

CHRISTOS YANNARAS

LA FEDE
DELL'ESPERIENZA
ECCLESIALE

INTRODUZIONE
ALLA TEOLOGIA ORTODOSSA



217

QUERINIANA

*A Spiridione e Anastasio
questo lascito vivificante*

Titolo originale

'Αλφαβητάρι τῆς πίστης, Atene 1983, 1988⁶

La foi vivante de l'Église.

Introduction à la théologie orthodoxe, Les Éditions du Cerf, Paris 1989.

© 1983, 1988⁶ by Christos Yannaras, Atene

© 1993 by Editrice Queriniana, Brescia

via Piamarta, 6 - 25187 Brescia

ISBN 88-399-0717-3

Traduzione dal francese
di PIETRO CRESPI

Revisione sul testo greco
di BASILIO PETRÀ

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

1.

Conoscenza ‘positiva’ e metafisica

Ci sono delle conoscenze o scienze dette *positive*; esse rivendicano la positività, cioè la sicurezza e ciò che caratterizza la certezza incontestabile. Ciascuno può verificarle attraverso l'osservazione, gli esperimenti e il calcolo matematico. Esse si riferiscono alla realtà del mondo che ci circonda; sono conoscenze o scienze che riguardano la realtà *naturale*.

Si presentano come *positive* anche le scienze che si occupano del fenomeno della vita delle società umane, della sua organizzazione e del suo funzionamento, o delle informazioni sul passato degne di fede — la *Storia* dell'uomo. Anche qui, la conoscenza è sperimentalmente immediata e verificabile, è quindi sicura e obbligatoria per tutti.

Questa conoscenza sicura, positiva e incontestabile, è — pare — lo scopo fondamentale della nostra attuale civiltà. Tutti gli aspetti del nostro *modo* di vita, dall'educazione familiare fino all'insegnamento scolastico, alla vita professionale e all'organizzazione delle strutture e delle istituzioni della nostra vita ordinaria, non solo presuppongono ma mirano a quella che noi chiamiamo l'*oggettività*, la conoscenza solida, tangibile, chiara per tutti.

L'esigenza di oggettività si impone nell'uomo contemporaneo come il sigillo di un atteggiamento dello spirito, di un'atmosfera, di una necessità ovvia. Noi cresciamo imparando ad apprezzare ciò che è *logico*, ciò che è incontestabilmente

giusto. Ci armiamo dell'esattezza oggettiva, perché è la sola che si impone e conduce ad un riconoscimento comune, è la sola che raggiunga risultati concreti.

E tuttavia, nel seno stesso della nostra vita organizzata razionalmente, stanno in agguato delle domande che non possono essere sottomesse all'esigenza di una conoscenza positiva. Un primo tipo di interrogativi di questa natura è legato alle esperienze che rientrano nel campo dell'arte: che cosa distingue un quadro di Rembrandt da un quadro di Van Gogh, e la musica di Bach dalla musica di Mozart? Come mai la creazione artistica dell'uomo rimane refrattaria a qualsiasi predeterminazione positiva e a qualsiasi classificazione oggettiva? E in che modo il marmo, i colori o le parole possono «preservare la forma dell'uomo», come dice il poeta, salvaguardare l'unicità e la differenza di cui l'opera di ogni artista porta il sigillo?

Anche l'osservazione della natura genera simili interrogativi, senza risposta per la 'conoscenza positiva', quando andiamo oltre la semplice attestazione dell'esistenza degli oggetti e ci interroghiamo sulla loro causa prima e sul loro scopo ultimo. Come si sono fatte tutte le cose che esistono attorno a noi, e verso dove vanno? sono state fatte da qualcuno o sono frutto del caso, esistono da sempre e continueranno ad esistere in questo modo, irrazionale e inspiegabile? Quale che sia la risposta che noi accettiamo, si tratta sempre di una risposta arbitraria e indimostrabile, sempre secondo i criteri della conoscenza *positiva*. Allora, come interpretare la bellezza del mondo, l'armonia, l'ordine, la funzionalità organica al cui servizio sta ogni più piccolo elemento del mondo naturale?

Al di là di queste domande, poi inevitabilmente in un qualche momento della nostra vita, incontriamo, ad una «svolta del nostro cammino», la malattia, la rovina, la morte. È allo-

ra che nascono gli interrogativi più implacabili: qual'è la logica del ciclo effimero della nostra esistenza biologica? Tutto dunque finisce due metri sotto terra? E cos'è quel che si spegne con la morte e lascia il corpo a dissolversi nella terra come un oggetto neutro? Che cosa sono lo sguardo dell'uomo, la sua parola, il suo sorriso, i suoi gesti, la sua 'espressione'? Ciò che si spegne con la morte è ciò che fa sì che ogni uomo sia unico, diverso e insostituibile; è il modo in cui egli ama, in cui soffre; il modo particolare in cui realizza la sua vita. Possiamo considerare tutto questo, nonché tutta quella realtà che oggi la 'psicologia del profondo' tenta di studiare in modo scientifico, cioè la coscienza, il subconscio, l'inconscio e finalmente l'"io", l'identità dell'essere umano, come funzioni biologiche alla maniera della digestione, della respirazione e della circolazione del sangue? O invece dobbiamo credere che l'uomo è, esiste, in un modo che non si esaurisce nelle sue funzioni biologiche, e che questo modo di esistenza lo rende veramente invulnerabile al tempo e alla morte?

Ad un certo momento della sua vita, ad una «svolta del suo cammino», l'uomo si rende conto che la conoscenza *positiva* non risponde se non ad un piccolissimo numero dei suoi interrogativi. Si rende conto che esiste un campo *al di là della fisica*, lo spazio metafisico (l'ambito dell'amore, dell'arte, del mistero dell'esistenza) che, per essere conosciuto, deve essere avvicinato con 'pesi e misure' molto diversi da quelli che ci garantiscono semplicemente il rilevamento dei dati sensibili della natura.

Da secoli, l'uomo è alle prese con le domande meta-fisiche. La filosofia, l'arte, le religioni sono delle forme di questa lotta ininterrotta e senza fine che distingue l'uomo da qualsiasi altro essere e che crea la *civiltà* umana. Noi viviamo oggi in una civiltà che tenta di fondarsi sulla 'rimozione' e sull'oblio delle domande metafisiche, ma anche questo atteggiamento

mento è di nuovo metafisico e fonda anch'esso una civiltà (o sottrae ad essa il fondamento).

Del resto, quali che siano gli sforzi dell'uomo per evitare le implacabili domande metafisiche e per dimenticarle nella febbre dell'attività professionale e dell'impegno politico o in una ricerca sfrenata del piacere, quali che siano il disprezzo e la derisione di cui egli dà prova nei confronti di queste domande, nel nome di una 'scienza' mitizzata che «risponde a tutto» o «vi risponderà un giorno», rimane il fatto che queste domande sono sempre in agguato, prima o poi, lungo il cammino. Basta che arrivi l'«avaria» improvvisa di cui parla Dürrenmatt: incidente automobilistico, cancro, attacco cardiaco,... e l'armatura dell'autosufficienza crolla, la nudità dell'uomo appare in maniera straziante. L'abisso delle questioni rimaste senza risposta si apre improvviso davanti a noi e lascia vedere non tanto l'imbarazzo della nostra intelligenza, quanto soprattutto gli spaventosi vuoti della nostra esistenza.

In questi momenti imprevisti di 'risveglio metafisico', si può dire che tutti i nostri interrogativi vengono spontaneamente a ricapitolarsi in una parola-segno, immediatamente nota e smisuratamente ignota: *Dio*. Chi ci ha parlato di lui la prima volta, che cosa è e dove è? Creazione dell'immaginazione degli uomini, necessità dettata dal nostro intelletto o esistenza reale benché nascosta, come il poeta è nascosto nelle parole e il pittore nel suo dipinto? Insomma, esiste o non esiste? È lui la causa e lo scopo dell'esistenza del mondo? Ha l'uomo dentro di sé qualcosa che viene da lui, qualcosa che vince lo spazio, il tempo, la corruzione e la morte?

2.

Il problema di Dio

Quando ci interroghiamo sul modo in cui gli uomini hanno cominciato a parlare di Dio e sul modo in cui questo problema è entrato nella loro vita, possiamo discernere tre origini fondamentali, tra le più importanti.

1. *L'origine religiosa*

Primo punto di partenza, il bisogno del *religioso*. C'è nell'uomo, nel cuore della sua stessa 'natura', il bisogno spontaneo di rimettersi a qualche cosa che lo superi, ad un'esistenza molto più alta della sua. Forse questo bisogno scaturisce dal timore che l'uomo prova di fronte alle forze naturali, le quali risultano minacciose e pericolose per la sua vita; egli vuole piegare queste forze, riconciliarsi con esse e vincere così il timore che gli ispirano. Il suo modo di agire consiste nell'attribuire una ragione a queste forze, nel considerarle come esistenze capaci di capirlo, di ascoltarlo, di accettare i doni che egli offre loro in sacrificio. Così l'uomo immagina un'esistenza razionale, superiore, grande oltre misura, che lancia la folgore, agita gli oceani e scuote la terra, che rende fecondi i semi e perpetua la vita. Questa forza, egli la chiama *Dio* e la fraziona molto spesso vedendo nel mondo tanti dèi quante sono le forze che lo impressionano.

Non sappiamo se questo bisogno sia la causa più probabile della nascita del religioso. Ma è certo che un simile livello di religiosità lo incontriamo molto spesso, ancora oggi, nelle società umane. Si tratta di una religione antropocentrica, destinata a rassicurare e a fortificare l'uomo in preda alla debolezza, a fugare i suoi timori. Essa non si limita quindi ad una *fede* solamente teorica in forze superiori, ma dà anche all'uomo i mezzi concreti, pratici, per garantire la sua egocentrica sicurezza e la sua difesa psicologica. Essa gli fornisce un *culto* con regole rigorosamente definite che garantiscono una certa relazione propiziatoria con il divino. Inoltre, gli fornisce una *moral*e, cioè un codice di comandamenti e di obblighi, quello che piace a Dio e quello che non gli piace.

Se l'uomo segue le regole rituali in maniera coerente e applica rigorosamente l'etica imposta dalla sua religione, allora ha 'Dio in tasca': egli è tranquillo sul buon esito della sua relazione con il divino. Lungi dal temere un castigo, egli non attende da Dio altro che servizi e ricompense. Questo tipo di uomo religioso è generalmente pieno di presunzione per la propria pietà e per la propria virtù e diventa duro con i suoi simili che non hanno da mostrare analoghi successi religiosi e morali.

2. *La ricerca della verità*

La seconda origine del riferimento umano a Dio è la ricerca della verità e la sete di conoscenza.

In tutte le grandi civiltà che la storia ha conosciuto, le ricerche del pensiero umano per rispondere agli interrogativi filosofici fondamentali sono sfociate in una *teologia*, cioè in un «discorso su Dio». L'esempio più caratteristico e più perfetto sono i Greci antichi.

Nella Grecia antica, il riferimento a Dio è una conseguenza logica dell'osservazione del mondo. Osservando il mondo noi constatiamo che tutte le cose esistenti seguono una successione ed un ordine razionali. Niente è fortuito, niente è arbitrario. Siamo così costretti ad ammettere che anche l'origine del mondo deve seguire un ordine razionale, cioè che il mondo deve essere il risultato di una causa concreta. Questa Causa prima, questo 'Principio' del mondo, lo chiamiamo *Dio*.

Non possiamo sapere che cosa sia precisamente questa Causa prima o questo 'Principio' del mondo. Tuttavia, con la nostra ragione, possiamo dedurre certe proprietà che questa Causa prima deve possedere: essa non deve la propria esistenza a qualcosa di anteriore e quindi dobbiamo supporla come 'Causa-in-sé', cioè come causa di se stessa e di tutte le cose esistenti.

Poiché grazie alla sua 'auto-causalità' non dipende da niente altro, questa Causa prima deve essere considerata come una grandezza *assoluta* (libera da qualsiasi condizionamento). E in quanto grandezza assoluta, Dio deve essere a-temporale, onnipotente, illimitato. Deve Lui stesso essere il principio del movimento che costituisce il 'divenire' del mondo e che si misura come tempo. Essendo dunque Lui stesso il *princípio* del movimento, è necessariamente senza movimento, perché nulla gli preesiste che possa metterLo in movimento. Essendo senza movimento, è immutabile. È quindi anche impassibile e in una felicità perfetta.

Tutte queste conclusioni (e molte altre) che noi possiamo raccogliere con il pensiero non ci fanno conoscere Dio; esse persuadono soltanto la nostra ragione e le impongono di accettare come realtà l'ipotesi intellettuale dell'esistenza di Dio. Allo stesso modo, se, camminando in pieno deserto, incontrassimo improvvisamente una casa, saremmo costretti ad am-

mettere che qualcuno l'ha costruita, perché le case non nascono da sé e non si innalzano da sole in pieno deserto. Ignoreremmo tuttavia *chi* ne è il costruttore. A partire dalle caratteristiche dell'edificio, potremmo individuare alcune proprietà o alcuni tratti distintivi del costruttore, il fatto, per esempio, che egli abbia del gusto o del genio nell'applicazione della statica; potremmo vedere anche quali bisogni dovevano soddisfare le sue costruzioni. Ma la sua persona ci rimarrebbe ignota. Non avendolo mai incontrato, non lo conosceremmo. Esisterebbe certamente, ma sarebbe inaccessibile ad una conoscenza diretta.

3. La relazione personale

La terza origine del riferimento umano a Dio si verifica in una sola tradizione storica, la tradizione del popolo ebreo.

Gli Ebrei cominciano a parlare di Dio in occasione di un evento storico concreto: mille novecento anni circa prima dell'era cristiana, nel paese dei Caldei (regione meridionale della Mesopotamia, vicina al Golfo Persico), Dio si rivela ad un uomo ben preciso, Abramo. Abramo incontra Dio come si incontra una persona umana, un essere con il quale ci si può intrattenere, davanti al quale si può stare faccia a faccia. E Dio invita Abramo ad abbandonare il suo paese, ad andare a stabilirsi nella terra di Canaan, perché quella terra è destinata al popolo che i suoi discendenti susciteranno, i figli che genererà Sara, fino a quel momento sterile.

La conoscenza di Dio che scaturisce dall'incontro personale di Abramo non ha nulla in comune con le ipotesi speculative, con i ragionamenti deduttivi e con le dimostrazioni logiche. Si tratta soltanto di una esperienza di relazione che,

come ogni relazione vera, si basa solo su una fede-fiducia che nasce tra le persone che si incontrano. Dio manifesta la propria divinità ad Abramo solo mediante la fedeltà alle sue promesse. E Abramo si affida a Dio, tanto che è pronto a sacrificare il figlio di cui gli ha fatto dono Sara nella sua vecchiaia, quel figlio per mezzo del quale devono realizzarsi le promesse di Dio.

Isacco e Giacobbe, figlio e nipote di Abramo, acquisiscono la medesima conoscenza di Dio, a partire da un'esperienza immediata di relazione con Lui. In tal modo, per i discendenti di questa famiglia, dalla quale proviene il popolo d'Israele, Dio non è né un concetto astratto né una potenza impersonale. Quando gli Ebrei parlano di Dio, dicono: «il Dio dei nostri Padri». È il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», una persona concreta che essi ormai conoscono e con la quale i loro antenati si sono intrattenuti. Così la conoscenza di Dio si basa sulla fede-fiducia nei confronti degli antenati, sulla credibilità della loro testimonianza.

4. Scelta di uno scopo e di una via

Queste tre origini del riferimento umano a Dio non appartengono esclusivamente al passato. Esse esistono come possibilità reali per ciascuna epoca e ciascun luogo. Si trovano sempre uomini che accettano l'esistenza di Dio senza preoccuparsi molto della sua verità e dei problemi speculativi che essa suscita. Accettano questa esistenza unicamente per il bisogno psicologico di riferirsi a qualche cosa di 'trascendente', il bisogno di trovare sicurezza individualmente di fronte all'ignoto, come pure il bisogno di imporre e mantenere un ordine morale nel mondo.

Parallelamente si trovano sempre uomini che accettano l'esistenza di Dio solo perché la loro ragione li costringe ad accettarla. Essi credono, come dicono, in una 'potenza superiore', in un 'Essere supremo' che deve aver fatto tutto ciò che esiste e per mezzo del quale tutto sussiste. Essi non possono sapere, né sono forse interessati a saperlo, che cosa è precisamente questa 'potenza superiore', o questo 'Essere supremo'. Anche se associano la loro semplice certezza intellettuale ad alcune abitudini 'religiose' — perché si adattano alle regole rituali e alle ingiunzioni morali della religione del loro ambiente sociale — in essi c'è un profondo agnosticismo, che arriva al massimo ad accettare l'idea generale ed astratta dell' 'Essere supremo'.

Sì dà anche una terza forma di 'riferimento' a Dio, la fede-fiducia nell'esperienza storica della sua rivelazione. I 'figli di Abramo', il popolo d'Israele, continuano lungo i secoli ad accettare la verità di Dio, non in base a criteri sentimentali o logici, ma in base alla sola certezza che i loro padri sono degni di fede. Dio prova la propria esistenza per mezzo dei suoi interventi nella storia, Egli conferma la propria presenza all'interno della relazione sempre personale con Lui. Si rivela a Mosè e parla con lui «faccia a faccia, come un uomo conversa con un amico» (*Es 33,11*). Chiama i profeti e li mobilita perché facciano memoria delle promesse alle quali Egli rimane sempre fedele.

Coloro che hanno fiducia nell'esperienza storica delle rivelazioni di Dio, non hanno difficoltà ad accettare ancora un suo intervento nella vita degli uomini, questa volta, 'nella carne', nella persona di Gesù Cristo. È vero che per il pensiero razionale le nozioni di *divinità* e di *incarnazione* sono contradditorie, l'una escludendo l'altra: non è concepibile che Dio che per natura deve essere infinito, illimitato, onnipotente, ecc., possa esistere come una monade umana finita,

frammentaria, sottoposta alle limitazioni dello spazio e del tempo. È per questo che, anche per i Greci dell'epoca del Cristo, la proclamazione dell'incarnazione di Dio era realmente una «follia» (*1 Cor 1,23*).

Tuttavia, per accettare o per respingere questa 'follia' bisogna aver risposto ad alcuni interrogativi fondamentali che determinano in modo più generale il senso e il contenuto che si dà alla propria vita: tutto quello che esiste è predeterminato e deve esistere secondo il modo imposto dalla ragione umana? o invece l'esistenza stessa è un evento che va al di là delle predeterminazioni e delle figure dell'intelletto, sicché noi possiamo riceverlo e conoscerlo solo tramite un'esperienza immediata? Che cosa è veramente esistente: solo ciò che noi percepiamo attraverso i nostri sensi, ciò che la nostra ragione certifica, o invece ci sono delle realtà che noi conosciamo all'interno di una *relazione* più immediata e più globale? relazione che ci permette, per esempio, di distinguere delle differenze *qualitative*, di captare il 'senso' di una poesia al di là delle parole, di prendere coscienza del funzionamento dei simboli, di essere sicuri della nostra 'identità' oggettiva, di scoprire l'indicibile unicità di un volto, di comprendere gli aforismi della fisica contemporanea sul 'continuum quadridimensionale' o sul duplice significato della natura della luce?

Sono questioni che meritano un lungo studio e un'analisi dettagliata, ma questo ci allontanerebbe dal tema fondamentale che ora ci preoccupa. Dobbiamo innanzitutto precisare i mezzi e le vie che utilizzeremo per trattare della conoscenza di Dio. Se vogliamo conoscere la nozione astratta di Dio imposta dalla necessità logica, dobbiamo seguire coerentemente le regole proprie della ragione. Se vogliamo conoscere il Dio della psicologia religiosa e del sentimento, dobbiamo coltivare in noi le motivazioni psicologiche e religiose che

fanno accedere a questa conoscenza. Ma se vogliamo conoscere il Dio della tradizione giudeo-cristiana, dobbiamo seguire la via della relazione e dell'esperienza personali, la via della fede. Seguire l'una e l'altra via, congiungere i diversi modi di conoscenza, sarebbe il modo più sicuro per andare verso la confusione e per chiudersi in un vicolo cieco.

4.

La conoscenza apofatica

1. *Dogma ed eresia*

Tuttavia, noi tutti sappiamo che la Chiesa ha anch'essa i suoi principi teorici, i «dogmi della fede», come si dice oggi. Questo non è in contraddizione con quanto dicevamo poco fa?

Vediamo le cose a partire dalla loro origine storica. È certo che durante i primi tre secoli della sua storia, la Chiesa non ha da presentare formulazioni teoriche della sua verità, dei dogmi che definiscono la sua fede. Essa vive la sua verità mediante l'esperienza; ciò che la sua verità è, viene vissuto dai membri del suo corpo in maniera immediata e totale, senza elaborazioni teoriche. Tuttavia, c'è un linguaggio nel quale si esprime l'esperienza ecclesiale — termini, espressioni, immagini —, un linguaggio che si forma fin dai primi decenni dell'era cristiana. È la lingua degli Evangelii, delle epistole degli Apostoli, dei testi che i Vescovi dei primi secoli compongono per guidare e dirigere il corpo dei fedeli. Questa lingua, però, non porta né a delle schematizzazioni teoriche né a delle formulazioni ufficiali. Essa soltanto esprime e mette in evidenza la certezza vissuta.

Quello che oggi noi chiamiamo *dogma* appare soltanto quando l'esperienza della verità ecclesiale viene a essere minacciata dall'*eresia*. Il termine eresia significa la scelta, la sele-

zione e la preferenza di una parte della verità, a detimento della verità tutta intera, della verità ‘cattolica’. L’eresia è il contrario della *cattolicità*. Gli eretici assolutizzano un solo aspetto della certezza vissuta dalla Chiesa relativizzando in tal modo tutti gli altri aspetti. Il processo di questa assolutizzazione è sempre intellettuale; è una preferenza teorica che ordinariamente semplifica e schematizza la comprensione della verità ecclesiale. Il *nestorianesimo* e il *monofisismo* ne sono classici esempi storici. Il primo fa un assoluto dell’umanità del Cristo, il secondo fa un assoluto della sua divinità. E, in ambedue i casi, viene relativizzata e in definitiva rifiutata la verità una e intera dell’incarnazione di Dio, della divino-umanità del Cristo. Il nestorianesimo annuncia un modello morale di uomo perfetto, il monofisismo un’idea astratta di Dio disincarnato.

La Chiesa di fronte alle eresie reagisce fissando i confini della sua verità, cioè delimitando la propria esperienza vissuta. È molto significativo il fatto che la prima designazione che venne data a quello che noi oggi chiamiamo *dogma* fu *termine* (*hóros*) cioè confine, frontiera della verità (in latino *terminus*). I ‘dogmi’ attuali sono i *termini* dei concili ecumenici, quelle decisioni teoriche che formulano la verità della Chiesa ponendo un *confine* che separa questa verità dalla sua deformazione operata dall’eresia.

2. *I confini dell’esperienza*

Forse un esempio accessibile all’esperienza potrebbe chiarire di più il modo in cui funzionano i *termini*-confini della verità. Supponiamo che un uomo si presenti a noi e sostenga che l’*amore materno* significa una severità inflessibile e una

dura bastonatura quotidiana per il figlio. Tutti coloro che tra noi hanno un'esperienza diversa dell'amore materno protesterebbero contro una simile falsificazione e le opporrebbero una *definizione* tratta dalla loro esperienza. Per noi, l'amore materno è affetto, tenerezza, sollecitudine, associati ad una saggia e costruttiva severità.

Prima che si presentasse la falsificazione della verità circa l'amore materno, noi non avevamo alcun bisogno di *definire* la nostra esperienza. L'amore materno era per tutti noi qualcosa di evidente, una conoscenza vissuta, oggettivamente indefinibile ma comunemente comprensibile. La necessità della definizione è legata alla minaccia che l'amore materno cominci ad essere considerato come qualcosa di diverso da ciò che noi tutti crediamo.

Tuttavia, la definizione non fa altro che significare-segnalare i confini della nostra esperienza; non può sostituirla. Un uomo che non ha mai conosciuto nella sua vita l'amore materno (perché è stato orfano o per altri motivi) può conoscere la definizione, ma ignora l'amore materno in se stesso. In altre parole: la conoscenza delle formulazioni e delle definizioni della verità non si identifica con la conoscenza della verità in se stessa. Ecco perché, anche un ateo può aver appreso e saper molto bene che il Dio della Chiesa è trinitario, che il Cristo è Dio perfetto e perfetto uomo, ma ciò non significa che egli conosca queste verità.

3. *Apofatismo*

Riusciamo così a comprendere attraverso quale atteggiamento o in quale maniera la Chiesa considera la conoscenza della sua verità, atteggiamento e maniera che s'è convenuto

chiamare *apofatismo* della conoscenza. L'apofatismo significa il rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua semplice formulazione. La formulazione è necessaria e indispensabile, perché *definisce* la verità, la distingue e la separa da qualsiasi deformazione e da qualsiasi alterazione. Così per i membri della Chiesa i 'confini'-dogmi sono le 'costanti' della verità, che non ammettono modificazioni né accezioni differenziate nella loro formulazione. 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.

L'atteggiamento dell'apofatismo porta la teologia cristiana a fare uso, per l'interpretazione dei dogmi, più del linguaggio della poesia e delle icone che non di quello della logica convenzionale e delle schematizzazioni concettuali. La logica convenzionale del linguaggio quotidiano e le schematizzazioni concettuali con le quali funziona questa logica, danno facilmente all'uomo l'illusione di avere una conoscenza sicura e di possederla totalmente, di averla esaurita se l'ha acquisita per mezzo dell'intelligenza. La poesia, invece, attraverso il simbolismo e attraverso le immagini che usa, manifesta sempre un senso attraverso le parole e al di là delle parole, un senso che risponde maggiormente a delle comuni esperienze di vita che non a delle concezioni cerebrali.

4. *Linguaggio iconologico*

Nei testi dei teologi e dei Padri della Chiesa, molto spesso i concetti si confutano reciprocamente sul piano del senso perché diventi possibile il superamento di qualsiasi schematizzazione del loro contenuto: perché traspaia, nel cuore delle

contraddizioni concettuali, la possibilità di una partecipazione ‘esperienziale’ dell’uomo tutto intero (e non soltanto del pensiero) alla verità espressa. Il Dio della Chiesa è *Essenza so-vraessenziale, divinità al di sopra del divino, nome che non ha nome, principio al di là di ogni principio, spirito che lo spirito non può afferrare, parola che nessuna parola può esprimere e contenente che non può essere contenuto*. La conoscenza di Dio è una conoscenza nella non-conoscenza, una partecipazione im-partecipabile. La teologia è dare forma a cose senza forma, è immagine delle cose senza immagine, rappresentazione delle cose senza rappresentazione, inizio del compimento; essa esprime delle similitudini senza similitudini, essendo collocata alla congiuntura di tutte le cose. La verità si identifica con l’esperienza diretta e la Teologia con la visione di Dio, questo compimento incompiuto. I teologi che vedono Dio, vedono invisibilmente la bellezza indicibile di Dio stesso; tengono in mano senza toc-care, comprendono senza comprendere la sua immagine senza immagine, la sua forma senza forma, la sua rappresentazione senza rappresentazione, in una visione senza visione, in una bellezza senza composizione semplice e varia insieme.⁸

Non è fortuito il fatto che la Chiesa indivisa degli otto primi secoli e la sua continuità storica in Oriente abbiano fondato principalmente sul culto la catechesi dei credenti, cioè l’annuncio e la trasmissione della sua verità. Attraverso il ci-clo liturgico degli uffici della Chiesa (vespro, mattutino, li-turgia, ore), la Teologia diventa poesia e canto, viene vissuta piuttosto che compresa in maniera puramente intellettuale. L’iniziazione alla verità della Chiesa è la partecipazione al modo della sua vita, all’assemblea festiva dei fedeli, alla

⁸ Le ultime frasi sono di san SIMEONE NUOVO TEOLOGO, in *Livres des Étiques* IV, ed. Sources chrétiennes 129, p. 68-70.

realizzazione e manifestazione visibili dell'umanità nuova che ha vinto la morte.

5. Filosofia greca e esperienza cristiana

Forse non serve dire altre cose a questo proposito, ma al fine di evitare qualsiasi controsenso che potrebbe nascere, dobbiamo aggiungere quanto segue: la priorità attribuita alla partecipazione esperienziale rispetto all'approccio intellettuale della verità ecclesiale non significa un misticismo nebuloso e il rifugio in una esaltazione sentimentale, né una svalutazione e disistima del pensiero razionale. Non va dimenticato che la Chiesa primitiva è nata e si è sviluppata entro i confini del mondo greco e dell'Impero romano ellenizzato. Ora, la mentalità e la 'psicologia' dei Greci mal s'adattavano ad oscuri misticismi o a sentimenti ingenui. Essi al contrario cercavano, a partire dall'esperienza nuova della vita ecclesiale, di dare risposta ai propri problemi e ai propri interrogativi, quelli che la tradizione filosofica delle epoche antica ed ellenistica avevano formulato ed esaminato in un modo prodigioso e unico nella storia umana.

L'esigenza del pensiero greco di esprimere razionalmente la verità della Chiesa costituiva una sfida storica molto forte sia per l'ellenismo che per la Chiesa. Questo incontro drammatico di due atteggiamenti esistenziali, a priori inconciliabili, ha provocato il sorgere delle grandi eresie dei primi secoli. Ma le elaborazioni occasionate da queste eresie mettevano alla prova la capacità di sopravvivenza della filosofia greca nell'ambito vitale del mondo cristiano. E le due parti in causa (filosofia greca ed esperienza cristiana) rappresentavano una stupenda dinamica di vita che alla fine ha tra-

sformato l'antitesi in una sintesi creatrice: la Chiesa cristiana è riuscita, con i dati della propria esperienza, a rispondere alle questioni filosofiche dei Greci. Allo stesso modo, la filosofia greca ha dato prova delle capacità del suo linguaggio e del suo metodo confermando la comprensione nuova dell'esistenza, del mondo e della Storia. Ne è risultato un successo magistrale del *lógos* greco il quale, senza tradire la verità cristiana né la conoscenza *apofatica* di questa verità, rimane assolutamente fedele alle esigenze della formulazione filosofica, segnando in tal modo una frattura radicale in tutta la storia della filosofia. I protagonisti di questo successo sono stati i Padri greci della Chiesa, in una successione ininterrotta dal II al XV secolo.