisito la grazia dello Spirito Santo nella Chiesa. Ma i confini della Chiesa al di là della morte e le possibilità di salvezza per quelli che non hanno

²¹ J. LOOSEN, *Apokatastasis*, 709-710.

²² CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, 381-382.

conosciuto la luce in questa vita permangono per noi come il mistero della misericordia divina, sulla quale non osiamo contare, ma che non possiamo neppure limitare secondo la nostra misura umana²³.

BIBLIOGRAFIA

- BECK, HANS-GEORG, *Il millennio bizantino*, Salerno Editore, Roma 1981.
- BIEDERMANN, HERMENEGILD M., *Der eschatologische Grundzug in der ostkirchlichen Frömmigkeit*, Würzburg 1949.
- EUGRAPH [KOVALEVSKY], arciv., *Auferstehung und verklärte Schöpfung in orthodoxer Sicht*, Marburg 1959.
- FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Verwandlung des Schmerzes* (cfr. *Bibliografia* del cap. 6).
- FLORENSKIJ, PAVEL, *La colonna* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- FLOROVSKY, GEORGES, *Christianity and Culture*, in ID., *Collected Works* II, 121-130 (cfr. *Studi introduttivi nella Bibliografia generale*).
- GIMENEZ, MAXIME, *La Liturgie et le temps*, in *Irén.* 53 (1980) 469-500.
- HAUPTMANN, PETER, *Altrussischer Glaube* (cfr. *Bibliografia* del cap. 3).
- KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.1).
- LOOSEN, J., *Apokatastasis*, in *LThK*² 1, 708-712.
- LOSSKY, VLADIMIR, *La teologia mistica* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
- ŠČEPKINA, M.V., *Miniatjuri* (cfr. *Bibliografia* del par. 4.2).
- STYLIANOPOULOS, THEODORE G., *Historical and Eschatological Aspects of the Life of the Church According to the New Testament*, in *GOTR* 22 (1977) 181-213.
- VASSILIADES, NICOLAOS P., *The Mystery of Death*, in *GOTR* 29 (1984) 269-282.

²³ V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 229.

ZIZIOULAS, IOANNIS, *Die Eucharistie* (cfr. *Bibliografia* del cap. 1).
ŽUŽEK, ROMAN, *La Transfiguración escatológica del mundo visible
en la Teología rusa*, Roma 1980.

Abbreviazioni

Non si segnalano qui le abbreviazioni bibliografiche desumibili dal catalogo delle abbreviazioni approntato da Siegfried Schwertner per la *Theologische Realenzyklopädie*.

- BV* *Bogoslovskij Vestnik izdavaemyj Imperatorskoju Moskovskoju Duchovnoju Akademieju* [Messaggero teologico, edito dall'Accademia Ecclesiastica Moscovita Imperiale], Sergiev Posad.
- ChČt* *Christianskoe Čtenie. Ežemesjačnyj žurnal izdavaemyj pri S.-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii* [Letture cristiane. Mensile, edito dall'Accademia Ecclesiastica di San Pietroburgo], San Pietroburgo.
- Contacts* *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie*, Paris.
- Messenger* *Le Messenger. Supplément de langue française au périodique de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes*, Paris.
- Messenger Orthodoxe* *Le Messenger Orthodoxe* – Continuazione di *Le Messenger*.
- Oikonomia* *Oikonomia. Quellen und Studien*, edito da

	Fairy von Lilienfeld (dal 1985 – coeditore; K.Ch. Felmy).
<i>PravSob</i>	<i>Pravoslavnyj Sobesednik. Izdanie Kazanskoj Duchovnoj Akademii</i> [Interlocutore Ortodosso, edito dall'Accademia Ecclesiastica di Kazan'], Kazan'.
<i>Put'</i>	<i>Put'. Organ Russkoj Religioznoj Mysli pod redakciej N.A. Berdjaeva, pri učastii V.P. Vyčeslavceva</i> [La Via. Organo del Pensiero Religioso Russo, redatto da N.A. Berdjaev, con la partecipazione di V.P. Vyčeslavcev], Paris.
<i>RBS</i>	<i>Russkij Biografičeskij Slovar'</i> [Lessico Biografico Russo]. Reprinted by SPE, Kraus Reprint Corporation, New York 1962.
<i>Sophia</i>	<i>Sophia. Quellen östlicher Theologie</i> , edito da J. Tyciak e W. Nyssen.
<i>VRCh[St]D</i>	<i>Vestnik Russkogo Christianskogo [Studentčeskogo] Dviženija</i> [Messaggero del Movimento (Studentesco) Russo], Paris.

Bibliografia generale

L'elenco bibliografico che segue ospita, oltre agli studi di valore generale che sono stati citati in forma abbreviata nelle note del testo, le fonti liturgiche e patristiche e altra letteratura introduttiva o di rilievo in lingua tedesca, inglese e francese; dei titoli in lingua greca, russa, rumena, serba e bulgara si dà anche la traduzione in italiano tra parentesi quadre.

Testi liturgici

Činovník Archierejskago Svjaščennosluzženija, kniga 2 [*Rituale dell'ufficiatura per i vescovi*, libro 2], Mosca 1983.

Es preise alle Schöpfung den Herrn. Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche (Oktoichos). Aus dem Nachlaß von P. Kilian Kirchhoff OFM, J. Madey (ed.), Münster 1979.

Eucologio. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα τῆς κατὰ ἀνατολᾶς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, περιέχον τὰς τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίας... σπουδῆ καὶ ἐπιστασία Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομονάχου [*Grande Eucologio della Chiesa Cattolica Ortodossa dell'Oriente, contenente i riti dei sette misteri, curato e diretto dal monaco sacerdote Spiridion Zerbos*], Atene 1980.

Die Göttliche Liturgie des Hl. Joannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, Heft A,B,C unter

Mitarbeit von R. Albrecht, K.Ch. Felmy und M. George, Fairy v. Lilienfeld (ed.), Erlangen 1986² = Oikonomia 2.

Hōrologhion. 'Ωρολόγιον τὸ Μέγα περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγῶν μοναστηρίων. Ἔκδοσις ἕκτη [*Grande Hōrologhion* (ufficiatura quotidiana), contenente l'intero ufficio delle ore ad esso appartenente secondo la disposizione della Chiesa Orientale e dei monasteri ad essa soggetti, sesta edizione], Atene 1977.

Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits-, Marien- und Toten hymnen, Münster 1960.

Kanonik [*Libro di preghiere della Chiesa*], Mosca 1986.

Liturgikon. "Meßbuch" der Byzantinischen Kirche von Neophytos Edelby, Recklinghausen 1967.

MALTZEW, ALEXIOS V., [A. MAL'CEV], *Liturgikon (Služebnik' – Službebnik)*. Die Liturgie der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus nebst einer historisch-vergleichenden Betrachtung der hauptsächlichen Liturgien des Orients und Occidents, Berlin 1902.

– *Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes – Oktoich ili Osmoglasnik Pravoslavnoj Katoličeskoj Vostočnoj, Cerkvi I-II*, Berlin 1903-1904 [nel corso delle note, cit.: A. V. MALTZEW I, II].

– *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes – Tainstva Pravoslavnoj Kafoličeskoj Vostočnoj Cerkvi. Nemeckij perevod s parallel'nym slavjanskim tekstom, provedennym po grečeskim originalam*, Berlin 1898.

Mēnaion tu Augustu. Μηναιὸν τοῦ Αὐγούστου, περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ τυπικοῦ [*Meneo di Agosto* (feste secondo il calendario fisso), contenente l'intera ufficiatura con annesso il Typikon], Atene 1970.

Mēnaion tu Martiu. Μηναιὸν τοῦ Μαρτίου, περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ τυπικοῦ [*Meneo di Marzo* (feste secondo il calendario fisso), contenente l'intera ufficiatura con annesso il Typikon], Atene 1982.

Mineja. Mart [Meneo. Marzo], T. 1, Mosca 1984.

Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz. Übers. und bearb. von Susanne Hausammann und Sergius Heitz, Köln 1986.

Der Orthodoxe Gottesdienst, I: Göttliche Liturgie und Sakramente, Erzpriester Sergius Heitz (ed.), Mainz [1965].

Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, Münster 1961.

Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche, I: Vorfastenzeit bis dritte Fastenwoche; II: Vierte bis sechste Fastenwoche. Die Heilige Woche, Münster 1962, 1963.

Paraklētikē. Παρακλητική περιέχουσα ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν μετὰ τῶν θεοτοκίων καὶ ἀπολυτικίων τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ, τῶν δύο παρακλητικῶν κανόνων τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τοῦ κανόνος τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου. Ἔκδοσις νέα ἐπιμεμηλημένη [Libro di preghiera contenente tutta l'ufficiatura con i Theotokia e gli Apolitichia dell'anno intero, i due canoni della santissima Genitrice di Dio e il canone dell'inno Akathistos. Nuova edizione rielaborata], Atene 1984.

Pentēkostarion. Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν ἁγίων πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν περιέχον ἐπὶ τέλους δὲ καὶ τὰ ἐωθινὰ εὐαγγέλια τὰ ἐν τῷ ὄρθρῳ ἐκάστης τῶν ἐν τῷ μεταξὺ τούτῳ ἑορτῶν ἀναγιγνωσκόμενα. Ἔκδοσις νέα καὶ ἐπιμεμηλημένη [Pentēkostarion del gaudio (libro con i testi per il periodo da Pasqua a Pentecoste), contenente l'ufficiatura da Pasqua fino alla domenica di Ognissanti, al termine anche i vangeli dell'aurora, da leggersi nell'orthros di ogni festa durante (questo) periodo. Nuova edizione rielaborata], Atene s.d.

Služebnik [Rituale delle ufficiature], Mosca 1977.

Trebnik v dvuch častjach, č. 1 [Rituale (per sacramenti e consacrazioni) in 2 parti, parte 1], Mosca 1979.

Triōdion. Τριώδιον καταδυκτικὸν περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακόστης ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελῶνου καὶ τοῦ φαρισαίου

μέχρι τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σαββάτου [*Triōdion della compunzione, contenente la liturgia dei santi e grandi quaranta giorni, dalla domenica del Pubblicano e del Fariseo fino al Santo e Grande Sabato. Nuova edizione rielaborata*], Atene 1983.

Padri della Chiesa antica e bizantini

- AGOSTINO, *De Trinitate*, in PL 42, 819-1098 [*La Trinità*, intr. di A. Trapè – M.F. Sciacca, trad. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973 = NBA 4].
- AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, in PL 14, 1607-1944 [*Esposizione del vangelo secondo Luca 1-2*, intr., trad., note e indici di G. Coppa, Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1978 = SAEMO 11-12].
- Apophtegmata Patrum*, in PG 65, 71-440; PL 73, 855-2022 [*Vita e Detti dei Padri del deserto*, I-II, a cura di L. Mortari, Città Nuova, Roma 1986²].
- ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, in PG 25, 95-198 [*L'incarnazione del Verbo*, a cura di E. Bellini, Città Nuova, Roma 1976 = CTP 2].
- Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug. Aus dem Syrischen übersetzt von P.S. Landesdorfer*, München 1913 = BKV 6.
- BASILIO, *Homilia in Sanctam Christi Generationem*, in PG 31, 1457-1476.
- *Liber de Spiritu Sancto*, in PG 32, 67-218 [*Lo Spirito Santo*, a cura di G. Azzani Bernardelli, Città Nuova, Roma 1993 = CTP 106].
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae = Catecheses XIX-XXIII*, in PG 33, 1059-1128 [CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, a cura di V. Saxer e G. Maestri, Paoline, Milano 1994, 581-622 = LCPM 18].
- EFREM SIRO, *Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften. Aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt mit einer allgemeinen Einleitung von O. Bardenhewer*, München 1919 = BV 37.
- EPIFANIO, *Adversus Antidicomarianitas*, in PG 42, 699-740.
- FISCHER JOSEPH A., *Die Apostolischen Väter. Eingel., hrsg., übertr.*

- und erläutert*, Darmstadt 1981 [*I Padri apostolici*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1986² = CTP 5].
- GEROLAMO, *Adversus Helvidium*, in PL 23, 183-206 [*La perenne verginità di Maria (Contro Elvidio)*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1988 = CTP 70].
- *Ep. 146 ad Euangelum*, in PL 22, 1193-1194 [*Le Lettere*, a cura di S. Cola, vol. IV, Città Nuova, Roma 1964, 473-476].
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Proditione Judae*, in PG 49, 373-393.
- *De Sancta Pentecoste I, II*, in PG 50, 453-464; 463-470.
- *In II ad Corinthos Epistulam Commentarius*, hom. 18, in PG 61, 523-530.
- GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, in PG 94, 789-1228 [*La fede ortodossa*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998 = CTP 142].
- *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, III: Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Besorgt von Bonifatius Kotter O.S.B., Berlin - New York 1975 = PTS 17 [*Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1983 = CTP 36].
- GIUSTINO MARTIRE, *Apologia I pro christianis*, in PG 6, 327-442 [*Apologie. Prima Apologia per i Cristiani ad Antonino il Pio*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1995, 35-175 = TF 25].
- *Dialogus cum Thryphone Judaeo*, in PG 6, 471-800 [*Dialogo con Trifone*, a cura di G. Visonà, Paoline, Milano 1988 = LCPM 5].
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep. 101*, in PG 37, 175-194.
- *In sanctum baptismum*, or. 40, in PG 36, 359-428 [*Omellie sulla natività (Discorsi 38-40)*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1983, 95-156 = CTP 39].
- GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Fondazione L. Valla, Mondadori, Milano 1984.
- GREGORIO PALAMAS, [GRIGORIJ PALAMA], *Slova. Avtorj na vstăpitelj-nata studija: Michail Bačvarov i Nikolaj Cv. Kočev* [*Discorsi. Autori per un'indagine introduttiva: Michail Bačvarov e Nikolaj C. Kočev*], Sofia 1987.
- IRENEO DI LIONE, *Contra haereses libri V*, in PG 7, 433-1224 [*Con-*

- tro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981, 44-483].
- MASSIMO IL CONFESSORE, *De ambiguis*, in PG 91, 1031-1418.
- [NIKOLAOS KAVASILAS], NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de Séverien Salaville, deuxième édition, munie du texte grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon, Paris 1967 = SC 4 bis [*Commento alla divina Liturgia*, a cura di M. Daviti, S. Manuzio, A.G. Nocilli, Ed. Messaggero, Padova 1984].
- [–] Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητορικές ὁμιλίες. Κείμενὸ–μεταφράση εἰσαγωγή–σχολία. Παναγιώτης Νέλλας = Ἐπὶ τὰς πηγᾶς. Ἐκλέκτα Πατερικὰ κείμενα 2 [*Nicola Cabasilas, La Madre di Dio. Tre omelie sulla Madre di Dio. Testo – Traduzione – Introduzione – Commento: Panajotis Nellas*, SEI, Torino 1990 = Alle fonti. Testi patristici scelti 2], Atene 1974².
- TEODORO DI MOPSUESTIA, *Liber ad Baptizandos. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, edited and translated by A. Mingana, Cambridge 1933 = WoodSt VI.

Costituzioni ecclesiastiche antiche e fonti canoniche

- LAUCHERT, FRIEDRICH, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, Hrsg. v. F. Lauchert, Nachdruck: Frankfurt 1961 = SQS 12.
- FUNK, FRANZ XAVER, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, voll. 1-2, Paderborn 1905.

Dogmatiche

- ANDROUTSOS, CHRISTOS, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ Χριστοῦ Ἀνδρούτσου. Ἐκδοσις δευτέρα* [*Dogmatica della Chiesa ortodossa orientale di Christos Androutsos*, seconda edizione], Atene 1956.

- FILARET [GUMILEVSKIJ], arciv. di Černigov, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoje Bogoslovie* [Teologia dogmatica ortodossa], tomi 1-2, San Pietroburgo 1882.
- MAKARIJ [BULGAKOV], *Pravoslavno-Dogmatičeskoje bogoslovie Makarija, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago* [Teologia dogmatica ortodossa di Makarij, metropolita di Mosca e Kolomna], tomi 1 e 2, San Pietroburgo 1883⁴.
- MALINOVSKIJ, NIKOLAJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoje Bogoslovie* [Teologia dogmatica ortodossa], vol. 1, Sergiev Posad 1910.
- POPOVIČ, JUSTIN, *Dogmatika Pravoslavne Crkve* [Dogmatica della Chiesa Ortodossa], voll. 1-3, Belgrado 1932, 1980, 1978.
- SIL'VESTR [MALEVANSKIJ], *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija. S istoričeskim izloženiem dogmatov* [Tentativo di una teologia dogmatica ortodossa. Con una spiegazione storica dei dogmi], tomi 1-4, Kiev 1884-1891.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice* [Teologia dogmatica ortodossa per gli Istituti teologici], voll. 1-3, Bucarest 1978.
- [–] STANILOAE, DUMITRU, *Orthodoxe Dogmatik. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters*, Zürich - Einsiedeln - Köln - Gütersloh 1985 = Ökumenische Theologie, 12.

Catechismi

- FEOFAN [PROKOPOVIČ], *Pervoe učenie otrokom. V nemže bukvy i slogi. Taže: Kratkoe tolkovanje zakonnago dešjatislovija, Molitvy Gospodni, Simvola very i devjati blaženstv* [Manuale dei fanciulli con lettere e sillabe. Pure una breve spiegazione del Decalogo della legge, della preghiera del Signore, del simbolo di fede e delle nove beatitudini], San Pietroburgo 1724.
- PLATON [LEVŠIN], metr., *Pravoslavnoe Učenie ili Sokraščennaja Christianskaja Bogoslovija dlja upotreblenija Ego Imperatorskago Vysočestva, Presvetlejšago Vserossijskago Naslednika, Blagovernago Gosudarja, Cesareviča i Velikago Knjazja Pavla Petroviča, soči-*

- nennaja Ego Imperatorskago Vysočestva učitelem Jeromonachon Platonom* [per la trad. tedesca cfr. il titolo successivo].
- *Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauche Seiner Kaiserlichen Hobeit des Durchl. Thronfolgers des rußischen Reiches, rechtgläubigen Großen Herrn Zesarewitsch und Großfürsten Paul Petrowitsch, verfasst von Seiner Kaiserlichen Hobeit Lehrer dem Jeromonach Platon, nunmehrigem Archimandriten des Troitzschen Klosters. Aus dem Rußischen, Riga 1770.*
- Pravoslaven Katechizis i Poslanie na iztočnite patriarsi za pravoslavna vjara. Vtoro izdanie preraboteno dopälmeno i redaktirano ot Totju Koev* [Catechismo ortodosso e messaggio dei Patriarchi orientali sulla fede ortodossa, seconda edizione, rielab., completata e redatta da T. Koev], Sofia 1985.
- Prostrannyj Christianskij Katichizis Pravoslavnyja Kafoličeskija Vostočnyja Cerkvi, razsmatrivannyj i odobrennyj Svjatejšim Pravitel'stvujuščim Sinodom i izdannyy dlja prepodavanija v Učiliščach i dlja upotreblenija vseh pravoslavnych christian. Po Vysočajšemu Ego Imperatorskago Veličestva Povelenuju* [Catechismo cristiano completo della Chiesa Orientale Cattolica Ortodossa, rivisto e autorizzato dal Santissimo Sinodo in carica ed edito per l'insegnamento nelle scuole e per l'uso di tutti i cristiani ortodossi. Per ordine supremo di Sua Maestà Imperiale], Mosca 1909.
- SEMENHOFF-TIAN-CHANSKY, ALEXANDRE, archiprêtre, *Catéchisme Orthodoxe. Catéchèse pour Adultes*, Paris 1966.
- Zakon Božij* [letter.: *La legge di Dio*; da intendere: *L'insegnamento della religione*], tomi 1-5, Paris 1950-1979.

Studi introduttivi

- BENZ, ERNST, *Geist und Leben der Ostkirche*, München 1971² = Forum Slavicum, D. Tschizewskij (ed.), 30.
- BULGAKOV, SERGIJ, *Pravoslavie. Očerki učentja Pravoslavnoj Cerkvi* [L'Ortodossia. Schizzi della dottrina della Chiesa Ortodossa], Paris [1935].

- DIEDRICH, HANS-CHRISTIAN (ed.), *Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, München 1988.
- EVDOKIMOV, PAVEL, *Grundzüge der orthodoxen Lehre*, in ROBERT STUPPERICH (ed.), *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. In Verbindung mit der Studienausschüß der Evang. Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten*, Witten 1966, 62-82.
- *L'Ortodossia*, con prefazione di O. Clément e introduzione di E. Lanne, Bologna 1981 [ed. orig. 1959].
- FELMY, KARL CHRISTIAN – KRETSCHMAR, GEORG – LILIENFELD, FAIRY V. – ROEPKE, CLAUS-JÜRGEN (edd.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland. Redaktion Wolfgang Heller*, Göttingen 1988.
- FLOROVSKY, GEORGES, *Collected Works of Georges Florovsky*, voll. 1-10, Belmont/Mass. 1972-1987.
- GALITIS, GEORG – MANTZARIDIS, GEORG – WIERTZ, PAUL, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987.
- HÄMMERLE, EUGEN – OHME, HEINZ – SCHWARZ, KLAUS, *Zugänge zur Orthodoxie*, Göttingen 1989² = BenschH 68.
- HAUPTMANN, PETER, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971 = KO. M 8.
- (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairly v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1982.
- HEILER, FRIEDRICH, *Die Ostkirchen. Neubearbeitung von 'Urkirche und Ostkirche'*, München - Basel 1971.
- HEYER, FRIEDRICH, *Orthodoxe Theologie*, in ID., *Konfessionskunde mit Beiträgen von H. Chadwick, H. Dombois, K.Ch. Felmy u.a.*, Berlin - New York 1977, 132-201.
- JUGIE, MARTINUS, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, voll. 1-5, Paris 1926-1935.
- KALLIS, ANASTASIOS, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979 = Orthodoxe Perspektiven, 1.
- KARMIRIS, IOANNIS, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in P. BRATSIOTIS (ed.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970² (= KW 1), 15-20.

- NYSSSEN, WILHELM – SCHULZ, HANS-JOACHIM – WIERTZ, PAUL (edd.), *Handbuch der Ostkirchenkunde I. Mit Beiträgen von Endre von Ivánka u.a.*, Düsseldorf 1984.
- PATOCK, COELESTIN – SUTTNER, ERNST CHRISTIAN, *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*, Würzburg 1971 = ÖC 25.
- PAUL, Erzbischof von Finnland [PAAVALI OLMARI], *Unser Glaube*, Köln 1983.
- RAUCH, ALBERT – IMHOFF, PAUL, *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*, München - Zürich 1988.
- REXHEUSER, ADELHEID – RUFFMANN, K.-H. (edd.), *Festschrift für Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1982.
- SERAPHIM [LADE], Metropolit, *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950.
- SLENCZKA, REINHARD, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, in C. ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, II, Göttingen 1980, 499-559.
- THÖLE, REINHARD – FRIEDEBERG, ILSE, *Philoxenia, II: Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth 1986.
- WARE, KALLISTOS, *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung. Mit einer Einführung von Emmanuel Jungclausen*, Freiburg - Basel - Wien 1983.
- [–] WARE, TIMOTHY, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1 Middlesex 1963.
- YANNARAS, CHRISTOS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993 = GDT 217 [ed. orig. 1983].
- ZANKOW, STEFAN, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928.

Indice dei nomi

I numeri di pagina *in corsivo* rimandano alle note. Nelle ricorrenze non sono computate né le *Bibliografie* dei singoli capitoli o paragrafi né la *Bibliografia generale*.

- Abgar di Edessa 121
Afanas'ev [Afanassieff], Nikolaj
227, 229, 230-240, 241-242, 245-
248, 263, 264-268, 285, 288-290,
294, 295, 323, 353, 354
Agostino 86-87, 93, 182
Aleksij [Ridiger] 173, 177, 180-181
Aleksij, metropolita di Mosca 187
Ambrogio di Milano 142, 146
Amvrosij (lo stareč di Optina) 183,
323
Amvrosij [Ključarev] 19-20
Andreä, Jacob 23, 257
Andronikov, Konstantin 303, 313
Androustos, Christos 17, 41, 58, 66,
78-79, 137, 224, 264-265, 282,
286, 302, 306, 309, 316, 347,
352, 359
Antonij [Chrapovickij] 24, 213
Antonova, Valentina I. 147, 153
Arranz, Miguel 262
Artioli, M.B. 6
Atanasio il Grande 28, 217
Averincev, Sergej S. 181
Backhaus, Ambrosius 123
Balai, poeta siriano 140
Barlaam → Varlaam
Basilio Magno 22, 28, 53-54, 76, 79-
80, 101, 112, 144, 146, 172, 223,
285, 300, 309, 314, 322
Beck, Hans-Georg 336, 346, 360
Beinert, Wolfgang 133
Belavin, Tichon → Tichon [Bela-
vin]
Beljaev, Aleksandr 212
Bentchev, Ivan 143, 153
Benz, Ernst 109
Bernardo da Chiaravalle 216
Blum, Günter 55
Bolotov, Vasilij 92, 110
Bonaventura 342

- Borovoj, Vitalij 301
 Braunfels, W. 75
 Bremer, Thomas 99
 Brown, Raymond E. 149
 Bucharev, I. 127
 Bulgakov, Makarij → Makarij [Bulgakov]
 Bulgakov, Sergij 42-44, 82, 83, 111, 113, 119-120, 125-129, 132, 156, 158-162, 171, 173, 181, 182, 224, 249, 262-265, 303-308, 313, 344, 354
 Bulgakov, S.V. 235, 276, 320, 329, 337

 Carlo Magno 88, 90
 Celestino 347
 Chomjakov [Chomjakow], Aleksej S. 19, 93, 210, 227-229, 282
 Chrapovickij, Antonij → Antonij [Krapovickij]
 Christou, Panajotis 24
 Cipriano di Cartagine 245, 276
 Cirillo di Alessandria 28, 103, 106
 Cirillo di Gerusalemme 310, 317
 Cirillo Lukaris 259
 Cirillo V di Costantinopoli 274
 Claus, Claire Louise 34
 Collins, Roger J.H. 87
 Congar, Yves 231
 Crusius, Martin 23, 257

 Deržavin, N. 296
 Dimitrijević, Dimitrije 57
 Dionigi Areopagita 53, 57, 59, 63, 145
 Dix, Gregory 294
 Dmitrevskij, Ivan 315
 Döpmann, Hans-Dieter 6, 99, 262

 Dositeo [*Confessio Dosithei*] 260, 301, 303, 352
 Dostoevskij Fedor M. 327
 Drozdov, Filaret → Filaret [Drozdov]
 Duns Scoto, Giovanni 342

 Elert, Werner 217
 Elisabetta, imperatrice 11
 Ellis, J. 6
 Elvidio 146
 Efreim Siro 141
 Enrico II 85, 89
 Epifanio di Salamina 135
 Erbetta, Mario 152, 191
 Erickson, John H. 312
 Evagrio Pontico 30
 Evdokimov, Paul [Pavel] 16, 213-214, 216, 247, 299
 Evlogij 323

 Fedčenkov, Veniamin → Veniamin [Fedčenkov]
 Federer, Karl 22
 Feofan [Govorov] il Recluso 196-197, 199-200, 290-291, 331
 Feofan Grek 73
 Feofan [Prokopovič] 208-209, 286
 Filaret [Drozdov] 26-27, 42, 110, 167, 208-209, 227, 282, 287, 302, 352
 Filosseno di Mabbug 103
 Fischer, Joseph A. 238, 294
 Florenskij, Pavel 15-16, 19, 21, 61-62, 72, 93, 109, 111, 175-177, 181-183, 216, 363
 Florovskij, Georgij [Florovsky, Georges] 19, 24-28, 30, 31-32, 39-42, 103, 124, 136, 143, 154-

- 156, 161, 168, 171, 174, 183, 194,
195, 197-198, 199-200, 214-220,
227-230, 246, 316, 337, 364, 366
- Fozio 90-91
- Frank, F.H.R. 18
- Franzen, P. 342-343
- Galey, John 49
- Gallo, M. 6
- George, Martin 18-19, 21
- Gerasimo 191-192
- Gerbino, Claudio 111
- Geremia II 23-24, 257
- Gerolamo 146, 345
- Gill, J. 89
- Giovanni Cassiano 30
- Giovanni Climaco 30, 143
- Giovanni Crisostomo 75, 168-169,
172, 186, 195, 219, 289-290,
292, 300, 309, 314
- Giovanni evangelista 27, 35, 51, 53-
54, 115, 191
- Giovanni il Battista 16, 156, 187
- Giovanni il Grammatico 105
- Giovanni Damasceno 58, 89-90,
114-115, 119, 143, 148, 154, 155,
261, 300, 307
- Giovanni Duns Scoto → Duns Sco-
to, Giovanni
- Giustiniano I, imperatore 99, 105
- Giustino martire 155, 288, 300
- Glubokovskij, N.N. 34
- Gnedič, Petr 24, 212
- Golubcov, Aleksandr P. 302-303,
316
- Golubinskij, Evgenij E. 113
- Gorbačev, Michail 26
- Gorodeckij, Platon → Platon [Go-
rodeckij]
- Govorov, Feofan → Feofan [Govo-
rov] il Recluso
- Gregorio di Nazianzo 27-28, 54, 82,
84, 143, 154, 181
- Gregorio di Nissa 49, 50-52, 54, 59-
60, 148, 300, 366
- Gregorio Palamas 28, 30, 53-62,
152, 170, 217
- Grumel, V. 320
- Gusev, Aleksandr 225; 226
- Halleux, André de 106
- Harleß, Adolf v. 18
- Harnack, Adolf v. 26, 343-344
- Hauptmann, Peter 26, 37, 76, 100,
159, 185, 208-209, 214, 270,
277, 301, 361
- Hausherr, I. 186
- Heidegger, Martin 63, 64
- Heiler, Friedrich 102, 309
- Hering, Gunnar 259
- Heyer, Friedrich 186, 345
- Hopko, Thomas 226
- Hotz, Robert 259, 263, 351-352
- Ignazio di Antiochia 232, 237-239,
240, 248, 294, 353
- Innokentij [Prosvirnin] 16
- Ioann Sergiev [di Kronštadt] 26-28,
76, 157, 184-186, 296, 320
- Ioannis [Zizioulas] → Zizioulas,
Ioannis
- Ireneo di Lione 155, 246, 303, 305,
316
- Isacco il Siro [di Ninive] 30, 190
- Ivan IV 72
- Ivanov, Vladimir 21
- Jakovos, metrop. di Atene 353

- Jungmann, Josef A. 88
 Juvenalij [Pojarkov] 301
- Kallis, Anastasios 232
 Kallistos [Ware] 174-177, 182, 185-186, 189-190
 Kampuri, Hanu T. 216
 Karabinov, Ivan 312-313, 316
 Karmiris, Ioannis N. 23, 238, 257, 261, 265, 339-340, 352
 Kauffmann, Georg 306
 Kern, Kiprian → Kiprian [Kern]
 Kesich, Veselin 34-35, 44
 Kiprian [Kern] 292
 Koev, Totju P. 270, 277
 Kologriwow, Iwan 273
 Köstlin, Julius 16
 Kotter, Bonifatius 114-115, 148
 Kretschmar, Georg 235, 305
 Krivošein, Vasilij → Vasilij [Krivošein]
 Krüger, G. 104
 Künkel, Christoph 13, 103, 168, 174, 194, 214-217, 229, 275, 366
- Lauchert, Friedrich 117, 289, 331
 Laurentin, René 133
 Lazarev, V.N. 147
 Lebedev, Aleksej P. 343-344
 Leone II, papa 89, 104
 Lilienfeld, Fairy v. 53, 134, 173, 274
 Loosen, J. 366
 Losskij [Lossky], Vladimir 7, 8, 16-17, 22, 29-30, 50, 53-54, 63, 71, 80-81, 82, 84, 93, 113, 156, 170, 171, 173, 174, 181-182, 217, 218-220, 230, 363, 366, 367
 Lossky, Nicholas V. 110
 Lotti, A. 6
- Luca evangelista 35, 142
 Ludgerus 342
 Lukaris, Cirillo 259
 Lutero, Martin 16, 217
- Macedonio 91
 Mainka, Rudolph M. 72
 Makarij [Bulgakov] 57-58, 78-79, 109-110, 123, 137, 207, 2103, 223, 261, 265, 276, 285-286, 302, 309-310, 315, 316, 327, 330, 332, 339, 347-348, 359-360
 Malinovskij, Nikolaj 58, 79, 137, 350-351, 359
 Maltzew, Alexios v. 141-145, 149-151, 158, 183, 219, 235, 262, 271, 273, 279-281, 310, 328-329, 335-336, 338, 341, 347, 365
 Mannermaa, Tuomo 217
 Marco Monaco 30
 Massimo il Confessore 30, 59, 316, 218
 Meyendorff, John 43, 53, 241-242, 267
 Milasch, Nikodemus 341, 343, 345, 352
 Miroljubov, Ioann 361
 Mneva, N.E. 147, 153
 Morini, Enrico 5, 274
 Motovilov, Nikolaj 129, 184
 Mühlenberg, Ekkehard 86
 Müller, Alois 161
- Nellas, Panajotis 152-153
 Nesmelov, Viktor 24
 Nestorio 104
 Niceta Stethatos 91
 Nicodemo l'Aghiorita 320

- Nicola Cabasilas [Nikolaos Kavasilas] 152, 288, 312, 315
- Nikon, patriarca 101
- Nil Sorskij 195
- Nilo l'asceta 30
- Nissiotis, Nikos A. 166, 167-168, 173, 230
- Nivière, Antonine 76
- Nordov, Vasilij 319-320
- Ohme, Heinz 331
- Onasch, Konrad 50
- Orfanitskij, I. 212-213
- Orphanos, Markos A. 85
- Ottolini, Enzo Valentino 349-351
- Ozolin, Nicholas 113
- Paolo I, imperatore 287
- Pietro il Grande 361
- Pera, Pia 76
- Petr Mogila 37-38, 57, 265, 301, 303, 306, 309, 328
- Petrà, Basilio 6
- Petri, Heinrich 133-134, 136, 140
- Petrovskij, Aleksandr 307
- Pitirim [Nečae]v] 177, 213-214
- Pio IX 228
- Pio XII 350
- Plank, Bernhard 227
- Plank, Peter 53, 62, 136, 227, 231, 237, 241, 282, 295
- Platon [Gorodeckij] 227
- Platon [Levšin] 208, 209, 287
- Platone 112
- Podskalsky, Gerhard 55, 274, 303
- Pojarkov, Juvenalij → Juvenalij [Pojarkov]
- Pokrovskij, Nikolaj V. 113
- Popović, Justin 63, 94
- Prokopovič, Feofan → Feofan [Prokopovič]
- Prosvirnin, Innokentij → Innokentij [Prosvirnin]
- Pseudo-Dionigi l'Areopagita → Dionigi l'Areopagita
- Quasten, J. 87
- Rahner, Karl 62
- Reccaredo, re visigoto 88
- Rexheuser, Rex 12
- Richter, Gerhard 53-55
- Ridiger, Aleksij → Aleksij [Ridiger]
- Ritschl, Albrecht 212-213
- Ritschl, Dietrich 85
- Ritter, Adolf M. 79, 103, 105-106
- Robertson, R.G. 6
- Romano il 'Melode' 22
- Rublev, Andrej 72-75, 108, 123
- Rumovskij-Krasnopevkov, Veniamin → Veniamin [Rumovskij-Krasnopevkov]
- Ruppert, Hans-Jürgen 242
- Russo, L. 111
- Saba 90
- Sabellio 89, 91
- Šachovskoj 11
- Saryčev, Vasilij D. 136, 156-158
- Ščepkina, Marfa V. 125, 364
- Schmemann [Šmeman], Alexander 26, 241-244, 247, 264, 268, 272, 276, 278-282, 288, 292, 297-299
- Schönborn, Ch. 119
- Schulz, Frieder 349
- Schulz, Hans-Joachim 22, 205, 219, 246
- Schweitzer, Albert 362

- Sendler, Egon 153
 Serafim di Sarov 27-28, 129, 173,
 182, 184, 186-187, 190, 273
 Sergij [Stragorodskij] 24, 213-214
 Sergij di Radonež 191, 195
 Severo di Antiochia 103
 Seviros, Gavriil 351
 Skaballanovič, Michail 188
 Simeone il Nuovo Teologo 27-28,
 53-54, 59, 129, 182, 184, 327
 Simeone Metafraste 152
 Slenczka, Reinhard 225, 227
 Smith, Allan 307
 Smolitsch, Igor 173, 182, 186, 327
 Sohm, Rudolph 237, 240, 246, 262-
 263, 344
 Solov'ev, Vladimir 18-19
 Sörries, Rainer 117
 Spengler, Oswald 24
 Sphroeras, V.V. 320
 Spiteris, Yannis 6
 Stăniloae, Dumitru 30, 38, 50, 55,
 58-60, 78-80, 92, 137, 170, 224,
 232, 246, 359-360
 Stefano protomartire 337
 Stragorodskij, Sergij → Sergij [Stra-
 gorodskij]
 Stylianopoulos, Theodore 181
 Suttner, Ernst Chr. 227
 Svetlov, Pavel 24, 31, 213, 226-227,
 303
 Taft, Robert 188
 Tarabukin, N.M. 73
 Tareev, Maksim 213
 Teodoreto di Ciro 26, 347
 Teodoro Studita 119, 120
 Teodoro di Mopsuestia 249, 288
 Teofane di Nicea 152
 Teresa d'Avila 28
 Tommaso d'Aquino 272, 307, 342
 Tichon [Belavin] 213
 Tinnefeld, Franz 53
 Totzke, Irenäus 63
 Track, Joachim 18
 Trembelas, P. 18
 Trubeckoj, Evgenij 113
 Uspenskij, Leonid 74, 113-119, 121-
 125, 127-129, 293
 Uspenskij, Nikolai 305
 Vagner, Georgij 168
 Valentini, Natalino 16
 Varlaam 53, 55-56, 60-61
 Vasilij [Krivošein] 27
 Vasilij Nordov → Nordov, Vasilij
 Veniamin [Fedčenkov] 236
 Veniamin [Rumovskij-Krasnopev-
 kov] 348
 Vetelev, Aleksandr 73, 75, 272-273
 Vinogradov, A.N. 147
 Vischer, L. 85
 Viskovatij, Ivan M. 123-124
 Vissarion [Nečae] di Kostroma
 320
 Vladimir, granduca di Kiev 176,
 297
 Voronov, Liverij 73-75, 92, 225-226
 Vzdornov, Gerol'd I. 112-113
 Ware, Kallistos → Kallistos [Ware]
 Weiß, Johannes 362
 Wellesz, Egon 22
 Wendebourg, Dorothea 23, 53-54,
 62, 170, 258, 268
 Wensinck, A.J. 190
 Wenz, Gunther 349

- Wessel, Klaus 53, 56, 60, 83, 90-91
Willehad 342
Williams, Rowen 103
- Yannaras, Christos 7, 17-19, 23-24,
28-29, 39, 54, 63-66, 82, 173,
176-177, 190 232, 299, 303
- Zabolotskij, Nikolaj 318
Zander, Lev A. 83, 171
Zander, Vera [Valentina] 27
Zizioulas, Ioannis 17, 24, 30-32, 39,
82, 230, 245-251, 267-268, 287,
290-294, 297-300, 303, 317-318,
341, 345, 348, 353, 354, 362, 365

Indice analitico

- anafora → eucaristia, preghiera eucaristica
- analogia entis* 60
- anástasis* (risurrezione)/discesa all'Adè 214, 218-220, 364-365
- angelo/angeli 145, 150, 201, 288-289, 295-296, 346
- concelebrazione degli – 235, 288-289, 291
- icona del Redentore fra le potenze angeliche 108, 122-123, 147
- nell'icona della Trinità 72-75
- rappresentati dai diaconi 337
- antropologia
- agire sociale 364
- condotta di vita 273-274
- creazionismo 159
- donum superadditum* 159
- imago Dei* ('a immagine di Dio') 126, 128-129
- peccato 134, 155, 159-160, 174, 189, 208, 266, 298, 330
- peccato originale 126, 159-160, 189, 215, 245, 283
- remissione dei peccati 71, 76, 207-208, 270, 283, 321, 327-329
- traducianesimo 159
- cfr. anche: battesimo; sinergismo
- apofatismo → teologia, apofatica
- asceti 180-182, 185-191, 272, 331
- cfr. anche: monachesimo
- Athanasianum* → simbolo *Quicumque*
- battesimo 270-284
- celebrazione del – 271, 276ss.
- consenso ecumenico 270-272
- di convertiti 273-274
- dono del mistero 281-282
- e consacrazione monastica 272
- e unzione con il *mýron* 261, 271, 277-278, 281, 283
- effetti 281-283
- irripetibilità [*character indelebilis*] 270, 351-352
- necessità per la salvezza 270
- pedobattesimo 270, 277-278
- remissione dei peccati/figliolanza divina 270, 283

- validità 273-276, 281
 cfr. anche: misteri/dottrina sacramentaria; *ikonomía*
- bellezza 175ss.
 – dei santi/degli asceti 129, 180-181
 – del culto liturgico 176
 – della gerarchia 175, 340
 – dell'icona → icona
 – e Spirito Santo → Spirito Santo/pneumatologia
 simbolo della trascendenza 176
 vera – e tonsura 272
- bíos anghelikós* 363-364
- Calcedonia
 concilio di – 99, 103-106, 231
 formula di – 50
- catecumenato 278ss.
 cfr. anche: battesimo
- Chiesa → ecclesiologia
- Chiese vetero-orientali 43, 76, 103-104, 106, 231
 dialogo con l'Ortodossia 103-106
 cfr. anche: monofisismo
- confessione 249, 259-261, 266, 268, 326-334
 aspetto giuridico 328ss.
 assoluzione 327-328
 cattolico-romana 331-332
 concezione terapeutica 328ss.
 confessori 327-330
epitimie 329
 preparazione alla comunione 326
 rito della confessione 329-330
- Confessioni
 differenze tra le – 15-16, 35, 77-78, 132-133, 136, 151, 153, 225, 239-240, 270-275, 283, 297, 300-302, 308, 342-343
- studio delle – 33
- conoscenza di Dio 17, 51-55, 63, 188-189
 agire di Dio 54, 56
 energie di Dio 54, 63-66, 364
 – mediante l'analogia 63-64
 – personale (comunione) 53-54, 63-65
 cfr. anche: esperienza; Dio; rivelazione
- controversia esicasta → *hēsychía*
- conversione 19, 215, 273, 330
- cosmo/cosmologia → creazione
- creazione
 ambiente 190
 comprensione tecnologica del mondo 65-66, 190
 cosmologia 65, 190
 – e asceti 189-190
 – ed eucaristia 246, 298, 304, 306
 – escatologica (nuova creazione) 122, 298, 306, 363
 Maria, meta della – 152-153
 opera attribuita al Padre 166
 rapporto con la – 190-192, 297-299
 redenzione e – 71, 75
 santificazione della – 297-299
 cfr. anche: soteriologia
- cristologia 99-132
 – asimmetrica 99-108
 aspetto escatologico 122-123, 363
 controversia teopaschita 104-105
 dottrina del triplice ministero 282-283

- dottrina delle due nature 100-107, 114-116, 144
- dottrina dell'enipostasi 103, 105
- e pneumatologia 88, 128-129, 165-166, 170-171
 - e teologia dell'icona 108-132
 - e theotokologia 136, 148-149, 151
- incarnazione 101, 103, 110, 114, 116, 118-119, 123-124, 126-127, 154, 159, 217
- nei testi (poetici) liturgici 101
 - parte della soteriologia 205
 - sacrificio di Gesù Cristo 314ss., 330-332
 - umanità di Dio 71, 75, 100-101, 106
 - valore della cristologia 99-100
 - cfr. anche: Madre di Dio; soteriologia
- culto → eucaristia; → preghiera
- Dio**
- amore 71, 213-214, 216
 - assolutamente trascendente 53, 55
 - essenza ed energie 54-56, 58-66, 189, 218, 234, 364
 - incomprensibilità/inconoscibilità 50-55, 79
 - proprietà/qualità 58-59, 78-79
 - semplicità di Dio 54-55
 - cfr. anche: Dio Padre; Spirito Santo/pneumatologia; cristologia; Trinità/dottrina trinitaria
- Dio Padre** 71-84
- monarchia 79-83, 85, 89-91
 - principio della Triade 73, 80
 - principio dell'unità 80-83, 89
 - rappresentabilità 124-126
 - divinizzazione → *théôsis*
- dogma**
- della 'scolastica' ortodossa 23-24
 - dottrine principali 76-77, 99-101
 - ed esperienza 16, 18, 100
 - ed *éthos* 17-18, 29
 - in Basilio 79-80
 - ricezione del - 228
- ecclesiologia** 223-255
- aspetto pneumatologico 230
 - cattolicità 227-229, 233-234, 239-240, 242-243, 247, 294
 - Chiesa celeste e Chiesa terrena 235, 295-297
 - chiesa locale 233-234, 237, 239-243, 244, 247-248, 294, 297, 322, 352, 354
 - Chiesa universale 234, 242
 - come parte della cristologia 229-230
 - confini della Chiesa 225-227, 274-276
 - corpo di Cristo 233, 241, 265-266
 - eucaristica 230ss., 287-289, 294, 297, 322-323
 - eucaristica e dottrina dei ministeri 237-239, 352ss.
 - parrocchia 239, 243-244, 247-248
 - posizione nei testi di dogmatica 223-224
 - rinnovamento della - 226-227
 - sobor/sobornaja/sobornost'* 227-228
 - tradizionale 223

- unità della Chiesa 226-227, 245
 cfr. anche: eucaristia; ministero/
 ministeri ecclesiali
- energie, divine → grazia; → Dio; →
théosis
- epiclesi → eucaristia; → preghiera:
 carattere di preghiera dell'epi-
 clesi; preghiera epicletica; →
 Spirito Santo: epiclesi
- escatologia 359-368
apokatástasis 366-367
 clima apocalittico 361
 comunione escatologica e mini-
 steri 248
 – futura 360-361, 364-365
parusia 306, 366-367
 posizione nei testi di dogmatica
 359-360
 – 'presentistica' 361, 365-366
 risurrezione dei morti 77, 360,
 364
 rivelazione esaustiva del Paracli-
 to 182
 speranza nella risurrezione 364-
 366
 tratto fondamentale della teolo-
 gia/liturgia ortodossa 291,
 359ss.
 cfr. anche: eucaristia
- esegesi patristica 140-142, 149
- esperienza
 – ascetica 25, 31, 38-39, 188-189
 come atteggiamento esistenziale
 15-17, 20-21
 come criterio/fonte della teologia
 ortodossa 6, 16-17, 26-27, 29,
 38-39, 100, 206-207, 234, 258
 come ecclesialità 19-20, 35, 223-
 224
- cristologica 101-103, 106-107,
 363
 – della Triunità 76, 78, 80, 100
 – di Dio e conoscenza di Dio 17-
 18, 22, 29-30, 53, 55-56, 59-
 61, 65, 82
 – e dogma 16, 17, 23, 100-101
 – e icone 60, 113-115
 – ecclesiale 18-20, 26, 33, 40,
 102, 223-224, 230, 360
 – eucaristica 22, 291, 323, 353
 – liturgica 21-22, 25, 31, 38-39,
 76, 102, 107, 123, 138, 162,
 165, 171-172, 206, 230, 258,
 257-258, 342, 353
 – mistica 17-18, 28-29, 55
 – nei Padri della Chiesa 21-22,
 25, 30, 37
 – nella teologia neo-ortodossa
 18-20, 36-37
 – personale 18-20
 – religiosa 16, 19, 61
 riscoperta dell'– 21, 33
- eucaristia
 anamnesi 291-294, 311, 313, 363
 aspetto ecclesiale 230-238, 322-
 323
 aspetto escatologico 248-249,
 291-299, 293
 carattere teofanico 123, 294, 346
 celebrazione comunitaria 234-
 235, 288-291
 come *il* mistero della Chiesa
 236, 257, 285
 come *la* liturgia della Chiesa
 285-291
 comprensione ecclesiale 235-
 236, 285
 comunione 152, 184, 188, 233,

- 235-236, 271, 277, 285-286, 289, 306-308, 319-323
- concelebrazione degli angeli → angelo
- consacrazione 93, 172, 298, 300-314
- corpo di Cristo 172, 230, 233, 237, 265, 298-302, 304-305, 307-309, 312, 315, 321
- doni eucaristici/oblate 93, 172, 199, 230, 251, 298, 300-310, 317, 337, 346
- e (doni della) creazione 298-299, 304
- epiclesi 93, 172-173, 199, 287, 309-316, 348
- indole conviviale 308
- indole sacrificale 293-294, 314-319
- ingressi 123, 294-295, 346
- intercessio* 317-318
- momento della trasmutazione 172-173, 308, 315
- parole istitutive 308, 310-314
- preghiera eucaristica/anafora 88, 101, 172, 239, 299-300, 310-312, 314, 316
- preparazione alla comunione 235, 287, 321 → confessione
- presenza reale 233, 301-302, 306-308
- prima comunione 271-272, 277, 281
- proskomidia* 295-296, 308, 311, 314, 317
- prospettiva cosmico-escatologica 291-299, 305, 308, 317-318, 363
- transustanziazione 300-304, 308, 351
- trasmutazione delle oblate 297-298, 300-315
- tremendum* 235, 297, 320
- valore dogmatico 286
- Filioque* → Trinità/dottrina trinitaria
- fonti
- della rivelazione → rivelazione
- della teologia ortodossa 25, 31-32, 38, 40-41, 133, 258
- cfr. anche: esperienza
- Gesù Cristo → cristologia
- cfr. anche Madre di Dio; icona
- giudizio finale 77, 359-360, 364, 366
- giustificazione → soteriologia
- grazia
- dottrina della – 56
- ed energie 56, 61, 218, 364
- impersonale 61
- personale 217
- hēsychía* 52ss.
- esicasti 53
- controversia esicasta 52-53
- luce taborica 52-53, 56, 60, 364
- icona 108-132
- bellezza 29, 119, 176-177, 188
- del rovetto ardente 127, 138-145, 147-148
- della Madre di Dio 127-129, 136, 139, 147-149, 153
- dell’anastasi/di Pasqua 52, 205, 219, 364
- della trasfigurazione 49-50, 52, 122
- della Trinità 72-75, 123

- dell'inno cherubico (di Sol'-vyčegodsk) 295-296, 346
- di Cristo 73, 108-109, 121-123, 127
- di Pentecoste 125
- di santi 129, 183
- iconoclasmo 109, 111, 114-116, 118, 128, 364
- indole escatologica dell' - 293
- leggenda di Abgar 121-122
- libertà artistica e conformità alla tradizione 121
- nimbo 73, 108-109, 122, 183-184
- principio storico-salvifico 123-125
- principio teologico dell'incarnazione 114-116, 118-120, 123-127
- prototipo - immagine 111-112, 120
- rifiuto delle sculture 120-121
- simbologia dei colori 73-74, 147-148, 293
- *Spas v silach* 108-109, 122-123, 147-148, 363
- teologia dell' - e sofiologia 125-127
- tipo e simbolo 116-117, 148
- venerazione delle - 110, 111-112, 114-116, 119-120
- iconoclasmo → icona
- ikonómia* 274-275, 341
- incarnazione → cristologia
- influssi occidentali nella teologia ortodossa 23, 25, 31-32, 38-39, 66, 78, 208, 258-259, 261, 264, 301, 306-307, 313, 328, 351
- cfr. anche: «pseudomorfosi»; teologia di scuola/'scolastica'
- laici 234-235, 248, 266, 289-290, 303, 319, 336-337
- e clero → ministero/ministeri ecclesiali
- teologia dei - 25, 113, 210-211, 227-228, 262, 282
- liturgia
- commentari alla - 52, 288, 306-307, 315, 320-321
- Divina - → eucaristia
- spiegazione/ interpretazione della - 23, 152, 201, 288, 292-293, 294-295, 305-306, 319
- luce taborica → *hēsychia*
- Madre di Dio 132-164
- assunzione corporea 157
- corredenzione 151-152, 155, 160
- dormizione della - 134-136
- Genitrice di Dio 136-137, 142-143, 146, 153-154, 157
- immagini (tipi) per la - 138-144, 147-150
- impeccabilità 155-156, 158-160
- innocenza/illibatezza 134, 150, 155-156, 160-161
- intercessione della - 150-151, 157-158
- Maria ed Eva 155
- mediatrice 151, 157-158
- nei testi (poetici) liturgici 133-136, 140, 142-144, 149, 151, 155, 160, 162
- vergine 135, 137, 142, 145-146, 150, 154, 156-157
- cfr. anche: mariologia; theotokologia
- Maria → Madre di Dio; → mariologia; → theotokologia

- mariologia
 cattolico-romana 133-134, 161
 ortodossa → theotokologia
- matrimonio 259-260
 – e monachesimo 189
 mistero del – 262, 266-268
- memoria dei defunti → preghiera:
 per i defunti
- ministero/ministeri ecclesiali
 articolazione gerarchica 227-228,
 250, 339-340
 concezione del ministero 237-
 238, 247-251
 diacono 248, 295-296, 314, 319,
 336-337, 340-341, 347-348
 diritto e carisma 175, 249, 326-
 329, 341-344
 laici e clero 234, 238, 244, 248,
 249, 282, 290, 302-303, 339-
 340, 343, 352
 lettore e cantore 335, 340
 presbitero/sacerdote 172, 201,
 234-235, 237-239, 243-244,
 247-251, 266, 271, 278, 281,
 289-290, 314, 317, 322, 328-
 329, 337-338, 340-343, 352-
 354
 rappresentanza di Cristo 346
 riferimento alla comunità 237-
 238, 249ss., 334, 338, 341,
 353-354
 successione apostolica 239, 248-
 250, 334-335, 344-346, 354-
 355
 vescovo 238-239, 24-244, 248,
 336, 338-339, 341-346
 cfr. anche: ordinazione
- misteri/dottrina dei sacramenti 8,
 21-22, 66, 168, 182, 257-357
- dottrina dei – “seguendo la cele-
 brazione” 23, 257, 268, 276-
 277
- materia e forma* 261, 262, 285,
 309, 311, 347, 349-350
- numero dei – 258ss., 263ss.
- problema della definizione 23,
 258, 259-261, 264-268
- riferimento all'eucaristia 236,
 265-267
- sacramentali 260, 263, 265, 267,
 345
- cfr. anche: battesimo; eucaristia;
 matrimonio; unzione; ordina-
 zione
- monachesimo 340
 consacrazione monastica 261,
 272
 culto/ordinamento penitenziale
 monastico 188
 orientamento escatologico 360,
 363-364
 cfr. anche: asceti; matrimonio
- monofisismo 102-106
 eresia monofisita 115
 – subliminale 102
 tentazione per l'Oriente 133
- nozze → matrimonio
- oikonomía* → *ikonomía*
- ordinazione (consacrazioni) 263,
 334-357
 – a *hypodiákōn* 260, 335-336
 character indelebilis 351
 consacrazione di una chiesa 345
 contrasti sull'– cattolico-romana
 e protestante 348-351
 – del lettore 335

- diaconale 336-337, 347
- episcopale 336, 338-339, 341-342
- formula di – 336, 348-349, 355
- gradi di – 335ss.
- imposizione delle mani 335, 338, 347, 348-351
- preghiera di – 335-339, 348-350, 353
- ricezione dell' – 353
- riferimento all'eucaristia 334, 338-339
- sacerdotale 249-250, 337-338, 339ss., 349-350
- validità 341, 351, 353
- cfr. anche: ministero/ministeri ecclesiali; monachesimo

- Palamismo 53-55, 56-57, 58-61, 63, 170
- peccato → antropologia
- penitenza/pratiche penitenziali 186, 188
- cfr. anche: confessione
- Pietismo 19-21
- pneumatologia → Spirito Santo/pneumatologia
- preghiera 194-203
- carattere di – dell'epiclesi 165, 194, 311-314, 347-348
- comunione dello Spirito Santo 194-195
- dei santi 186
- di ordinazione/consacrazione 335-339, 347-349
- epicletica 280, 286, 348
- esercizio 199
- espressione di un atteggiamento 197-198
- incessante 197-198
- liturgica/eucaristica 22, 229, 235, 246, 346
- meditativa 53
- per i defunti 210-211, 316-317, 365
- priva di parole 195-196
- significato della preghiera 195-196
- spontanea/prestabilita 200
- «pseudomorfosi» 24, 31, 316

- Quicumque* → simbolo

- redenzione → soteriologia; → *théosis*
- rinnovamento patristico 31-32, 35-36, 93, 276
- risurrezione
 - dei morti → escatologia
 - di Cristo → *anástasis*/discesa all'Ade
 - cfr. anche: icona dell'anastasi
- rivelazione 41-42, 57, 63, 65, 116, 171, 182, 224
- della Trinità 71, 83-84, 171
- dello Spirito come ipostasi 182
- di Dio a Mosè 109
- fonti della – 41
- cfr. anche: conoscenza di Dio

- sacramenti → misteri/dottrina dei sacramenti
- santi 180-194
- asceti 180-182, 187-190
- doni/culti carismatici 184-185
- dono della guarigione/delle lacrime 186-187
- 'meriti' dei – 332

- relazione con le creature 190-191
- reliquie 182, 363
- venerazione 183
- cfr. anche: Spirito Santo/pneumatologia; icona
- scisma
- dei Vecchi Credenti 34, 76, 100, 361
 - del 1054 91-92, 311-312
- cfr. anche: Vecchi Credenti; Trinità/dottrina trinitaria: *Filioque*
- Scrittura, sacra
- e tradizione 40, 42, 181, 224
- interpretazione storico-critica 34-35, 42-43, 161, 312-313
- interpretazione tipologica 133, 139-140
- ispirazione 42
- cfr. anche: esegesi patristica
- segno di croce 75-76, 100-101, 200
- simbolo
- niceno-costantinopolitano 80-81, 85, 87, 101, 157, 223, 227, 287
 - *Quicumque* 87
- sinergismo 153, 155, 160, 206, 214-216, 344
- cfr. anche: *théosis*
- sinodo
- dei Cento Capitoli 72, 74, 100-101
 - in Trullo/Trullano → Trullano
- Sophía*/sofiologia → icona
- soteriologia 205-222, 267-268
- e sinergismo 206, 214-216
 - giuridica 206ss., 212-214
 - giustificazione 206-207, 212, 214
 - giustificazione vicaria 205, 207-208, 213-214, 329-330
- Spirito Santo/pneumatologia
- agire autonomo dello – 167-168
 - agire riferito alle persone 173-175
 - aspetto iconografico 74-75, 125
 - azione dello – 166-167, 170-174
 - carattere/realtà personale 61, 92, 166
 - controversia con la pneumatologia cattolico-romana 167-168
 - controversia con la pneumatologia protestante 168
 - divinità dello – 85, 91, 165-166
 - e bellezza 175-176
 - e cristologia 88, 129, 166-168, 170-171
 - e istituzione 168
 - e misteri 168
 - energie divine 60-62
 - epiclesi 93, 172-173, 280, 309
 - nei santi 183-184, 363-364
 - preghiera allo – 165-166
 - vivificante 190
 - cfr. anche: *théosis*; Trinità/dottrina trinitaria: *Filioque*
- spiritualità 29-31
- cfr. anche: asceti; preghiera; santi
- stareč* 182-183, 185, 191, 322, 327
- Stoglav* → sinodo, dei Cento Capitoli
- teofania → eucaristia: carattere teofanico
- teologia
- apofatica (apofatismo) 7-8, 17, 50-69, 79, 84, 366

- dei laici → laici
- della Scuola storica 206, 262, 313, 316, 321, 343
- di scuola/‘scolastica’ 17, 23-24, 31-33, 37-38, 39-40, 57, 59, 92, 109, 137-138, 206-207, 223-224, 231, 236, 238, 242, 261-262, 264, 267-268, 276-277, 285-287, 290, 293-294, 297, 307, 309, 311, 315, 317, 330, 347, 352, 362
- esperienza; → fonti della teologia; → influssi occidentali; → «pseudomorfofi»
- cfr. anche: escatologia; icona
- théōsis* (divinizzazione) 30, 56, 182-183, 189-190, 216-222
- dei santi 182-183, 190
- divenire uno con Cristo 56, 174
- frutto della grazia, non della natura 216
- partecipazione alla vita divina 173, 216
- «ricezione dello Spirito Santo» 173
- cfr. anche: *hēsychía*
- theotologia 132-164
- aspetto della cristologia 136, 148-149, 153-154
- autonomia della – 152-153
- collocazione nella dogmatica 137
- ed ecumenismo 132
- rapporto con la mariologia cattolico-romana 133, 136, 153, 155-159, 160, 162
- riferimenti ecclesiologici 149-150, 152-154
- cfr. anche: Madre di Dio; mariologia
- trasfigurazione
 - della carne nelle icone 119
 - della materia/del mondo 177, 305-306
 - icona della – di Cristo 49-50, 52, 102, 122
 - luce della – 49-50, 52-54, 129
- Trinità/dottrina trinitaria 63, 71-97, 247
- apofatismo 84
- appropriazioni 61-62, 166-167, 171
- dottrina teologica principale 71, 77
- dottrina trinitaria e soteriologia 71, 76-77, 100-101
- economica 62, 170
- ed energie 61-64
- Filioque* 63, 77-78, 81, 84-94, 167, 170
- nel culto 75-76
- nell'iconografia 72-75
- immanente 62, 77, 170
- relazioni intradivine 83, 85-87, 170-171
- subordinazionismo 81-82
- sussistenza delle Ipostasi 72, 74, 170-171
- Triade prima dell'unità 79-80, 82, 84
- unità di essenza 80-82
- cfr. anche: Dio; Dio Padre
- Triunità, santa → Trinità/dottrina trinitaria
- Trullano 117-118, 330
- unzione
 - con il *mýron* 259-261, 266, 268, 271, 277, 281-283, 320, 350

– degli infermi 259-260, 262, 266-267
mistero dell'– 271, 277, 281-283, 320

cf. anche: battesimo
Vecchi Credenti 34, 76, 99, **100**,
125, 187, 327, 343, 361

Indice generale

Editoriale (<i>Antonio Zani</i>)	5
Osservazione preliminare	9
Premessa	11
1. TEOLOGIA DELL'ESPERIENZA: «NOI ABBIAMO VISTO LA VERA LUCE»	15
2. TEOLOGIA APOFATICA: «IL VEDERE NEL NON-VEDERE»	49
3. L'ESPERIBILITÀ DI DIO COME PADRE, FIGLIO E SPIRITO SANTO: «VENITE, POPOLI, ADORIAMO LA DIVINITÀ TRI-IPOSTATICA»	71
3.1 <i>La monarchia del Padre:</i> «Credo in un solo Dio, il Padre...»	71
3.2 <i>La controversia sul Filioque:</i> «...che procede dal Padre...»	84

4.	CRISTOLOGIA: «...E IN UN SOLO SIGNORE GESÙ CRISTO, UNIGENITO FIGLIO DI DIO»	99
4.1	<i>Cristologia asimmetrica:</i> «Tu sei Uno della santa Trinità»	99
4.2	<i>Cristologia come teologia dell'icona:</i> «L'Ilimitato si è delimitato»	108
4.3	<i>Mariologia come theotokologia:</i> «Più venerabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini»	132
5.	PNEUMATOLOGIA: «...E NELLO SPIRITO SANTO, IL SIGNORE E DATORE DI VITA»	165
5.1	<i>Persona e opera dello Spirito Santo:</i> «Egli è luce e datore della luce»	165
5.2	<i>I santi, manifestazione dello Spirito Santo:</i> «Meraviglioso è Dio nei suoi santi»	180
5.3	<i>Pregare nello Spirito Santo:</i> lo «stare davanti a Dio»	194
6.	REDENZIONE E DIVINIZZAZIONE: «COME DIO SARÒ UNITO A VOI COME DÈI»	205
7.	L'ESPERIENZA DELLA CHIESA NELL'EUCARISTIA: «[...] E NOI TUTTI, CHE CONDIVIDIAMO UN SOLO PANE E UN SOLO CALICE, UNISCI INSIEME NELLA COMUNIONE DELL'UNICO SPIRITO SANTO»	223
7.1	<i>L'impronta dell'ecclesiologia tradizionale</i>	223
7.2	<i>L'ecclesiologia eucaristica di Nikolaj Afanas'ev</i>	230
7.3	<i>L'ecclesiologia eucaristica di Alexander Schmemmann</i>	241
7.4	<i>L'ecclesiologia eucaristica in Ioannis Zizioulas</i>	245

8.	I MISTERI (SACRAMENTI) NELL'ESPERIENZA DELLA CHIESA	257
8.1	<i>Il battesimo e l'unzione con il mýron:</i> <i>«Voi che siete battezzati in Cristo,</i> <i>vi siete rivestiti di Cristo»</i>	270
8.2	<i>L'eucaristia: «Entra, infatti, il Re dei re</i> <i>e il Signore dei signori, per essere immolato</i> <i>e dato in cibo ai credenti»</i>	285
8.2.1	L'eucaristia: la liturgia della Chiesa	285
8.2.2	L'eucaristia come evento escatologico	291
8.2.3	Il mistero della trasmutazione	300
8.2.4	La Divina Liturgia come sacrificio	314
8.2.5	La comunione ai santi misteri di Cristo	319
8.3	<i>La confessione: «Aprimi le porte della penitenza,</i> <i>o Datore di vita»</i>	326
8.4	<i>Le ordinazioni al ministero sacerdotale:</i> <i>«La grazia divina, che sempre risana la fragilità</i> <i>e completa ciò che manca»</i>	334
8.4.1	I gradi del sacerdozio e l'ordinamento delle consacrazioni	334
8.4.2	L'ordinazione sacerdotale nel dibattito teologico	339
8.4.3	L'influsso dell'ecclesiologia eucaristica sulla dottrina dell'ordinazione e del ministero	352
9.	LA PECULIARITÀ ESCATOLOGICA DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA: <i>«...E LA VITA DEL MONDO CHE VERRÀ»</i>	359
	Abbreviazioni	369
	Bibliografia generale	371
	Indice dei nomi	381
	Indice analitico	388
	Le icone	399

Le icone

- Fig. 1: *Trasfigurazione di Cristo* (icona di Novgorod, fine del secolo XV): *Novgorod Icons 12th-17th Century*, Leningrado 1980, n. 100.
- Fig. 2: *Risurrezione di Cristo – Anástasis* (affresco nel monastero di Chora a Costantinopoli/Istanbul, metà del secolo XIV): *Constantinople. Byzantium – Istanbul. Text by David Talbot Rice. Photographs by Wim Swaan*, London 1965, 108-109.
- Fig. 3: ANDREJ RUBLEV, *Trinità* (icona moscovita, 1411 ca.; dim.: 142x114): V.N. LAZAREV, *Moskovskaja Škola Ikonopisi – Moscow School of Icon-Painting*, Mosca 1980, n. 35.
- Fig. 4: ANDREJ RUBLEV, «*Spas v Silach*» (Mosca, 1410-1415; dim.: 18x16): V.N. LAZAREV, *Moskovskaja Škola*, cit., n. 39.
- Fig. 5: *Immagine achiropita di Cristo [mandylion]* (icona della regione lungo il Volga, 1600 ca.; dim.: 86x50). Foto: K.Ch. Felmy.
- Fig. 6: *Il rovelto ardente* (icona della Russia centrale, seconda metà del secolo XIX; dim.: 31x26,5): BERNHARD BORNHEIM, *Ikonen*, München 1985, 273.
- Fig. 7: *Giovanni il Precursore e Aleksij, metropolita di Mosca* (icona russa dei Vecchi Credenti, prima metà del secolo XIX; dim.: 26x32). Foto: K.Ch. Felmy.
- Fig. 8: «*Noi, i Cherubini [...]*» (icona della scuola Stroganov di Sol'vyčegodsk, prima del 1579; dim.: 197x153): VERA GRIGOR'EVNA BRJUSOVA, *Russkaja živopis' 17 veka*, Mosca 1984, n. 73.



Fig. 1: *Trasfigurazione di Cristo* (icona di Novgorod, fine del secolo XV).



Fig. 2: *Risurrezione di Cristo – Anástasis* (affresco, metà del secolo XIV).



Fig. 3: ANDREJ RUBLEV, *Trinità* (icona moscovita del 1411 ca.).



Fig. 4: ANDREJ RUBLEV, "Spas v Silach": il Redentore tra le potenze angeliche (Mosca).



Fig. 5: *Immagine achiropita di Cristo* (icona della regione lungo il Volga, 1600 ca.).



Fig. 6: *Il rovetto ardente* (Russia centrale, seconda metà del secolo XIX).



Fig. 7: *Giovanni il Precursore e Aleksij, metropolita di Mosca* (icona russa dei Vecchi Credenti, prima metà del secolo XIX).

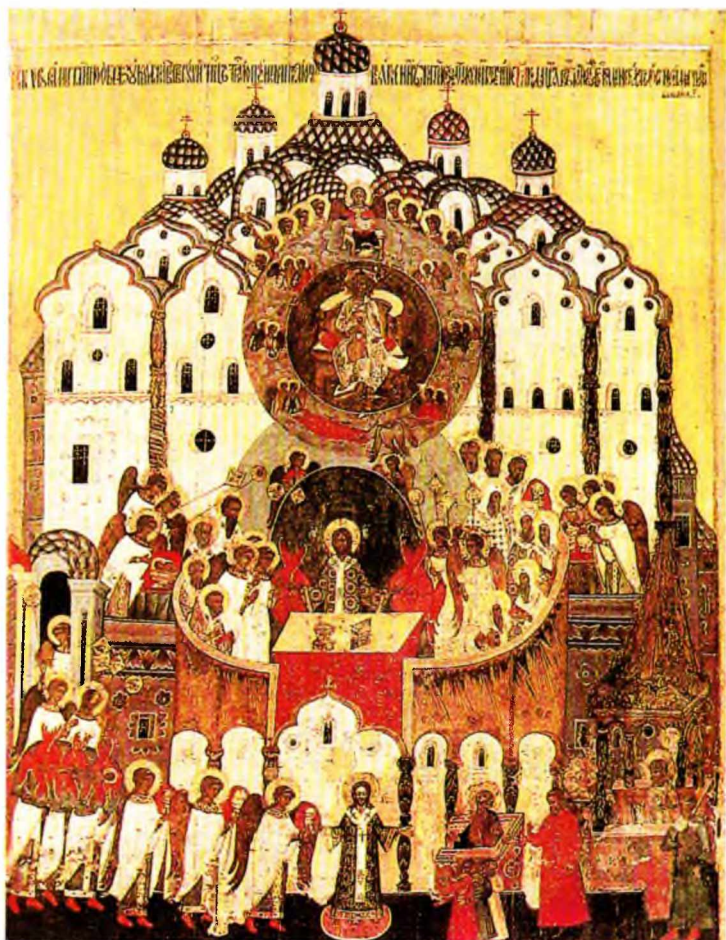


Fig. 8: «Noi, i Cherubini [...]» (icona di Sol'vyčegodsk, anteriore al 1579).