

“I Balcani *Percorso di Dialoghi*” 2011 24 luglio-04 agosto

S. Andrea Mantova

*(Secondo uno schema consolidato nelle occasioni precedenti, il viaggio - pellegrinaggio prevedeva visite culturali, artistiche e religiose a vari luoghi e, nel corso dell'itinerario, una sorta di “accompagnamento “ teologico- spirituale: le **Pillole**)*

Pillole

Rapporto chiese occidentali e chiese orientali: cenni storico-culturali (25/07/2012)

La divisione tra Oriente e Occidente cristiano si consumò nel 1054 a Bisanzio il 16 luglio, quando il legato papale cardinale Umberto da Silva Candida depose la bolla di scomunica del Patriarca della Chiesa ortodossa orientale sull'altare maggiore della chiesa di S. Sofia, atto che certamente appare decisivo a manifestare e sancire il distacco tra cristianesimo d'occidente e cristianesimo d'oriente.

Alla radice di tale evento c'erano questioni di ogni tipo: a noi sembrerebbe che le più importanti per una scissione religiosa dovessero essere quelle dottrinali, ovviamente presenti, ma in realtà la miscela di

fattori era resa più esplosiva per la presenza di elementi politici e territoriali che acuivano un contrasto sotterraneo (e non tanto sotterraneo e carsicamente emergente), una diffidenza dovuta alla differenza tra grecità orientale e latino-occidentale inevitabilmente tradotta in sospetto reciproco. Infatti si trattava fin dai primi secoli di sensibilità e culture diverse sul piano liturgico, teologico, ecclesiologico, spirituale che determinavano teologie estremamente ricche, ma anche profondamente diverse: come spesso accade, non si riuscì a gestirne la ricchezza, lasciandola nella rispettiva e contrapposta diversità.

Le due grandi aree cristiane furono incapaci di mettere a confronto le proprie diversità per elaborarle positivamente per molti motivi. Il primo e sostanziale fu la mancanza di rapporto: era difficile far dialogare parti che in sostanza, al di là delle dichiarazioni di facciata, tentavano sempre di esprimere una supremazia dell'una sull'altra. Esistevano inoltre ambizioni politiche, che storicamente esprimevano situazioni di notevole divergenza: ad esempio in occidente si continuava a parlare di Sacro Romano Impero, anche se questo in realtà non esisteva più, mentre a Costantinopoli si poteva ancora dire (e con orgoglio) che l'impero romano, quello vero, era rimasto a Costantinopoli; dunque Roma, nonostante il titolo di Caput mundi, tale non era più da secoli. Infine mancava una vera comprensione di se stessi, che rendeva difficile e insufficiente la conoscenza reciproca: infatti, mentre in occidente, pur nella miscelazione delle successive calate barbariche, il latino e la cultura latina rimanevano il riferimento ideale, tutto questo ambito era ritenuto poco più che barbaro nell'impero, nella cultura bizantina e dai patriarchi della chiesa ortodossa.

Perciò lo stesso confronto teologico risultava difficile, in quanto la cultura e la capacità filosofica dell'oriente si servivano del greco, lingua ancora per certi versi simile al greco dei grandi filosofi dell'antichità, perciò meglio rispondente all'esigenza e all'immane lavoro dei primi secoli del cristianesimo di acculturare l'esperienza cristiana (e quindi il linguaggio dell'antico e nuovo testamento) con la strumentazione mentale e culturale della Grecia antica e poi dell'Ellenismo. Rispetto a tale elaborazione l'occidente appariva poco più di una accozzaglia di barbari, che non potevano competere con la raffinatezza ideologica, filosofica, mentale e culturale che ancora l'oriente poteva esibire.

Ecco dunque che si giunse al contrasto (persino nei primi concilii della chiesa si verificava un tifo da stadio e ci si picchiava sulle tribune: alla fin fine anche quelle erano esperienze di elaborazione filosofica e linguistica); probabilmente ci si combatteva dicendo nella sostanza la stessa cosa, ma rimanendo nei rispettivi ambiti culturali, che non consentivano la sufficiente e reciproca conoscenza e valorizzazione. In ogni caso si arrivò alla scomunica del 1054, anzi due scomuniche, (le chiese si scomunicarono a vicenda) ritirate ufficialmente solo nel 1965 rispettivamente da papa Paolo VI e dal patriarca Atenagora. Inizialmente la frattura non fu recepita come un atto definitivo, ma fu la storia, come sempre, a mettersi di mezzo presentando, un paio di secoli dopo, una frattura che allargò la precedente e la rese ancora più radicale, cioè la IV crociata del 1204, concepita in occidente per liberare

il Santo Sepolcro, ma che in realtà giunse a distruggere Costantinopoli. Infatti, anche in questo caso, sotteso all'evento religioso, teologico ed ecclesiale, c'era il supporto commerciale e politico di Venezia, cioè dell'Occidente, che contendeva in primo luogo commercialmente con l'oriente; in ogni caso i crociati assalirono Costantinopoli, perché città di eretici e quindi di infedeli

La devastazione di quella crociata è tuttora presente nella coscienza, dalla più semplice alla più dotta, del popolo orientale: quando Giovanni Paolo II compì un viaggio apostolico in Grecia, si sentì rimproverare piuttosto aspramente dai monaci di monte Athos, che si opponevano a questa visita (e non mancarono di dirlo con chiarezza e durezza), ricordando appunto l'assedio, il saccheggio e la devastazione della IV crociata.

La situazione si complicò ulteriormente, dopo che a Costantinopoli fu imposto un patriarca latino e nella chiesa il rito latino: ciò evidentemente costituì un sopruso insopportabile, se si interpreta correttamente il modo con cui gli orientali guardavano l'occidente. Addirittura fu proclamato in oriente un impero latino che, pur durando solo 60 anni, generò ed alimentò inevitabilmente uno spirito di rivalsa che, per secoli e tuttora, ha sotteso un sospetto permanente nei confronti dei cristiani d'occidente. Ovvio quindi che le questioni teologiche sono state solo una parte del problema ma, in nome della correttezza teologica di fede, sono usate come steccati e/o armi di offesa, anche quando i temi sottostanti sono ben altro; la nostra esperienza lo conferma sempre: là dove la politica si può servire della religione, lo fa sempre volentieri.

E' evidente allora che questi avvenimenti, per quanto lontani nel tempo e nello spazio, hanno contribuito a segnare e mantenere un confine culturale, psicologico e politico tra due grandi, diverse anime incapaci di intendersi e di collaborare, anime che Giovanni Paolo II, da slavo, definì "i due polmoni d'Europa".

Tornando all'oriente, in particolare ai Balcani, dobbiamo ricordare che questi ultimi si costituirono nella loro identità nazionale soprattutto nell'incontro con la fede cristiana e in questo contesto giova dire (anche se oggi non sembrerebbe possibile) che la nazione più importante della loro storia è stata la Bulgaria, il primo stato che incontrò il cristianesimo e si convertì, per cui i primi evangelizzatori furono i missionari di origine bulgara.

Anche questa conversione ha un addentellato politico; quando re Boris, primo degli Slavi, nel IX secolo si convertì alla fede cristiana, intese in questo modo battezzare anche la nazione per motivazioni politiche, oltre che religiose. Sperava infatti, aderendo in tal modo a Bisanzio, di divenire lui, re dei Bulgari, un basileus, (re bizantino), per dare al proprio stato una identità cristiana e quindi una doppia indipendenza politica e religiosa, per proteggersi contro i Mongoli, che premevano ai confini, rafforzando all'interno l'identità cristiana. Tuttavia la mossa non ebbe gli effetti desiderati dal re: Costantinopoli non gli concesse il patriarcato nazionale e Boris allora si rivolse a Roma, ma il papa

Nicola I lo soddisfece solo parzialmente, perché non lo fece patriarca, ma si limitò ad inviargli due vescovi titolari.

Al di là dei dettagli storici, la Bulgaria è importante, perché è il primo esempio di nazione che cerca di affermarsi, fondendo identità nazionale con quella religiosa e culturale; proprio sulla base di tale inizio fu capace di espandersi anche territorialmente, tanto che nel X secolo, circa 60-70 anni dopo Boris, con lo zar Simeone il suo territorio comprendeva la Macedonia, l'Albania e si estendeva fino al Peloponneso; si afferma dunque un periodo che genera e costituisce il primo forte elemento unificante della cultura slava fino al 1393, all'arrivo dei Turchi. L'impatto tra la presenza turca e l'adesione culturale bulgara a Costantinopoli rese la condizione dei Bulgari sotto la dominazione più dura e difficile rispetto a quella delle altre nazioni pure soggiogate: ci fu una islamizzazione e quindi anche un acculturamento forzato e la cultura bulgara rimase viva solo attraverso l'esperienza di alcuni remoti ed isolati monasteri.

A questo punto si affaccia il terzo elemento costitutivo della divisione tra oriente ed occidente. Il primo, lo ricordiamo, fu la discussione teologica, la distanza e quindi l'incomprensione tra i due mondi, il secondo fu la particolare esperienza bulgara, che noi tendiamo a sottovalutare, mentre è storicamente decisiva, cui si aggiunge la dominazione turca; su tutto ciò infine si innesta il terzo elemento, la presenza della Russia che dalla fine del 1700 comincia a guardare verso occidente, offrendosi come protettrice dei popoli slavi, accentuando il legame con l'opera evangelizzatrice di Cirillo e Metodio (E' importante notare infatti che tutta questa zona non è solo caratterizzata da unità linguistica, ma è legata dalla medesima cultura e religione). Emergendo come potenza politica, nel luglio 1774 con il Trattato di Kùcùk Kaynarca o Kuchuk Kainarji) la Russia ottenne dall'Impero ottomano il libero passaggio dei Dardanelli ed insieme il diritto di essere lo stato protettore dei cristiani ortodossi dei Balcani. Tale evento costituisce un passaggio storico importante, perché al quadro precedente si aggiunge da allora (ed ancora è così: vedi ad esempio il rapporto Serbia – Russia negli ultimi decenni) il fatto che la Russia conferma ed impone il suo ruolo di leadership, tanto che, alla caduta definitiva di Bisanzio, Mosca diventerà (e questo lo sostengono con convinzione tutti gli ortodossi) la terza Roma: Roma latina la prima, la seconda Bisanzio, infine la terza Mosca. Ecco perché la chiesa ortodossa definisce se stessa Chiesa cattolica romana.

La radice di tutto questo affonda nelle diatribe e negli scontri anteriori all'anno 1000, ma con combinazioni molto complesse anche di natura politica, il risultato è la proposta russa di porsi come nazione leader di tutto il mondo ortodosso slavo: infatti dopo il trattato del 1774, il successivo trattato di Adrianopoli del 1829 permette alla Russia di aumentare la propria influenza sui Balcani, fino a divenirne la protettrice, a danno dell'impero ottomano: ciò suscitò il sospetto e la reazione delle potenze occidentali preoccupate dall'egemonia russa sul Bosforo e che portarono alla successiva guerra di Crimea (1853-1856), in cui fu coinvolto anche il regno del Piemonte. Successivamente l'indipendenza

della Bulgaria nel 1878, con la capitolazione turca di fronte agli eserciti serbo-russo-montenegrino,, e la successiva guerra balcanica nel 1912-1913 con la coalizione tra Bulgaria, Grecia, Serbia e Montenegro indussero le forze occidentali ad intervenire, nel timore dell'influenza russa sui Dardanelli, per impedire una possibile conquista di Costantinopoli. La distanza tra oriente ed occidente sempre più diventa politica e culturale fino alla storia più recente: dopo la II guerra mondiale la Bulgaria diventa Repubblica popolare e finisce nell'ambito dell'URSS, poi si ha la caduta del muro di Berlino, il resto è storia di oggi. Ancora un elemento importante da sottolineare: la Bulgaria è simbolo che concretizza gli avvenimenti accaduti in tutto il resto dei Balcani; qui la dominazione ottomana, inserita come cuneo islamico inoltratosi fin dove ha potuto, e la formazione geopolitica della Croazia costruita a boomerang generano la differenza tra Serbi, Bosniaci e Bosnia Erzegovina. Il dominio islamico ha determinato conversioni forzate all'islam oppure, per chi voleva rimanere cristiano, l'imposizione di una tassazione molto più pesante, che rendeva inevitabilmente più difficile il mantenimento dei beni anche più semplici ed essenziali. Ciò ci fa cogliere come la dominazione subita abbia costituito fino ai nostri giorni un elemento di grandissima tensione tra popoli e culture e la Croazia ha il merito, almeno agli occhi occidentali, di essersi mantenuta fedele all'occidente, alla Chiesa di Roma e al rito romano, pur adottando la lingua paleoslava e la scrittura glagolitica.

In sintesi: la Croazia ha rappresentato e rappresenta tuttora, per certi versi, un confine tra oriente ed occidente, avendo anche gravitato nell'area austro-ungarica: dopo l'esperienza del comunismo di Tito tutti questi stati , pur dividendosi, hanno cercato di riaffermare la propria cultura e le reciproche aree di riferimento.

La Bulgaria invece è stata emblematica per una certa fase storica, mentre storicamente nei secoli più vicini a noi il ruolo di confine, di opposizione all'islam e di difesa della cultura slava ed ortodossa è stato gestito soprattutto dalla Serbia.

Riflessioni teologico-religiose

Questa premessa storico-culturale si aggancia alla promessa, di tipo biblico- teologico, fatta da Dio all'umanità, che è contemporaneamente elezione, che appare universale nella Genesi e successivamente si concentra nel percorso di un unico popolo attraverso l'alleanza che Dio stringe con Adamo. Mentre in occidente tale promessa rischia di diventare concettualismo astratto, tale pericolo non si evidenzia nella teologia e spiritualità ortodossa orientale: Dio infatti sceglie un popolo non per una salvezza esclusiva, ma perché tale popolo, ricevendo la promessa, la conservi per tutta l'umanità; è cioè un compito, non un privilegio.

Per evitare la divaricazione tra le due nozioni e quindi il rischio di non comprenderle correttamente, è indispensabile superare la tentazione di saltare dall'una all'altra, per mantenere costante la continua e difficile interazione tra i due momenti: da una parte l'universalismo della salvezza dell'altro, dall'altra l'universalismo che raggiunge tutti attraverso il particolarismo della elezione di Israele. Questa nozione-esperienza viene accolta dalla chiesa, soprattutto nell'espressione "nuovo popolo di Dio", per mantenere aperta, costante e fiduciosa l'attesa della seconda venuta del Messia, il Salvatore, quando l'azione di Dio raggiungerà davvero l'apice e la sua completezza, perché tutti i popoli saranno radunati nell'unico "popolo di Dio".

Questa premessa di teologia biblica è importante perché soprattutto nell'Ottocento tale nozione che ha le proprie radici nella Bibbia, si incontra con la riflessione di alcuni pensatori che la rielaborano applicandola ai popoli slavi, facendo riferimento ad una sorta di hegelismo in filosofia, e sostenendo che questi popoli hanno un ruolo significativo nella storia: essi fondano tale riflessione su quella che essi ritengono l'eredità di Cirillo e Metodio, considerandola in linea con l'apostolato e il pensiero dei santi slavi. In questa eredità millantata si scorge una sorta di esclusivismo nazionale piuttosto spinto e c'è anche, in termini sorprendentemente contraddittori, il fatto di coniugare tale nazionalismo con una vocazione speciale per mantenere riconciliati i popoli di Europa.

Questo messianismo, miscela di idee religiose e politiche, assunse con Wladimir Soloviev (filosofo, poeta e teologo russo vissuto tra il 1853 e il 1900) un carattere eminentemente religioso; egli infatti dice "Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti ragioni dell'arte e delle lettere, né dalle supreme altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione". Secondo questo ed altri pensatori questa parola che la Russia è chiamata a donare costituisce una sintesi che da una parte possa superare il legalismo cattolico, da loro definito "unità senza libertà", dall'altra superi il razionalismo protestante, che ha generato "libertà senza unità"; l'oriente cristiano slavo invece si sarebbe mantenuto più fedele a questo spirito delle origini.

Questa riflessione individua come soggetto del messianismo non la gerarchia ecclesiastica, né l'attività degli zar o dei politici, ma la fede del popolo slavo; si tratta di una reazione a quella forma coatta di occidentalizzazione iniziata da Pietro il grande. Seguì nei secoli successivi anche una polemica aperta verso tutti quegli intellettuali russi che nei secoli successivi si avviarono su questa strada di falsa occidentalizzazione e che divennero poi in realtà atei ed apostati non solo della religione strettamente intesa, ma anche della vera cultura slava, e verso quella intelligenza che in seguito venne accusata di aver avuto qualche responsabilità nella rivoluzione bolscevica.

Agli slavi dunque il compito messianico di poter unificare il mondo; è da rilevare tuttavia come i forti problemi e le spinte che si muovono in direzioni divergenti non hanno sempre creato unità di linguaggio e di intenti.

Altri autori più recenti affermano che la risposta è teologica o teologale: due giganti russi come Pavel Florenskij (1882 - 1937 filosofo, matematico, religioso russo) e Nikolaj Berdjaev (1874 - 1948 filosofo russo) sostengono che bisogna superare il razionalismo occidentale, che ha creduto di far sottostare tutto alla tirannia della natura e alla legge della logica astratta. Ad esempio Florenskij, sacerdote che morì nel gulag, pensatore recentemente scoperto, dice che si tratta di passare dalla civiltà delle cose alla cultura delle persone; il problema è proprio questo: non un'unione basata sulla somma delle verità, perché le verità possono correre il rischio di essere principi astratti. In questa visione teologica non c'è qualcosa da scoprire, non si tratta dell'aletheia (verità dei greci), ma è l'incontro con una realtà vivente che respira, che è viva, e questa realtà è Cristo, centro dell'incontro umano con il divino. Il fine di ogni cultura è la "tutt-unità", perché qui c'è tutto e niente va perduto e tutto può convergere, perché Cristo è il vivente, il Messia escatologico, è la convergenza messianica della fine, intesa non come chiusura, ma come completamento e compimento. Le cose ultime, quelle che non saranno mai provvisoriamente le penultime, e tuttavia le ultime che sono già presenti, operanti nell'anima degli uomini davvero spirituali, a qualsiasi cultura, religione o chiesa appartengano. Questa riflessione è un pensiero cristologico e trinitario, perché la verità di Florenskij è una verità fondata nella relazione delle persone divine: in loro c'è la molteplicità e l'unità, l'incontro, il confronto, la circolarità che va portata sulla terra nei rapporti tra le persone, tra le grandi unità organiche in cui la civiltà si esprime, chiesa stato società; è un'idea trinitaria teologica.. Un'idea che non è particolaristica ed esclusiva, ma sottende una dinamica, non un essere contro, ma con e per, con gli altri e per gli altri: in questo consiste la verità, una forma di bene che non conosce invidia, dice Florenskij; è quindi una riflessione che rivela da una parte l'estrema lontananza nella quale ci dibattiamo tutti, oriente ed occidente, ma dice anche un percorso per cui il tema del messianismo è tema che può essere fecondo per riflettere sul nostro cammino, di singoli e di comunità.

Riflessioni ulteriori: teologia e mistica in Oriente e in Occidente

Passiamo ora alla differenza che corre tra il modo di fare teologia nelle chiese ortodosse orientali e in quelle cristiane occidentali, che si esprimono in cattolicesimo e protestantesimo nelle varie forme. La teologia occidentale si è caratterizzata nei secoli (all'inizio non era così) per il fatto che si è tenuta non lontana né separata, ma distinta dalla mistica; essa ha privilegiato man mano l'accessibilità al mistero attraverso l'apprendimento intellettuale o intellettivo; ha dimenticato che Dio in sostanza rimane inesprimibile, non può stare tutto dentro le nostre parole e dentro i nostri concetti: Dio rimane inaccessibile alla conoscenza e quel che noi ne diciamo è solo un'approssimazione. Questa contrapposizione, applicata rigidamente tradisce il senso delle cose, tuttavia indica un atteggiamento, un

orientamento sostanzialmente dannoso, perché ha lasciato la dimensione cosiddetta mistica ad una categoria di persone che rappresentano un'eccezione alla regola: il mistico sembra essere una persona almeno strana, oppure privilegiata, perché appare appunto fuori della norma. Questo dualismo ha pesato nel nostro linguaggio e soprattutto nella nostra modalità di vivere questa esperienza religiosa, per cui noi distinguiamo continuamente tra sacro e profano, quindi sosteniamo queste insidiose differenze tra santità e normalità, quasi che la santità, il cammino del Vangelo sia privilegio o seccatura solo per qualcuno e non una chiamata per tutti. Se si distingue tra mistico e teologico, l'esplorazione teologica, che pure generò cose mirabili nel medioevo al tempo della cosiddetta Scolastica, divenendo una scienza in vetta alle scienze universitarie, la teologia finisce per essere il frutto maturo di una razionalità che attinge al mistero, ma che del mistero crede più o meno consapevolmente di avere in mano le redini o la comprensione; infatti lo studio della teologia ha dimenticato che la teologia non può essere distinta dalla contemplazione, dalla mistica o più semplicemente dalla preghiera.

Essenziale a questo punto ricordare il diverso uso di teologico e teologale: teologico è quello che si dice, si sa o si crede di sapere; teologale è quello che, a partire anche da questo primo aspetto, si vive, ci riguarda, è entrato dentro la nostra esperienza, non si è soffermato sulla soglia della nostra speculazione. Nelle chiese orientali non c'è mai stato, come in quelle occidentali, una distinzione netta tra teologia e mistica, cioè non c'è mai stata distinzione netta tra esperienza personale del mistero divino e definizione dottrinale della verità di fede; in altre parole per la teologia orientale il rapporto tra verità di fede creduta e fede vissuta è un rapporto essenzialmente quotidiano, che genera comprensione della verità non solo intellettuale, ma soprattutto spirituale, per cui ogni fedele, secondo la teologia orientale è un mistico.

Se non si evita questa distinzione e frammentazione, si finisce per divenire sostanzialmente ricercatori di definizioni, di formulazioni definitorie, sempre pericolosamente eccessive, perché non si tratta di speculare sul mistero, ma di lasciarsi raggiungere, illuminare, trasformare dal mistero stesso. Se manca questo atteggiamento, prevale, come da noi è accaduto non senza effetti disastrosi, una forma di razionalizzazione del mistero: dunque l'esperienza teologica orientale è più un'esperienza di spiritualità liturgica e iconografica, in cui il discorso è presente ma non diventa solo o prevalentemente concettuale e dottrinale.

L'icona è esattamente la sintesi esperienziale di quanto detto. Se davanti ad una icona vi fermate semplicemente a guardare ed applicate il criterio con cui in termini occidentali guardate un'immagine, un affresco o un quadro, non entrerete nel mistero dell'icona, perché l'icona sta davanti a chi la vuole leggere, non solo vedere; un'icona non si dipinge, ma si scrive, l'icona diventa allora lettura, nella quale non può esserci la fretta razionalizzante di concludere in breve tempo.

Ecco comparire anche la questione del tempo: non dimenticate l'eterna lunghezza delle liturgie orientali, mentre da noi prevale la fretta, l'orologio: quando si sta bene con una persona, giustamente l'orologio

non conta, anzi diventa un turbamento, perchè ci richiama a qualcosa d'altro, lontano da quel momento, un'esperienza di amicizia, di amore, il resto sono solo cose.

Entriamo così da un'esperienza delle cose all'esperienza della relazione delle persone, della reciprocità dei volti. L'oriente invita ad una teologia che diventa esperienza, prima di essere concettualizzazione, perché è l'esperienza che diventa grazia, trasformazione.

La teologia ha necessità di elaborazione, di essere strumento per conoscere in termini veritieri (non dimentichiamo che siamo figli dell'illuminismo), ma questa verità non giunge oltre la conoscenza, cioè al mistero; ma il mistero è mistico, esprime la nube della in-conoscenza; la vera luce non è l'evidenza del concetto, ma l'evidenza dell'inesprimibile. Il concetto è uno strumento formidabile, ma fragile; c'è un di più, questa nube dell'in-conoscenza di cui parlano anche i nostri mistici medioevali, un passaggio dal sapere positivo, che ha in sé, come peccato originale, la pretesa di possedere ciò di cui parla, la pretesa di far diventare Dio un oggetto da conoscere: si tratta invece, come diceva Florenskij, di una persona da incontrare.

E' per questo che c'è una grande teologia che non si può scrivere, apofatica, cioè indicibile, la cui indicibilità giunge al vertice, perché non è in termini arroganti la pretesa di possedere Dio ma, in termini di disponibilità, l'atteggiamento di lasciarsi raggiungere da Dio. Per questo a differenza dell'esperienza occidentale in molti periodi, la teologia e l'esperienza della chiesa d'oriente ha sempre posto al centro il mistero trinitario, mistero di relazione, reciprocità. A questo proposito la festa della santissima Trinità può procurare disagio, perché la formulazione del prefazio liturgico cattolico cita: uno tre, natura, sostanza ecc. diventando così un problema pseudo matematico e portando facilmente alla morte della teologia, che è morte della fede; in realtà l'Uno e il Triino sono definizioni legate alla molteplicità dei rapporti, all'esperienza di relazione, al movimento che collega le persone e genera vitalità. E' chiaro dunque che la teologia occidentale da subito ha cominciato a fare caos su questo tema, per cui ha cercato, partendo da filosofi utili, ma pesantemente condizionanti, di far entrare la Trinità nella logica della ragione umana; si poteva allora o negare la modalità della reciprocità o si sosteneva che erano tre modi di manifestazione (vedi Ario): o una monade o una triade. Assumendo la apofaticità invece c'è la possibilità di raggiungere, o meglio di essere raggiunti da questo tema, che è identitario e nello stesso tempo produttore di distinzione, non di separazione. In questo la teologia orientale è rimasta fedele alla grande stagione della teologia e filosofia patristica, esperienza religiosa spesso più poetica che sottilmente razziocinante ma, come dice la parola stessa "poiesis", in realtà chi è mistico, cioè chi è poeta raggiunge la conclusione stessa. L'intimità; la razionalità invece si ferma spesso più alla struttura che alla vitalità, all'interiorità del mistero. E' per questo forse che l'occidente latino, impelagato nelle discussioni tra natura e persona non ha mantenuto quell'attenzione alla Trinità, che è da sempre una ricchezza dell'oriente.

Da un po' di tempo abbiamo ripreso la retta via, anche se la reciproca conoscenza e l'attenzione ecumenica non sono facilissime, anche perché si intromette la storia di questi paesi, che rende difficile il messianismo dei popoli slavi; d'altra parte anche tra noi è presente una storia dura e difficile, compresa la IV crociata, che ha lasciato un solco indelebile; su questa strada possiamo trovarci più uniti ed è legata alla riscoperta della antica tradizione patristica, nella quale il mistero è espresso nei modi indicati ed è la via che appare più feconda, generando non atteggiamenti sporadici o velleitari, ma autentica profondità di esperienze,

Icone e loro significato

Premettiamo che per icone si intendono non solo i dipinti su tavola, ma anche gli affreschi presenti nei monasteri: i criteri di cui si parla sono applicabili ad entrambe le forme. Diversamente dall'occidente che ha soggetti religiosi, anche se non sempre questo può definirsi realmente sacro, in oriente l'arte è considerata sacra, perché alla sua base c'è una lunghissima storia di fede e di raffinata elaborazione teologica e spirituale, tanto che questa forma di espressione fu oggetto di grandi discussioni, di diatribe e persino di guerre. Ad esempio ci fu un movimento "iconodulo", che spingeva alla devozione verso l'icona e la rappresentazione sacra, dall'altra parte fiorì il movimento "iconoclasta", da cui non era distante un'influenza di tipo islamico, priva cioè di immagini. Nei monasteri infatti spesso particolarmente i volti risultano deturpati, spesso come conseguenza della presenza islamica, in altri casi, come in Cappadocia, della lotta iconoclasta.

La tradizione pittorica dell'icona e dell'affresco è molto antica: in senso tecnico proviene dal mondo greco e romano e in particolare dalle splendide serie di ritratti ritrovati ad al Fayyum in Egitto. dal punto di vista teologico, invece, abbiamo un'evoluzione che dura alcuni secoli, in particolare dal IV al VII.

L'icona è inoltre sorretta da alcuni principi teologici: il primo è cristologico, il secondo pneumologico, infine è apofantica. Il principio cristologico risponde a chi si chiedeva da dove provenisse il diritto e l'impudenza di voler rappresentare il sacro, l'invisibile, il mistero. Ecco allora che S. Giovanni Damasceno, uno dei più grandi difensori dell'icona (vedi l'icona delle tre mani) sostiene " Poiché l'invisibile, essendo rivestito di carne, si è reso visibile, si può raffigurare la somiglianza di colui che si è fatto Teofania, manifestazione di Dio". L'umanità di Cristo, dunque, consente all'eterno e invisibile Dio di manifestarsi e di essere dunque visibile.

Questa prima base teologica, anche quando oggetto dell'icona non sono direttamente la figura o i gesti o le opere di Cristo, è cristologica e nasce anche da quella immensa pagina che il prologo di Giovanni "In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" : I tempi tutti all'imperfetto non dicono il passare del tempo, ma finalmente l'approdo ad un tempo verbale che dice l'ingresso nel tempo

e nel limite “e il Verbo divenne carne”: non semplicemente uomo, ma “carne”; il limite può diventare rappresentazione del non-limite, il visibile può diventare rappresentazione del non-visibile, il temporale può diventare rappresentazione dell’eternità e dell’in-temporale.

Una seconda linea teologica è pneumatologica (pneuma è lo spirito), perché nel corpo di Cristo si rivela la forza, il dinamismo, la vitalità dello spirito, quella vitalità, quel dinamismo, quella forza, quel calore che genera l’uomo come l’immagine, il volto di Dio.

Quando i Greci volevano vedere il Cristo a Gerusalemme, Filippo e Andrea andarono a dirlo a Gesù ed egli rispose: “Filippo, chi vede me, vede il Padre”, perché in Gesù opera la forza del Pneuma, del santo Spirito; il volto di Cristo è quello che rivela sulla deificazione; questo termine per noi occidentali non è usuale, noi preferiamo parlare di grazia, ma questa verbalizzazione ci fa correre il rischio di rendere la grazia di Dio una cosa, un oggetto che si ha, non si ha, si perde, si guadagna. La teologia orientale non dice cose diverse dalla nostra, le dice in modo diverso: “deificazione” rivela il dono dello spirito, dono che invita all’incontro e lo genera; la prima chiave di lettura è dunque il volto, perché proprio il volto è luogo di relazione e lo strumento attraverso il quale essa passa.

Tornando all’icona, nella regole della pittura occidentale il rapporto tra testa e corpo per è di 1 a 7, mentre in quella orientale il rapporto può diventare 1 a 14, perché il volto riduce orecchie e bocca, amplia la fronte, rendendola anche luminosa, il collo è vigoroso perché da qui passa il fiato vivificante dello Spirito: dunque il volto presenta occhi molto grandi, perché sono il luogo della pura trasparenza, mentre la bocca è piccola perché potrebbe essere anche luogo della non-verità.

Inoltre nella raffigurazione dei corpi, salvo il caso della “deesis” (supplica, intercessione) che è preghiera, le figure sono sempre in posizione frontale e, se anche sono di profilo, non lo sono mai totalmente, perché, se così fosse, sfuggirebbero allo sguardo; infatti una persona senza sguardo diventa oggetto, di cui si può prendere in qualche modo possesso, perché privata della reciprocità data dallo sguardo. Nella deesis invece c’è sempre una persona o una fila di persone orientata a destra o a sinistra verso Cristo che sta al centro: in tal senso la persona sembra essere trasformata e lo è, dall’attenzione e dalla consuetudine come mistero; è una persona-accoglienza che chiama, che invoca accoglienza e la dona; ecco perché icona è un’immagine trasfigurata, che non diverrà mai un ritratto, ma presenta una persona che vuole indicare l’umanità nuova rinnovata dal dono di Dio, dalla deificazione: mai diverrà ritratto perché programmaticamente nega il racconto di una vita puramente biologica, non è documento che identifica qualcuno, ma identifica il cammino verso l’umanità nuova, di cui davvero queste persone-colonne sono l’ anticipo della caparra.

Ecco perché l’icona può essere non capita, non piacere, allontanare chi è dentro una comprensione fatta di spazio, di movimento e tempo, ma l’icona sfugge a tutto questo, è staticità. La dimensione dell’icona è doppia, evita di dare corporeità materializzante (non a caso nelle chiese ortodosse non si trovano statue, perché esse materializzano), manca, secondo noi, la profondità prospettica, perché la profondità

dell'icona non è antropocentrica ma divino-centrica e questo genera la prospettiva tipica dell'icona, rovesciata (è d'altra parte una grande scoperta dal punto di vista della storia dell'arte). Quando noi occidentali guardiamo un quadro, siamo abituati ad una rappresentazione che tenta di darci una dimensione terza, quella della profondità, e l'autore occidentale pensa appunto che il soggetto che guarda il quadro sia di fronte al quadro, come è ovvio, perciò la prospettiva è una via di fuga all'interno del quadro, perchè il punto di vista, il centro dello sguardo è di chi guarda. Invece la prospettiva rovesciata dell'icona tiene conto del fatto che colui che guarda non sono io, ma è Dio, è il mistero: quindi in qualche modo l'origine del guardare è dentro l'icona, nella sua profondità, nella sua luce, e questo spiega l'oro, che è la luce di Dio. Dunque non sono io l'origine dello sguardo, io sono il punto di arrivo, è il mistero che mi guarda e il punto di fuga della prospettiva mi raggiunge, è dentro la mia anima.

L'icona, riassumendo, è teofanica, rivela Dio, crea un dialogo, una comunione, un rapporto: in questo senso l'icona è un oggetto di culto. Nelle case dei credenti d'oriente, specialmente in Russia, c'è "l'angolo bello", dove c'è l'icona con davanti una candela o un lumino acceso, perché è la presenza, è l'energia, è il Dio che si rivela e sorveglia, è quello che s. Paolo scrive nella lettera ai Romani "se Dio è con noi, chi sarà contro di noi?"

L'icona dunque, oltre ad essere teofanica, è anche sacramentale: quello che noi diciamo dell'eucarestia, che è presenza reale di Cristo, è detto, in termini certamente più blandi, anche dell'icona; essa è come l'eucarestia, un'anamnesi che non significa solo memoria, è memoriale. Questo termine ha una lunga storia che parte dall'Antico Testamento: non è ricordare il passato, è un momento attivo tra il passato in cui Dio ha agito, a ricordo del fatto che Dio nel presente agisce, sta agendo e comunque condurrà a compimento la propria azione fino in fondo. Se dico memoria dico ricordo, ma se dico memoriale dico di più, affermo una presenza che contemporaneamente abbraccia i tre tempi: il passato, che non è alle mie spalle, ricorda prima a Dio e poi a me che il suo gesto non lo può isolare là, il suo gesto è una scelta che mi accompagna, mi sta guidando, mi guiderà al telos, al fine; per questo è sacramentale, per questo nelle celebrazioni liturgiche ortodosse l'icona è venerata, portata in processione con la stessa solennità con la quale noi portiamo il sacramento dell'eucarestia.

L'ultima caratteristica dell'icona: è apofantica, è collegata con la cosiddetta teologia negativa, perché l'icona non vuole, mai, richiamare alla propria preziosità o all'abilità di colui che l'ha prodotta: un'icona non è importante perché ha un autore celebre, abile, di grande talento, ma perché è indicatrice silenziosa, non gridata, non supponente, umile del mistero di Dio per cui più l'icona è tecnicamente modesta meno è di ostacolo, meno fa da schermo al mistero di Dio. L'autore celebre richiama a se stesso, l'autore anonimo e modesto invita al superamento di se stesso, l'icona non vale perché lui è abile, perché il materiale è pregiato, perché le immagini sono di buona fattura, vale per il mistero che racconta con silenziosità apofantica. Certamente nonostante questo abbiamo una grande fioritura di bellissime icone sia nei Balcani, a Tessalonica, in Macedonia e soprattutto nella grande Russia con Andrej Rubliev (1360 -

1430 monaco, pittore, santo) con l'eleganza trasparente delle figure, lo splendore spirituale dei colori che nessun libro, anche se costoso, pur con le tecniche più raffinate di fotografia e di stampa, è mai riuscito a rendere, perché la riproduzione non è "sacramentale"; ma Rubliev è un santo ed ha immesso nella propria opera quella teologia che ha vissuto, quella deificazione da cui si è lasciato trasformare.

Monachesimo in Oriente

Dice Pavel Evdokimov (1901–1970), grande filosofo e teologo russo, che per capire la spiritualità ortodossa è necessario passare attraverso la comprensione del monachesimo. Prima osservazione: mentre da noi ci sono vari ordini religiosi, una miriade di congregazioni soprattutto femminili, in oriente c'è semplicemente il monachesimo, diviso in maschile e femminile; non ci sono ordini religiosi, esiste quindi una spiritualità che non si caratterizza, come si sottolinea in occidente, il carisma legato ad un fondatore particolare, ma c'è una lunga, unica, ininterrotta tradizione.

Seconda notazione: mentre da noi si distingue tra vita religiosa e vita laica, nell'oriente si dice che la vocazione è unica (ma ciò sta iniziando ad essere presente anche da noi da qualche decennio), la vocazione è unica, cioè la vocazione alla santità, seguire il Vangelo. Ad esempio mentre da noi si dice che chi si pone nella vita religiosa segue i consigli evangelici e si distingue tra precetti evangelici, che riguardano tutti, e consigli evangelici che costituirebbero una raffinatezza solo per chi è chiamato (e ciò è evidentemente una banalità assurda), nell'oriente cristiano si dice che sono comandamenti del Signore e valgono per tutti; si tratta poi di viverli secondo il proprio stato di vita.

Ad esempio i voti sono castità, povertà, obbedienza: castità del religioso è non fare, castità dello sposato è non utilizzare l'altro come strumento del proprio desiderio; la povertà nell'ordine religioso può anche essere una povertà molto comoda, perché chi di suo non ha niente, mentre l'ordine provvede a tutto, può vivere tranquillamente, la povertà di una famiglia può essere l'impossibilità di arrivare a fine mese; l'obbedienza è reciproca, significa sentire che il cammino dell'altro impegna anche me; è l'obbedienza ai doni, alle qualità che è all'interno di ogni rapporto affettivo e riguarda il fatto che si è chiamati a dire di sì ad un'esperienza altra, un cammino altro, favorirlo senza esserne infastiditi.

La santità dunque è seguire il Signore fino in fondo, là dove si è, con le persone che si hanno accanto: se si parte da questo principio, diventa difficile distinguere nella matrice generante tra vita religiosa e vita laica. Poiché in oriente non ci sono tutti gli ordini religiosi dell'occidente, la vita cristiana vissuta nella laicità e quella vissuta nella forma monastica si confrontano molto più chiaramente, perché c'è un'unica proposta fondamentale, mentre da noi si può essere più attenti alla spiritualità francescana, carmelitana, domenicana, quasi un gioco di bottega.

Tornando al monachesimo, questo si distingue anzitutto per la dimensione della preghiera, che invita ad andare sempre più all'interno del mistero; anche l'icona invita a questa dimensione misterica, dove misterico non significa incomprensibile, ma indica che quella dimensione conduce ad un rapporto col Signore non posseduto, ma accolto; ricordiamo che deificazione per noi corrisponde a grazia, dunque la preghiera è collegarsi a questa presenza che è viva dentro di noi, al Signore che vive nei nostri cuori, anche se noi non lo sentiamo (essere visti, più che vedere). Questa dimensione non privilegia, come spesso può capitare a noi, nella nostra fragilità, ritenere di avere un'esperienza religiosa forte, quando questa è emotivamente forte, oppure un'esperienza azzerata quando è emotivamente azzerata; ad esempio per s. Giovanni della Croce "la notte oscura" non è Dio dalla luce invadente, è un Dio di cui non si percepisce la presenza, ma solo la nostalgia.

La preghiera è il continuo ritornare a questa presenza del Signore nel cuore e se si interrogano i più grandi maestri di spiritualità, i più santi monaci, questi diranno che il cammino è lungo, lungo, lungo; ritornare quindi al luogo della presenza del Signore nel cuore non significa tornare in se stessi, questo è solo un fatto di ordine psicologico, non teologale, finisce per essere un grande equivoco.

Questo tipo di preghiera è difficilissimo. Un eremita rumeno che viveva ormai da decenni in solitudine alla ricerca di una preghiera pura, interrogato da un prete cattolico che era andato a trovarlo e gli chiedeva lumi su questo aspetto della vita di preghiera, diceva: "Noi non siamo più capaci di pregare in modo puro; questa era una caratteristica dei nostri padri, che erano molto più santi di noi. Noi non siamo a quel livello, la preghiera pura per noi (e questo è interessante) è la preghiera che fa scaturire nel cuore l'amore per i fratelli". E questo dice una cosa importante: un eremite che da più di trenta anni vive in solitudine e dice che il primo compito, il più essenziale non sarà di raggiungere una preghiera pura, che è sì irraggiungibile, ma attraverso la preghiera tendere ad avere il cuore pieno di amore per i fratelli: Diceva ancora: "Scopro a questo punto che non posso ottenere questo amore senza la preghiera"; questo aspetto è molto importante, perché noi tendiamo a distinguere, spesso purtroppo ad opporre il pregare e l'amare i fratelli: chi non è capace di pregare nel senso di tornare a quel luogo dove Dio già è e aspetta la sua disponibilità e non avrà questa preghiera, parlerà di amore, sarà anche organizzativo, ma non sarà capace di amare. Interessante notare che i grandi maestri della spiritualità a cui la gente dell'ortodossia ricorre, i veri padri della vita di fede, i veri fratelli che accompagnano chi vive un'altra modalità di vocazione cristiana, che ricordiamo è unica, non sono i preti della parrocchia, ma i monaci: la gente va, si consulta, interroga, si fa guidare dai monaci.

Chi è il monaco dunque? Il termine deriva dal greco "monos" (solo), ma questa definizione ha necessità di essere ben capita e circoscritta. Il primo livello di significato è questo: monos nel senso che indica una scelta di solitudine, nel senso di allontanarsi da tutto prima che da tutti, per vivere al centro e questo non è un centro psicologico; un secondo livello indica chi rinuncia al matrimonio e ai beni di questo mondo, per trovare appunto quell'adesione alla profondità che è Dio. Monaco non vuol dire solo nel senso di solitario, questo è un significato negativo, mentre nel significato positivo è colui che non è attaccato a

nulla, in modo da non impedire di essere unito ai fratelli: il monaco è uno capace di costruire relazioni; inoltre coloro che vivono nella solitudine, poi condividono la dimensione cenobitica: allora abbiamo una forma spesso ibrida di eremitismo e cenobitismo. Se non si fa spazio attraverso il vuoto di sé, non c'è spazio per la presenza degli altri.

Un ultimo elemento riassuntivo: monaco non significa semplicemente solo, ma unico, unificato, cioè colui che si è distaccato da tutto, per poter essere unito a tutti e quindi deve essere unito in se stesso, non in chiave psicologica, ma perché ha trovato l'unità in Dio. La nostra mancanza di serenità è spesso generata dal fatto che non siamo unificati dentro, siamo contemporaneamente e contraddittoriamente molte cose, molte identità, ciò significa quindi che non ne abbiamo una bella chiara, definita e perciò ci muoviamo non serenamente strattonati da desideri impulsivi, vocazioni fallaci che diventano talora "religiosi", sono entusiasmi psicologici che non dureranno, riveleranno presto quanto siano non veri.

La radice di questa unicità e di questa capacità di comporre la vita sta nel tornare all'alto, a Dio; il monaco ha le radici in alto e genera frutti in basso dentro la condizione terrena del quotidiano, ha le radici all'interno, perché fuori nel rapporto con gli altri si riveli la verità di quello che egli ha raggiunto.

Esicasmo

Esicasmo deriva dal greco "esukia" (calma, pace, tranquillità, assenza di preoccupazione), e dalla definizione si comprende come l'esicasmo possa essere descritto come un orientamento spirituale, soprattutto di ordine contemplativo; tuttavia nel termine non sta che questa condizione generale di tranquillità e pace mira all'unione con Dio, quindi alla deificazione, tradotto in italiano come perfezione di vita, di grazia, di carità nell'unione con Dio tramite la preghiera, che tende a divenire incessante. E' chiaro che il termine esukia significa certamente una pace profonda del cuore, ma questa tranquillità, questa quiete che sembra dover essere lo stato d'animo più diffuso indica una condizione stabile del cuore: senza questa condizione non esiste possibilità di contemplazione e d'altra parte significa anche contestualmente distacco dal mondo, nella doppia accezione di solitudine e di silenzio. Per dissipare ogni equivoco, non si sta parlando della meta, questa non è il silenzio, la quiete, la tranquillità del cuore, questo è il mezzo, lo strumento per raggiungere il fine che è l'unione con Dio attraverso la contemplazione e la preghiera. Quindi l'esicasmo è un mezzo non un fine; in questo senso si distingue profondamente dalla "apatheia" degli stoici e dalla "ataraxia" degli epicurei: la apatheia significa liberarsi dalle quattro passioni fondamentali: tristezza, timore, desiderio e piacere, quindi diventare in qualche modo insensibili, non lasciarsi ferire da tutto questo, ma questo era il fine. Similmente la ataraxia degli epicurei significava diventare liberi dalle preoccupazioni della vita; entrambi questi movimenti filosofici ricercavano certamente la quiete e la pace dell'anima, ma sottolineandole ancora una volta come fine, mentre nell'esicasmo questo è un mezzo per raggiungere una pienezza di vita

spirituale che viene solo da Dio. Quindi l'esukia è e vuole essere in definitiva un mezzo per vivere nel silenzio, nella solitudine e lasciarsi raggiungere dalla presenza di Dio. (Ricordate gli accenni fatti circa l'essere visti più che vedere riferiti all'icona).

Storicamente l'esukia è una forma di spiritualità tipica dei monaci orientali che inizia nel II secolo dal deserto della Tebaide in Egitto, poi si sposta in Palestina, raggiunge l'Anatolia, poi Bisanzio e da qui si espande in tutta la spiritualità del monte Athos e delle comunità monastiche orientali; essa è inoltre definita dai grandi maestri spirituali da tre verbi: *fuge* – *tace* – *quiesce* (fuggi, taci, riposa), i tre atteggiamenti che danno forma a questo stato di vita del monaco, perché possa raggiungere la quiete nella quale Dio si rivela, si manifesta e noi ci lasciamo raggiungere da Lui. Questo è il problema: Dio è evidentemente e dinamicamente sempre rivolto verso di noi, l'unico vero problema è lasciarsi raggiungere, nella dispersione questo non è possibile.

Esicasmo: *Fuge*

Esaminiamo ora il primo degli atteggiamenti indicati: *fuge* (solitudine). E' importante capire bene questa dimensione, non tanto fuggire gli altri e il mondo, quanto raggiungere una maturità spirituale che ha necessità di calma, di silenzio, di solitudine, perché Dio è una presenza silenziosa, non c'è presenza di Dio se non c'è silenzio, difficilissimo da raggiungere perché non è solo fonico, ma proprio di una pace interiore che ci consente di essere presenti a noi stessi e disponibili al mistero; quindi in questo senso *fuge* indica la necessità di trovare luoghi e/o momenti solitari. Una famosa formula dei Padri antichi dice: “rimani nella tua cella, resta nel tuo eremo ed esso ti insegnerà ogni cosa”, la cella è l'ambiente perché possa nascere l'esperienza della preghiera.

A questa dinamica si deve aggiungere la parola “estraneità”: Anche la propria cella, il proprio eremo potrebbe diventare qualcosa con cui il monaco si identifica e diventare la sua sicurezza. Il monaco deve essere pronto a diventare estraneo anche alla propria cella, assumere la caratteristica dell'estraneità e quindi vivere una dinamica di esilio là dove tenderebbe (ed è facilissimo) ad attaccarsi, a cercare sicurezza; per questo talora questi monaci diventavano non solo eremiti nel senso di isolarsi, ma non rimanevano sempre nello stesso luogo proprio perché la permanenza non diventasse un supporto, una specie di protesi alla sicurezza psicologica. Quindi la dinamica itinerante è un elemento ulteriore dell'esichia, perché la cella è importante, ma se il monaco a forza di stare nella propria cella ne diventa spiritualmente proprietario, dimentica di essere straniero su questa terra, quindi in questo possesso per quanto scarno, piccolo e periferico egli sente che può essere distolto dal servizio di Dio. Riassumendo: la solitudine esteriore è certamente importante, ma è più necessaria la solitudine del cuore nel senso di una grande, profonda centratura non su se stessi, ma su questa apertura, e questo è l'autentico eremitismo: il monachesimo del cuore è l'autentico eremitismo. Ecco un'altra ragione per cui nelle rappresentazioni iconografiche gli orecchi e le bocche sono piccoli, mentre sono grandi gli occhi, non quelli della distrazione dello sguardo all'esterno, ma dell'attenzione interiore.

Quanto tutto questo sia proponibile o praticabile da noi e non solo da chi è laico è difficile da stabilire, credo però che la praticabilità debba essere commisurata alla condizione che viviamo; se la lettura di quanto detto è banalmente ripetitiva, non possiamo neanche partire, ma se questo ci richiama ad una unità interiore, possiamo agire anche solo sul controllo della parola, che spesso allunga i tempi dell'inutilità e diviene pericolosa. Credo invece che l'esercizio di tornare in noi stessi, non avere paura di vivere in attesa di, non lasciarsi aggredire dall'horror vacui, dalla paura del silenzio, del vuoto, di ciò che non si deve né si può subito fare, saper attendere, sia proponibile a tutti e di cui davvero c'è necessità e urgenza.

Esicasmo: *Tace*

Riprendiamo il secondo carattere dell'esicasmo: *tace* (silenzio). La solitudine è il luogo in cui si dovrebbe generare e vivere il silenzio, silenzio dai mille nomi perché concede ad ogni cosa il suo posto: silenzio dell'umiltà cioè del tacere di se stessi, che toglie la parola all'egoismo, alla superbia, all'amor proprio, che rende stranieri e pellegrini perché non si impossessa di niente e di nessuno. Non giudica, non parla, un silenzio che genera quell'affidarsi all'altro, al totalmente altro di cui ci si mette nelle mani. Evidentemente questo silenzio è come una cella interiore, un eremo portatile da cui l'uomo credente e preghiera non uscirà, anche quando parlerà con gli altri. Custodire il silenzio è dunque la vera fuga, perché è proprio la lingua il luogo nel quale si generano le parole inutili, che non comunicano, che si impongono, invasive dell'altro e non gli lasciano lo spazio dell'esistenza. Un silenzio che è segno di estraneità alla frivolezza, all'inessenziale; spesso infatti l'urgente non coincide con l'essenziale, ma è generato dall'incapacità di dare ordine, priorità a ciò che ci attraversa, privilegiando invece ciò che ci raggiunge sgomitandoci, prevalendo su di noi e torcendo la nostra libertà. Invece è questo silenzio che genera libertà interiore: è in questo senso che diventa anche il luogo da cui nasce la testimonianza; secondo i Padri del deserto è necessario parlare con le opere e non con la lingua e nel cammino di fede sono le parole la cosa più inutile: nessuna parola convincerà mai nessuno. Eliminare o ridurre le parole è possibile se in qualche modo quello che siamo e quello facciamo hanno evidenza di testimonianza.

Un antico detto dei Padri del deserto racconta: Un fratello giovane chiese ad uno anziano: "Dimmi una parola" e quello disse: "Perché mi costringi a parlare inutilmente? ecco, fa' ciò che vedi". Chi di noi potrebbe dire la stessa cosa? Un altro detto: un fratello chiese al Padre Poemen: "Dei fratelli vivono con me; vuoi che dia loro degli ordini?" "No, dice l'anziano, fai il tuo lavoro tu prima di tutto e se vogliono vivere penseranno a se stessi". Ma il fratello gli rispose: "Ma Padre, sono proprio loro a volere che io dia loro ordini". Dice l'anziano: "No, diventa per loro un modello, non un legislatore".

Ugualmente un altro abate antico diceva: Non deve essere la tua lingua a parlare, ma le tue opere e le tue parole siano più umili delle tue opere; non insegnare senza umiltà, affinché la terra possa ricevere il tuo seme", La profondità di questa linea di vita e di questo atteggiamento è veramente formidabile, ma è anche molto lontano da quello che noi viviamo e dal contesto nel quale siamo: I frutti del silenzio sono

molteplici: anzitutto il silenzio genera la quiete, conserva la pace dell'animo, genera l'umiltà non affettata di chi dice parole umili, aspettando però che tutti riconoscano quanto è bravo e buono e degno di essere ammirato; soprattutto il silenzio aiuta a non giudicare, a non condannare, è il più efficace rimedio contro la maldicenza, perché diventa un muro di gomma contro di essa e non la lascia proliferare; è scuola di tolleranza, non si affretta al giudizio, genera benevolenza verso tutti; ma non ci sfuggirà che questo silenzio richiede molto coraggio, perché esige coerenza, un linearità che non sono alla nostra portata.

Quella che abbiamo meditato, riflettuto, preso in considerazione sembra essere agli antipodi di quello che viviamo: antipodi, dobbiamo riconoscere, che non dipendono solamente da noi o dai nostri atteggiamenti: siamo infatti in un contesto di grande rumorosità e se torniamo al silenzio, potremo sentirci estranei, spesso anche a disagio perché non solo intorno a noi, ma dentro di noi c'è un vociferare scomposto, banale, inessenziale, quando non sciocco o cattivo.

Esicasmo: *Quiesce*

Il terzo elemento dell'Esicasmo è *quiesce*; possiamo tradurlo non tanto "riposati", quanto "rimani nella quiete, nella pace interiore"; infatti il silenzio e la solitudine da cui questo si genera, se davvero concretamente predicati, generano l'esichia, la quiete del corpo che è momento fondamentale per la quiete interiore; questa quiete esterna è essenziale perché nessuno ha tranquillità e pace dell'anima, se non è stato capace di assicurarsi la pace e la tranquillità del corpo. E' chiaro che è la pace interiore, l'esichia, il cardine essenziale e fondamentale della spiritualità monastica orientale; dalla solitudine e dall'assenza di parole il monaco è chiamato ad un silenzio profondo che è attivo e creativo, tutt'altro che quietismo; è in realtà la ricerca della sola quiete possibile, che non è quella di naufragare nei propri pensieri, ma quella di essere dentro la pace di Cristo, quella di cui Cristo stesso ha detto "Il mondo non vi dà la pace, solo io vi do la vera pace". Ed è questa pace interiore che il monaco ricerca con tutte quelle tecniche e attenzioni che abbiamo ricordato in questi giorni; la vera purificazione è il distacco, perché senza distacco e purificazione non si giunge a questa "quies", questa pace interiore. Gesù stesso, dopo il primo ritiro di 40 giorni nel deserto che ha generato la nostra Quaresima, si è ritirato più volte in solitudine per essere in sintonia con il padre, una sintonia che generava le parole e i gesti giusti di cui Gesù doveva essere portatore per gli uomini.

Silenzio e solitudine possono essere dolorosi, ma sicuramente fecondi; non è certo ricerca della sofferenza, ma è inevitabile che silenzio e solitudine possano generare questa sofferenza, perché la solitudine e il silenzio veri non possono esistere se non si è fatto tacere l'egoismo, se non ci si è liberati dalla volontà di trovare immediatamente quello che noi scambiamo per pace e che invece è semplicemente una serenità drogata da ciò che appaga all'istante il nostro bisogno. Bisogna passare dal bisogno al desiderio: il bisogno è legato all'immediato, non ha capacità di attesa, il non rispondergli immediatamente genera tensione, mentre il desiderio è capace di sottrarsi a questa urgenza per avere

dimensioni di infinito. Non c'è possibilità vera e autentica di generare desideri di infinito, se non esistono potature sui bisogni, sulla loro urgenza, sulla loro dittatura.

Se non abbiamo almeno tentato qualche percorso interiore di questa specie, non ci accorgiamo di essere vittime di queste forze, sono esse che ci dominano, che generano non pace vera ma un acquietamento solo parziale, momentaneo; non c'è una risposta totale, ma solo limitata, che di momento in momento sembra sufficiente, mentre in realtà aumenta la capacità dittatoriale su di noi, facendoci rimanere sue vittime e della sua urgenza: ecco perché c'è solitudine e dolorosità, per questo noi fuggiamo ai primi tentativi.

Questa ricerca del silenzio attraverso la solitudine per il raggiungimento della pace interiore non è una sofisticata spinta egoistica, perché non cerca la risposta a se stesso (il bisogno), ma cerca la risposta al desiderio, e il desiderio è il Tutto. Consacrare la propria vita a Dio è far sì che Dio sia tutto in tutte le cose che viviamo, quindi non esiste una centralità dell'io e della propria egoistica esigenza, ma è partecipare a quella capacità di attenzione, di accoglimento che è l'amore, la carità, l'agape e Dio è agape, amore senza misura, è accoglienza. Se in qualche modo il martirio è la suprema, ma per amore, allora il cuore del monaco, il cuore del credente che fa percorsi di autenticità e profonda spiritualità è un cuore davvero "oikumene" (linguaggio soprattutto bizantino), perché "oikia" è la casa, il cuore del vero credente, del monaco, il cuore di chi abita nella quiete di Dio è un cuore che è casa per tutti. Da lì nasce la capacità di ascolto, di risposta che genera parole veritiere, poche, assolutamente essenziali, non proliferanti, ma di una capacità accogliente, e generanti a loro volta serenità, pace del cuore, senso vero, positivo della vita.

Fuge, tace, quiesce: rimani nella pace per essere abitazione accogliente di cuori feriti e sbagliati.

Cur Deus homo?

Perché un Dio che si fa uomo? si chiedevano i medioevali. Come può Colui che non sta nelle nostre menti, per quanto ampie e non può essere racchiuso in un'idea, in un concetto, in una definizione, come fa ad essere presente dentro un'esperienza umana, che per di più si presenta molto normale; quindi questo richiamo specifico a Lui, che è figlio del falegname, a Lui di cui si conosce la madre, mentre di Dio non c'è nessuna madre, e Dio non lo si conosce e così i fratelli e le sorelle. In tutte queste relazioni abituali, come fa ad essere presente il mistero, inteso come cosa che non si conosce o è difficile da conoscere, e quindi come può stare tutto in un frammento? Come può stare il senso di speranza di tutti gli uomini in quel modesto villaggio di Galilea e in quel tempo, quando il tempo degli anni sarà lungo e noi non saremo in grado di definirlo, e da dove gli vengono tutte queste cose: questo è il problema.

Traducendo: non basta conoscere il Cristo (anche se probabilmente c'è molta non-conoscenza), tuttavia qualcosa sappiamo, qualcosa abbiamo letto, ma basta questo? basta dire, come dicono i suoi conterranei "io lo conosco, so chi è"? Lo scarto è tutt'altro, non basta sapere, conoscere, bisogna ri-conoscere, fare della sua presenza motivo di scandalo, nel senso che deve porre qualche problema. Se Cristo non pone alcun problema e non lo pone perché uno crede di credere o non lo pone perché uno crede di non credere (e non è un gioco di parole), se non è motivo di scandalo e non rimette in questione qualcosa, vuol dire che non lo abbiamo ri-conosciuto, che ne abbiamo fatto solo una nozione, non ci siamo o incontrati o scontrati con lui. Le due cose non sono semplicemente una serena e l'altra più problematica, sono modalità diverse di rapportarsi; alla fine dell'incontro o dello scontro c'è sempre il "da che parte stare" e chi scegliesse "non so cosa scegliere", probabilmente ha incontrato solo se stesso e le proprie esigenze, ma non ha incontrato il Dio che si rivela nel vivente Cristo.

Cristo in questo senso è sempre nostro contemporaneo, si tratta di vederlo, conoscerlo, ri-conoscerlo; la questione è tutta lì, tanto è vero che nella sua esperienza Gesù non pone alcun segno: noi diciamo che i miracoli fanno nascere la fede, è il contrario, è la fede che fa nascere i miracoli.

INDICE

Rapporto chiese occidentali e chiese orientali: cenni storico culturali

Riflessioni teologico-religiose

Riflessioni ulteriori: teologia e mistica in Oriente e in Occidente

Icone e loro significato

Monachesimo in Oriente:

Esicasmo: *fuge – tace - quiesce*

Cur Deus homo?