

JOHN MEYENDORFF

LA TEOLOGIA BIZANTINA

Sviluppi storici
e temi dottrinali

Nota introduttiva di Lorenzo Perrone

MARIETTI 1820

Edizione speciale per Lampi di stampa
ISBN 88-488-0022-X

Titolo originale: *Byzantine Theology*
© 1974, 1979, Fordham University Press, New York

I Edizione italiana 1984

Traduzione di Cecilia Impera

© 1984 Casa Editrice Marietti S.p.A. - Genova

ISBN 88-211-6766-6

IL CARATTERE E LE FONTI DELLA TEOLOGIA BIZANTINA

Ci vorranno secoli di lotte e di sforzi sovrumani per superare l'ellenismo liberandolo dai suoi legami naturali, dalle sue limitazioni etniche e culturali perché divenga finalmente la forma universale della Verità cristiana.

Vladimir Lossky,
*La teologia mistica
della chiesa d'oriente*, 302

La cultura antica si è rivelata abbastanza duttile da ammettere la possibilità di una interiore « trasfigurazione »... I cristiani hanno dimostrato che è possibile dare un nuovo orientamento al processo culturale, senza ricadere in una situazione pre-culturale, e riplasmare la cultura con uno spirito nuovo. Il processo che è stato variamente descritto come una « ellenizzazione del cristianesimo » può ben essere interpretato piuttosto come una « cristianizzazione dell'ellenismo ».

Georges Florovsky,
Faith and Culture, in
« St. Vladimir's Quarterly »,
4, 1-2 (1955-1956), 40.

L'imperatore Costantino (324-337) pose fine al conflitto tra cristianesimo e impero romano. Abbandonò poi l'antica capitale e trasferì il centro della vita politica e culturale di quello che era allora considerato il « mondo civile », nel luogo dove era situata un'antica città greca sulle rive del Bosforo: Bisanzio. Ufficialmente denominata Costantino-

poli, la « Nuova Roma » fu la capitale di un impero, chiamato anche « romano », per oltre undici secoli, finché non cadde nelle mani Turchi nel 1453.

Soprattutto dopo la scomparsa degli antichi centri cristiani Egitto, Palestina e Siria, Costantinopoli divenne il centro indiscutibile della cristianità orientale. Il suo vescovo assunse il titolo di « patria ecumenica »; nei Balcani, nelle grandi pianure dell'Europa orientale nel Caucaso, i suoi missionari convertirono territori immensi alla fede cristiana. Di fatto, la « Nuova Roma » divenne la culla della civiltà del Medio Oriente e per l'Europa orientale, proprio come l'*« antica Roma »* lo era stata per l'Occidente latino.

Questo libro si propone di descrivere le categorie del pensiero teologico così come furono formulate nel quadro della civiltà cristiana bizantina e di esporre la sua concezione di vita, la sua liturgia, la sua arte e il loro persistere nell'ortodossia orientale contemporanea. Tema, o l'intuizione centrale, della teologia bizantina è che la natura dell'uomo non è un'entità statica, « chiusa », autonoma, ma una realtà dinamica, determinata, nella sua stessa esistenza, dal proprio rapporto con Dio. Questo rapporto è visto come un processo di ascesa e di una comunione: l'uomo, creato a immagine di Dio, è chiamato a realizzare liberamente questa « somiglianza con Dio »; il suo rapporto con Dio è, ad un tempo, un dono e un compito, un'esperienza immediata e una tensione verso una visione ancora più piena da compiersi in un libero sforzo di amore. Il dinamismo dell'antropologia bizantina si può facilmente opporre alle categorie statiche di « natura » e di « grazia » che hanno dominato il pensiero della cristianità occidentale post-agostiniana; e può rivelarsi un punto di riferimento essenziale, nella ricerca teologica contemporanea, per una nuova comprensione dell'uomo.

Come cultura e civiltà, Bisanzio è scomparsa da molto tempo, tuttavia la natura dell'influenza che ha esercitato sullo sviluppo storico della società umana rimane un problema ancora aperto. Fin dal tempo di Gibbon, gli storici hanno denunciato come suoi maggiori limiti l'immobilismo sociale, la mancanza di creatività nel campo della scienza e della tecnologia e una visione sacrale dello stato. Ma questo libro vuole dimostrare che Bisanzio ha dato un contributo reale e permanente alla storia dell'umanità nell'ambito del pensiero religioso. L'attrazione ininterrotta dell'arte bizantina e la sorprendente sopravvivenza della cristianità orientale attraverso il più drammatico dei mutamenti sociali sono le prove più valide che Bisanzio ha realmente scoperto qualcosa

di fondamentalmente vero circa la natura dell'uomo e il suo rapporto con Dio.

Per esprimere questa visione « teocentrica » dell'uomo — così affine ai tentativi contemporanei di costruire una « antropologia teocentrica » — i teologi bizantini hanno assunto i concetti della filosofia greca, in modo particolare la nozione di *theosis*, o « deificazione ». Nel secolo scorso Adolf Harnack ha pronunziato giudizi severi sul « cristianesimo ellenizzato » dei Padri greci, giudizi che oggi probabilmente non sarebbero accettati da molti. È largamente riconosciuta la necessità che i dati della fede siano ripensati e riformulati alla luce dell'evolversi dei contesti culturali: si deve perciò ritenere legittimo lo sforzo dei Padri greci di formulare il cristianesimo nelle categorie dell'ellenismo. In realtà la teologia bizantina, come il Lossky ha riconosciuto, non è stata altro che la volontà tenace e lo sforzo continuo di esprimere la tradizione della chiesa nelle categorie vitali del pensiero greco, in modo che l'ellenismo potesse essere orientato a Cristo. È legittimo chiedersi se questo sforzo sia riuscito, ma è impossibile negare che sia giustificato nel suo intento fondamentale.

Questo libro vuole descrivere i principali sviluppi storici della teologia bizantina sempre in rapporto al suo tema fondamentale e mostrare, in una seconda parte, in modo più sistematico, che i risultati del pensiero teologico bizantino si possono anche considerare in quanto sintesi. Non ci proponiamo di esporre semplicemente l'idea di « deificazione » e il suo sviluppo nel pensiero patristico greco (parecchi studi tecnici sono disponibili su questo argomento); ma è nostro scopo analizzare nel suo complesso lo sviluppo storico delle concezioni teologiche bizantine relative al rapporto Dio-uomo. Sia che si tratti del dogma trinitario o cristologico, sia che si consideri l'ecclesiologia o la dottrina dei sacramenti, la corrente principale della teologia bizantina rivela la medesima visione dell'uomo chiamato a « conoscere » Dio, a « partecipare » alla sua vita, ad essere « salvato » non semplicemente attraverso un'azione estrinseca di Dio, o attraverso la conoscenza razionale di proposizioni di fede, ma mediante la « deificazione », cioè « divenendo Dio ». E questa *theosis* dell'uomo nella teologia bizantina differisce radicalmente dal « ritorno » all'Uno impersonale della filosofia neoplatonica: è una nuova espressione della vita « in Cristo » e nella « comunione dello Spirito santo » secondo la dottrina neotestamentaria.

1. LIMITI CRONOLOGICI

Ci sono ragioni decisive per considerare come propriamente bizantino il periodo che seguì il concilio di Calcedonia (451) e l'invasione dell'Italia da parte dei barbari. Il concilio sfociò nello scisma monofisita che separò Costantinopoli da Alessandria e Antiochia (gli antichi centri creativi del pensiero teologico orientale) e da tutto l'Oriente non-greco. Nel frattempo fra latini e greci, benché essi appartenessero ancora alla stessa chiesa cattolica dell'impero, cominciò a manifestarsi un crescente e reciproco senso di estraneità, mentre già chiaramente delineavano indirizzi divergenti nella cristologia, nell'ecclesiologia, nella pneumatologia, in un contesto di indiscussa superiorità culturale e intellettuale di Costantinopoli.

Circostanze storiche posero così Bisanzio in una posizione singolare di preminenza e, in una certa misura, di auto-sufficienza, da cui sarebbe derivata una tradizione teologica a un tempo sintetica e creativa.

Per molti secoli Bisanzio si sentirà vitalmente impegnata a mantenere l'unità di un mondo cristiano che si stava disgregando: restando fedele alla cristologia del concilio di Calcedonia e del *Tomus* di papa Leone, avrebbe mantenuto intatti, malgrado tutte le tensioni, i rapporti verso l'Occidente; e restando rigorosamente fedele alla cristologia alessandrina di Atanasio e Cirillo, avrebbe cercato – sfortunatamente senza successo – di tenere aperte le porte ai monofisiti.

Queste preoccupazioni e dibattiti cristologici implicano una concezione del rapporto fra Dio e uomo, una teologia della « partecipazione » che, attraverso la sintesi creativa di Massimo il Confessore, avrebbe costituito l'intelaiatura di tutto lo sviluppo del pensiero cristiano bizantino fino alla caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi. Vi è dunque – come il presente studio tenterà di mostrare – un'essenziale continuità fra l'età patristica e la teologia tardo-bizantina: una continuità che abbraccia quasi esattamente un millennio di storia dell'Oriente cristiano, dal concilio di Calcedonia alla caduta di Costantinopoli.

Questa continuità non si esprime però in un'autorità formale o in un modello assunto come orientamento per tutto questo periodo; essa consiste piuttosto in una linea coerente di pensiero teologico, in una coerente concezione del destino dell'uomo in rapporto a Dio e al mondo. « Dio si è fatto uomo » scrive Atanasio « perché l'uomo possa diventare Dio ». Questa affermazione fondamentale della teologia ales-

sandrina, che avrebbe guidato tutta la discussione teologica intorno alla « deificazione », suscitava molti problemi. Panteismo, « fuga » dalla storia, spiritualismo platonizzante sono i rischi più evidenti: benché la retta teologia calcedonese ne sia per lo più consapevole, tuttavia essa implica una concezione positiva dell'uomo in quanto essere chiamato a superare costantemente i propri limiti creaturelli. L'uomo nella sua natura profonda non è considerato una realtà « autonoma », ma un essere chiamato a partecipare alla vita divina resa accessibile in Cristo. In questa concezione l'uomo può realizzare la sua funzione nel mondo creato solo se conserva intatta l'« immagine » di Dio che costituiva la sua vera umanità fin dal principio.

Dalle controversie cristologiche del V secolo fino alle dispute del XIV secolo sull'« essenza » e l'« energia » divine, le crisi più significative del pensiero teologico bizantino si possono ricondurre all'uno o all'altro aspetto di questa fondamentale visione cristiana. Autori tanto diversi come Leonzio di Gerusalemme e Gregorio Palama, Massimo il Confessore e Simeone il Nuovo Teologo, Fozio e Nicola Cabasilas si trovano sostanzialmente d'accordo su questo punto. È questo consenso che distingue la teologia bizantina, presa nel suo insieme, dalla teologia post-agostiniana e scolastica dell'Occidente e consente di tentare una presentazione sistematica del pensiero bizantino cristiano: compito che ci proponiamo nella seconda parte del nostro studio.

2. UNA TRADIZIONE VIVENTE

Questa presentazione trova tuttavia una difficoltà nel carattere proprio della vita della chiesa bizantina che si riflette nella letteratura teologica. Nel periodo bizantino come in quello patristico, né i concili, né i teologi mostrano particolare interesse per i sistemi di teologia positiva. Le stesse definizioni conciliari, tranne poche eccezioni come quella calcedonese, hanno una forma negativa: condannano le distorsioni della verità cristiana piuttosto che elaborarne il contenuto positivo, che è riconosciuto e assunto come tradizione vivente e verità integrale (al di là e al di sopra delle formulazioni dottrinali). La letteratura teologica è in massima parte esegetica o polemica: ma in entrambi i casi la fede cristiana è assunta come una realtà già data che si commenta o si difende senza tentare di formularla in modo compiuto. Anche Giovanni Damasceno, cui talvolta si attribuisce il titolo di « Aquinate d'Oriente » per aver composto una sistematica *Esposizione della fede ortodossa (De fide orthodoxa)*, non ha creato in realtà un sistema teologico, ma

ha scritto solo un breve manuale. Al suo pensiero manca proprio quella originale creatività teologica che è il presupposto di un nuovo sistema.

Se i teologi bizantini non si preoccupano di una formulazione sistematica, questo non significa affatto una mancanza di interesse per il contenuto autentico della fede o una incapacità di formulare definizioni teologiche esatte. Al contrario: nessuna civiltà è mai passata attraverso tante discussioni sulla adeguatezza o inadeguatezza dei tenori che esprimono verità religiose. *Homoousion* distinto da *homoion*, « da due nature » o « in due nature »; due volontà o una; la natura delle icone o *proskynesis* delle immagini; la natura creata o increata delle « energie » divine; la processione « dal Figlio » o « mediante il Figlio »: questi i temi dibattuti per secoli dai cristiani di Bisanzio. Sembra dunque che il pensiero cristiano orientale avesse la stessa fiducia che il linguaggio umano è sostanzialmente capace di esprimere la verità religiosa e che la salvezza dipende dall'espressione essa usata per esprimere il significato del vangelo. Eppure questi stessi cristiani orientali affermano con forza l'incapacità del linguaggio concreto ad esprimere la verità *totale* e l'impossibilità per la mente umana di attingere l'essenza di Dio. C'era dunque nel pensiero bizantino un'antinomia nel suo stesso modo di atteggiarsi di fronte al problema teologico: Dio si è veramente rivelato in Cristo Gesù e la conoscenza della sua verità è essenziale alla salvezza; ma Dio è nello stesso tempo al di sopra dell'intelletto umano e non può essere pienamente espresso in termini umani.

A Bisanzio la teologia non fu mai il monopolio di professionisti di una « chiesa docente ». In tutto il periodo bizantino nessun concilio della chiesa passò incontrastato e i tentativi fatti da parecchi imperatori di dirigere le coscenze dei loro sudditi mediante decreti furono bloccati non tanto da una gerarchia sostanzialmente autonoma, quanto dalla tacita opposizione dell'intero corpo della chiesa. La mancanza di un criterio chiaramente e giuridicamente definito di « ortodossia » era invece che tutti fossero responsabili nei confronti della verità. La maggior parte dei laici seguiva naturalmente le posizioni dottrinali dei vescovi più eminenti, la cui responsabilità nel magistero fu sempre riconosciuta, o i capi dei monasteri che avevano spesso una funzione importante nelle dispute dottrinali; ma anche il semplice fedele era in grado di decidere per se stesso specialmente quando l'episcopato era diviso. Basti richiamare qui la testimonianza di Gregorio Nazianzeno che lamentava che i venditori discutessero nel luogo di mercato un concetto di « consostanziale ».

Anche l'intervento imperiale nei dibattiti teologici, che oggi apparirebbe un'intollerabile intrusione del potere secolare nei confini sacri della chiesa, era considerato del tutto normale in un tempo in cui per legge si esigeva che l'imperatore fosse « magnifico nello zelo divino e versato nella dottrina della santa Trinità »¹. Benché nessuno fosse disposto ad attribuire all'imperatore il privilegio dell'infallibilità, tuttavia ognuno accettava il principio che egli potesse esprimere le sue opinioni teologiche, le quali, *de facto*, acquistavano un peso maggiore e spesso decisivo per essere state pronunciate dall'*Autokrator*.

Il cesaropapismo, tuttavia, non fu mai un principio accettato a Bisanzio. Innumerevoli « eroi » della fede furono costantemente esaltati proprio perché si erano opposti a imperatori eretici; inni della chiesa lodano Basilio per aver disobbedito all'imperatore Valente; Massimo per il suo martirio sotto Costante e numerosi monaci per essersi opposti agli imperatori iconoclasti dell'ottavo secolo. Queste lodi liturgiche bastano da sole a confermare il principio che l'imperatore doveva custodire, non definire, la fede cristiana.

Nel corso di tutta la storia bizantina furono i monaci, di fatto, gli autentici testimoni dell'indipendenza interiore della chiesa. Il carattere prevalentemente monastico della chiesa bizantina si riflette nella teologia greca. Nessuna meraviglia se gli imperatori, che si adoperarono per rafforzare il movimento iconoclastico, dovettero prima promuovere un movimento antimonastico nella chiesa, perché il monachesimo era necessariamente ostile al cesaropapismo a cui si mostravano inclini alcuni imperatori.

I monaci, a migliaia nella stessa Costantinopoli, nelle maggiori città e praticamente in ogni angolo del mondo bizantino, si opposero energicamente ai compromessi dottrinali; difendevano una rigorosa ortodossia, ma all'occasione posero il loro zelo a servizio del monofisismo o dell'origenismo. Dal VI secolo in avanti i candidati all'episcopato furono scelti quasi esclusivamente dalle file dei monaci; la spiritualità bizantina fu dunque forgiata dal monachesimo come gran parte della sua liturgia. La mancanza di una « teologia delle realtà secolari » nel mondo cristiano bizantino è in larga misura la conseguenza di questa posizione predominante del monachesimo; ma proprio questo predominio impedì alla chiesa cristiana di essere identificata totalmente con l'impero, che tendeva costantemente ad assumere un carattere di sacralità.

¹ *Epanagoge tou nomou*, IX sec., III, 8, ed. C.E. Zacharie von Lingenthal, in J. ZEPPOS, *Jus Graecoromanum*, II, Atene 1931, 242.

lità e ad assimilare il piano della salvezza ai propri interessi temporali. La forza numerica, spirituale e intellettuale del monachesimo bizantino fu l'elemento decisivo che salvaguardò nella chiesa la fondamentale dimensione escatologica della fede cristiana.

L'ultima fra le osservazioni preliminari più significative sui caratteri propri della teologia bizantina è l'importanza della liturgia nella concezione religiosa dell'Oriente cristiano. (la liturgia eucaristica), poiché qualsiasi altra cosa, è identificata con la realtà stessa della chiesa perché manifesta a un tempo l'umiliazione di Dio nell'assumere la carne mortale e la presenza misteriosa fra gli uomini del regno escatologico. Essa esprime queste verità fondamentali della fede non mediante concetti ma attraverso simboli e segni intelligibili all'intera comunità dei credenti. Questa centralità dell'eucaristia è la vera chiave per la comprensione della concezione bizantina della chiesa nella sua natura: un tempo gerarchica e assembleare; la chiesa è universale, ma si realizza veramente solo nell'assemblea eucaristica locale in cui un gruppo di uomini e donne peccatori diventa pienamente il « popolo di Dio ». Questa concezione della chiesa incentrata nell'eucaristia indusse i bizantini ad abbellire e adornare il sacramento con un ceremoniale elaborato e talvolta ingombrante e con una innografia estremamente ricca nei suoi cicli, quotidiano, settimanale, pasquale e annuale. Oltre che attestare una ecclesiologia sacramentale implicata dalla stessa eucaristia questi cicli innografici costituiscono una vera fonte di teologia. Per secoli i bizantini non solo ascoltarono lezioni di teologia e scrissero o lessero trattati teologici, ma cantarono anche e contemplarono ogni giorno il mistero cristiano nella liturgia, la cui ricchezza di espressione non si può trovare altrove nel mondo cristiano. Anche dopo la caduta di Bisanzio, quando i cristiani d'Oriente rimasero privi di scuole, di libri e di ogni direttiva sul piano intellettuale, la liturgia rimase la principale maestra e guida dell'ortodossia. Tradotta nelle varie lingue particolari del mondo bizantino – slavo, georgiano, arabo e una dozzina di altre lingue –, la liturgia fu anche una potente espressione di unità nella fede e nella vita sacramentale.

3. SCRITTURA, ESEGESI, CRITERI

L'Oriente cristiano fu più lento dell'Occidente nel fissare un canone delle Scritture su cui tutti convenissero. Le maggiori esitazioni riguardavano i libri dell'Antico Testamento non elencati nel canone

ebraico (« canone breve ») e il libro dell'Apocalisse nel Nuovo Testamento. Autorevoli testi orientali del IV secolo, conciliari e patristici, differiscono nel valutare l'autorità dei testi della Sapienza, dell'Ecclesiastico, di Ester, Giuditta e Tobia. Atanasio nella sua famosa *Lettera Pasquale*³⁹ li esclude dalla Scrittura in senso proprio, ma li considera utili per i catecumeni: opinione che egli condivide con Cirillo di Gerusalemme. Anche il canone 60 del concilio di Laodicea – sia esso autentico o meno – riflette la tradizione del canone « breve ». Ma il concilio Trullano (o Quinisesto) (692) accetta l'autorità del Canone Apostolico 85 che include alcuni libri del canone « lungo », persino il terzo libro dei Maccabei, ma omette la Sapienza, Tobia e Giuditta. Giovanni Damasceno († ca. 753), che pure considera la Sapienza e l'Ecclesiastico libri « meravigliosi », non li include tuttavia nel canone². Perciò, malgrado la tradizione bizantina, patristica ed ecclesiastica usi quasi esclusivamente la Settanta come testo biblico fondamentale e libri del canone « lungo » – specialmente la Sapienza – siano usati frequentemente nella liturgia, i teologi bizantini rimangono fedeli a un criterio « ebraico » che esclude, per la letteratura veterotestamentaria, testi composti originariamente in greco. La teologia ortodossa contemporanea riflette questa irrisolta polarità quando distingue fra testi dell'Antico Testamento « canonici » e « deuterocanonici », applicando il primo termine solo ai libri del canone « breve ».

Fra gli scritti del Nuovo Testamento, il libro dell'Apocalisse fu accolto nel canone solo con riluttanza. È omesso dal canone nelle liste del concilio di Laodicea (canone 60), nel Canone Apostolico 85 e da Cirillo di Gerusalemme³. Anche i commentatori della scuola di Antiochia lo ignorano conformemente al punto di vista prevalente nella chiesa di Siria. Nella liturgia bizantina, che dipende dalla tradizione siriaca e palestinese, l'Apocalisse è l'unico libro del Nuovo Testamento che non è mai usato come lettura liturgica. Malgrado questo la chiesa bizantina alla fine accolse e confermò la posizione della scuola di Alessandria, espressa in particolare da Atanasio e seguita nell'VIII secolo da Giovanni Damasceno. Dopo il VI secolo non c'è più alcun dubbio sulla canonicità dell'Apocalisse.

I testi scritti risalenti al messaggio apostolico furono sempre interpretati dai bizantini nel quadro della « tradizione apostolica », il pro-

² GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV, 17: PG 94, 1180 BC.

³ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Hom. cat.* 4, 36: PG 33, 500 BC [trad. it., *Le Catechesi*, Ed. Paoline, Alba 1977, 109].

lungamento ininterrotto, più ampio e vivente della chiesa apostolica può ritenere che la famosa affermazione di Basilio di Cesarea († 370) sulla Scrittura e la Tradizione concordi col pensiero dei teologi bizantini successivi: « Non ci accontentiamo di quello che ci è stato trasmesso dagli Atti e nelle Epistole [il termine *ho apostolos*, tradotto qui come « Atti ed Epistole », designa il libro liturgico che contiene tutti gli scritti neotestamentari eccetto i quattro Vangeli e l'Apocalisse] e nei Vangeli sia prima che dopo la lettura di questi testi aggiungiamo a insegnamenti ricevuti dalla tradizione orale che hanno grande peso mistero [della fede] »⁴. Gli « altri insegnamenti » cui Basilio si riferisce sono essenzialmente le tradizioni liturgiche e sacramentali le quali insieme al consenso di natura più concettuale che si ritrova in tutto sviluppo del pensiero patristico greco, hanno sempre costituito per i bizantini quasi una cornice vivente in cui inserire e intendere la Scrittura.

Nei metodi esegetici come nella dottrina della conoscenza i bizantini accettarono il criterio patristico definito nel IV e V secolo. Annizzando le idee fondamentali dei Padri cappadoci sulla Trinità e sul pensiero cristologico del V, VI e VII secolo, Giovanni Damasceno poté comporre il suo *De fide orthodoxa* che sarebbe servito come manuale teologico per tutto il periodo successivo. Autori di mente fertile immaginazione compongono allo stesso modo semplici florilegi di citazioni patristiche o « panoplie » a confutazione di ogni dottrina eretica. La maggior parte della letteratura teologica bizantina è di natura strettamente antologica; tuttavia si sviluppò anche un pensiero teologico originale, specialmente negli ambienti monastici.

Ogni tentativo di passare in rassegna i principali temi della dottrina della teologia bizantina deve costantemente riferirsi ai Padri del periodo classico che costituiscono per i bizantini le maggiori autorità della tradizione. Ma gli stessi bizantini, riconoscendo che nella chiesa ortodossa cristiano, e il santo in particolare, ha il privilegio e la possibilità di vedere e di sperimentare la verità, presuppongono un concetto di rivelazione che differisce sostanzialmente da quello riconosciuto e accettato in Occidente. Poiché il concetto di *theologia* per i bizantini, come per i Padri cappadoci, è inseparabile dalla *theoria* (« contemplazione »), la teologia non può essere – come in Occidente – una deduzione razionale da premesse « rivelate », cioè dalla Scrittura o da definizioni del magistero ecclesiastico; essa è piuttosto una visione sperimentata

dai santi la cui autenticità deve essere naturalmente confermata in base alla testimonianza della Scrittura e della Tradizione. Il processo deductivo razionale non è completamente eliminato dal pensiero teologico, ma esso costituisce per i bizantini il livello più basso e meno attendibile di certezza teologica. Il vero teologo è colui che ha visto e sperimentato il contenuto della sua teologia; e questa esperienza non viene considerata come un fatto puramente intellettuale (benché l'intelletto non sia escluso dalla sua percezione), ma si realizza mediante gli « occhi dello Spirito » che mettono l'uomo nella sua totalità – intelletto, emozioni e perfino i sensi – in contatto con la realtà divina. Questo fu il contenuto iniziale del dibattito fra Gregorio Palama e Barlaam Calabro, che diede origine alle controversie teologiche del XIV secolo (1337-1340).

La rivelazione dunque non è contenuta soltanto nei testi della Scrittura e nelle definizioni conciliari, ma in quanto verità vivente è direttamente accessibile all'esperienza umana della presenza di Dio nella sua chiesa. Questa possibilità di un contatto immediato con Dio è stata considerata da alcuni storici del pensiero cristiano orientale come una forma di messalianismo, termine che fin dal IV secolo ha designato una setta monastica antigerarchica e antisacramentale ripetutamente condannata dai concilii. Ma la corrente principale della gnoseologia cristiana orientale, che certamente afferma la possibilità di una esperienza diretta di Dio, è al contrario fondata proprio su una ecclesiologia sacramentale, e perciò gerarchicamente strutturata, che dà una base cristologica e pneumatologica all'esperienza personale e implica che la teologia cristiana sia sempre coerente con la testimonianza apostolica e patristica.

Questo carattere esperienziale della rivelazione ha una conseguenza diretta sulla nozione di « sviluppo »: i teologi bizantini ritengono generalmente come dato acquisito che non si possano più aggiungere nuove rivelazioni alla testimonianza unica degli apostoli. Proprio perché la loro comprensione della verità non è concettuale, i teologi non possono ammettere né che la verità espressa negli scritti del Nuovo Testamento abbia trovato in essi una forma verbamente e concettualmente esauriente, né che l'esperienza dei Padri o dei santi possa arricchire il contenuto della fede apostolica. Nulla di nuovo si può apprendere riguardo a Cristo e alla salvezza oltre quello che gli apostoli « hanno udito, hanno visto con i loro occhi, hanno contemplato e che le loro mani hanno toccato riguardo alla Parola della vita » (1 Gv 1, 1). L'esperienza dei santi è fondamentalmente identica a quella degli

⁴ BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto* 27; ed. B. Pruche, SC 17, Cerf, Parigi, 1945, 234.

apostoli: la nozione di « sviluppo » o « crescita » può essere applicata soltanto alla comprensione umana della verità divina, non alla verità se stessa, e naturalmente all'elaborazione concettuale della dottrina cristiana o alla confutazione delle eresie.

In Gesù Cristo dunque la pienezza della verità è stata rivelata una sola volta e per sempre. A questa rivelazione il messaggio apostolico dà testimonianza mediante la parola scritta o la tradizione orale; nella libertà che Dio gli ha concesso l'uomo può sperimentarla a livelli diversi e in diverse forme. Il mondo a cui questa testimonianza annunciata solleva continuamente esigenze e problemi nuovi. La stessa complessità dell'essere umano; la riluttanza del pensiero bizantino ridurre la teologia a una forma particolare di appropriazione umana — quella intellettuale; la natura del messaggio neotestamentario che guarda non verità astratte ma una Persona; l'assenza nella chiesa bizantina di un criterio permanente e infallibile di verità: tutti questi elementi condussero i bizantini a considerare il cristianesimo un'esperienza viva della cui integrità e autenticità la struttura sacramentale della chiesa è certamente responsabile, ma il cui contenuto vivente è portato avanti di generazione in generazione dall'intera comunità ecclesiale.

Questi stessi motivi spiegano come lo sviluppo del pensiero teologico nella chiesa bizantina si sia compiuto mediante un lento ed organico processo che esigeva il tacito consenso dell'intero corpo della gerarchia e dei fedeli. Nessun mutamento significativo nella teologia o nel governo della chiesa poté mai essere imposto soltanto dall'autorità ecclesiastica; tutti i tentativi in questo senso fallirono o provocarono opposizioni prolungate e persino scismi.

La natura esperienziale della teologia diede luogo perciò a un conservatorismo teologico (non a un soggettivismo, come ci si potrebbe aspettare, se si intende erroneamente l'« esperienza » come un misto individualistico), perché l'esperienza dei santi — e tutti i cristiani sono chiamati ad esserlo — fu sempre intesa come necessariamente identica a quella degli apostoli e dei padri. Di fatto l'unità della chiesa nel tempo e nello spazio fu concepita come un'unità che si esperimenta nell'unico Cristo, a cui gli apostoli resero testimonianza nel passato, che tutte le generazioni contempleranno di nuovo quando egli verrà con potenza nell'ultimo giorno.

Ma se non c'è sviluppo nel *contenuto* della fede — cioè nella persona di Cristo sempre identico a se stesso — ma solo nella sua formulazione e nel rapporto con le esigenze di un mondo in trasformazione,

zione, che cosa significarono per i bizantini le definizioni dottrinali e le dichiarazioni conciliari? I testi stessi danno la risposta: tutti i concilii ecumenici a cominciare da Efeso (431) — il primo di cui si conservino i verbali — sottolineano esplicitamente che le definizioni dottrinali non hanno alcun fine in se stesse e che i padri conciliari — con riluttanza — giunsero a dare definizioni in materia dottrinale solo per escludere le erronee interpretazioni proposte dagli eretici. La più famosa delle definizioni conciliari, quella del concilio di Calcedonia, è anche più esplicita a questo riguardo. Il decreto conciliare si apre con una solenne riaffermazione del credo di Nicea e di Nicea-Costantinopoli e continua, in riferimento a quest'ultimo:

u 51

Sarebbe stato, dunque, già sufficiente alla piena conoscenza e conferma della pietà questo sapiente e salutare simbolo della divina grazia. Insegna, infatti, quanto di più perfetto si possa pensare intorno al Padre, al Figlio e allo Spirito santo, e presenta, a chi l'accoglie con fede, l'inumanazione del Signore.

Ma poiché quelli che tentano di respingere l'annuncio della verità, con le loro eresie hanno coniato nuove espressioni [...] per questo il presente, santo, grande e universale Sinodo, volendo impedire ad essi ogni raggiro contro la verità, insegna che il contenuto di questa predicazione è sempre stato identico; e stabilisce prima di tutto che la fede dei 318 santi padri dev'essere intangibile [...].³

La definizione delle due nature in Cristo, che fa seguito a questo preambolo, è quindi considerata semplicemente un mezzo per salvaguardare ciò che già era stato detto a Nicea. Infatti essa inizia ancora con la formula standard « Seguendo i santi padri... ». Formule identiche sono usate da tutti i concili bizantini nel periodo seguente.

L'implicazione veramente importante di questo atteggiamento riguarda la nozione stessa di verità, considerata dai bizantini non come un concetto che si può adeguatamente esprimere in parole o sviluppare razionalmente, ma come Dio stesso — personalmente presente e incontrato nella chiesa nella sua personale identità. Né la Scrittura, né le definizioni conciliari, né la teologia possono esprimere pienamente; ciascuna può soltanto mettere in rilievo alcuni aspetti della sua esistenza o escludere errate interpretazioni circa la sua essenza o le sue operazioni: nessun linguaggio umano è pienamente adeguato alla verità in se stessa, né può esaurirla. Di conseguenza, Scrittura e magistero

³ *Definitio fidei, Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, 84 [trad. it., *Decisioni dei concili ecumenici*, UTET, Torino 1978, 163].

della chiesa non possono essere considerati le sole « fonti » della teologia. Naturalmente la teologia ortodossa deve confrontarsi e verificare suo accordo con esse, ma il vero teologo è libero di esprimere il personale e diretto incontro con la verità. Questo è l'autentico meglio attestato molto esplicitamente dalla tradizione « mistica » bizantina di Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo e Gregorios Palama.

4. TEOLOGIA POSITIVA E NEGATIVA

Tutta la teologia bizantina — e particolarmente il suo carattere esperienziale — sarebbe completamente frantesa se non si tenesse presente l'altro suo aspetto opposto di teologia apofatica o negativa.

Il carattere apofatico della teologia bizantina, abitualmente associato al nome del misterioso autore delle *Areopagitica* del VI secolo di fatto già pienamente manifesto negli scritti del IV secolo dei Patriarchi Cappadoci contro Eunomio. Rifiutando l'opinione di Eunomio secondo cui la mente umana può comprendere l'essenza propria di Dio, affermano l'assoluta trascendenza di Dio ed escludono ogni possibilità di definirlo con qualsiasi concetto umano. Dicendo ciò che Dio non è, il teologo dice realmente la verità, perché nessuna parola o pensiero umano può comprendere ciò che Dio è. Gregorio di Nissa descrive l'ascesa dell'anima umana a Dio come un processo di eliminazione, tuttavia non raggiunge mai effettivamente la metà desiderata:

[L'anima] sorge di nuovo e attraversa spiritualmente il mondo intangibile e sovroramdonato...; passa attraverso l'assemblea degli esseri celesti cercando di vedere se il suo amato è fra di essi. Nella sua ricerca attraversa l'intero mondo angelico e poiché non può trovare l'Uno che cerca fra gli spiriti beati che incontra, dice a se stessa: « Può almeno qualcuno di loro comprendere l'Uno che io amo? ». Nessi non rispondono a questa domanda e con il loro silenzio le fanno capire che l'Uno che essa cerca è inaccessibile anche a loro. Avendo dunque attraversato per l'azione dello Spirito tutta la città sovradiana, non avendo potuto riconoscere fra gli esseri intelligibili e incomprendibili l'Uno che essa desidera, abbandonando tutto ciò che trova riconosce l'Uno che sta cercando come l'Unico che non comprende

⁶ GREGORIO DI NISSA, *In Cant. or. VI*; ed. W. Jaeger, VI, Brill, Leiden 1960, 18 PG 44, 893 B.

Il processo di eliminazione è dunque una fase necessaria nella conoscenza di Dio; è un processo intellettuale, ma anche una purificazione spirituale (*katharsis*) che respinge ogni possibilità di identificare Dio con ciò che non è Dio — cioè ogni idolatria. Paradossalmente questo processo, per se stesso, non permette all'uomo di conoscere Dio se non come l'Inconoscibile e l'Incomprensibile, anche se l'esperienza della trascendenza è una positiva esperienza cristiana. Su questo punto la tradizione patristica ortodossa differisce chiaramente da entrambe le tradizioni, gnostica e neoplatonica, rappresentate nel cristianesimo da Clemente Alessandrino e da Origene. La dottrina neoplatonica ha affermato che Dio è inaccessibile alla mente umana, ma considera questa inaccessibilità come la conseguenza della natura decaduta dell'anima e, in particolare, della sua unione con un corpo materiale. Quando la mente ritorna al suo stato originale e naturale — dove Dio desidera che essa sia —, essa è realmente unita, secondo Origene, con la stessa essenza divina: la sua ascesa raggiunge una metà definita nella perfezione, conoscenza e beatitudine. Ma a questo punto il Dio di Origene cessa di essere l'assolutamente Altro, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e diventa il dio dei filosofi. E per questa ragione Gregorio Nisseno, che per altro subisce il fascino dell'originismo, afferma che Dio è inaccessibile anche agli esseri celesti.

I Padri greci affermano nella loro teologia apofatica non solo che Dio è al di sopra del linguaggio e della ragione umana a causa della inadeguatezza dell'uomo decaduto, ma che è inaccessibile *in se stesso*. La conoscenza umana riguarda soltanto gli « esseri », cioè il livello dell'esistenza creata, e a questo livello si può dire che « Dio non esiste ». Per lo Pseudo-Dionigi Dio è il « non-essere » (*mē on*): questo è il tema del famoso capitolo V della *Teologia Mistica* di Dionigi⁷. I concetti platoniani della « monade », che Origene ha applicato a Dio⁸, sono del tutto insignificanti per lo Pseudo-Dionigi per la comprensione dell'esistenza di Dio. Dio — egli dice — non è « né l'Uno né l'Unità »⁹.

I teologi bizantini erano pienamente consapevoli che il pensiero neoplatonico considerava la teologia « negativa » un metodo intellettuale per accostare il mistero di Dio e che essa non implicava necessariamente

⁷ PG 3, 1045 D-1048 B [trad. it., DIONIGI L'AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, *Teologia mistica*, 414].

⁸ ORIGENE, *De principiis*, I, 1, 6; ed. P. Koetschau, GCS 22, Berlin 1913 [trad. it., *I principi*, UTET, Torino 1968, 132 ss.].

⁹ PSEUDO-DIONIGI, *Theologia mystica*: PG 3, 1048 A [trad. it. cit., *Teologia mistica*, 414].

riamente l'assoluta inconoscibilità di Dio in se stesso. Barlaam Calabro metteva in luce questo punto quando scriveva:

Se desideri sapere se i greci comprendono che il Bene sovraessere e al di là di ogni nome trascende l'intelligenza, la scienza ed ogni facoltà umana, leggi le opere dei pitagorici — Panteneto, Broto, Filolao, Carmida e Filosseño — dedicate a questo argomento; ci trovi le stesse espressioni che il grande Dionigi usa nella sua *Teologia Mistica*... Anche Platone comprese la trascendenza divina¹⁰.

E Gregorio Palama in realtà conviene con Barlaam quando ricorda che i pagani accettavano il monoteismo e il concetto di Dio come un assoluto filosofico e che « la teologia apofatica deriva necessariamente da questo »¹¹. Ma l'« apofatismo » formale e intellettuale dei filosofi greci differisce dalla nozione biblica di trascendenza: la trascendenza conduce infatti a un incontro positivo con l'Inconoscibile riconosciuto come il Dio vivente, a una « contemplazione che supera conoscenza »¹². La teologia cristiana si fonda su questa nozione.

La concezione che i Padri greci hanno della fede e della teologia cristiana suppone una possibilità di sperimentare Dio attraverso diversi dalla conoscenza intellettuale, dall'emozione o dai sensi. Questo significa certamente un aprirsi di Dio, la sua esistenza al di fuori della sua essenza, le sue operazioni o « energie » mediante le quali egli rivolontariamente se stesso all'uomo; e implica ancora una peculiare fede nell'uomo che gli consente di andare oltre il limite creaturale. L'incontro dell'amore e dell'« energia » di Dio con la facoltà dell'uomo di ascendere se stesso rende possibile questa « contemplazione che supera conoscenza » cui i Padri si riferiscono con le espressioni « gli occhi della fede », « lo Spirito », o infine la « deificazione ».

La teologia dunque può e deve basarsi sulla Scrittura, sulle decisioni dottrinali del magistero ecclesiastico e sulla testimonianza dei santi. Ma una vera teologia deve essere capace di andare oltre la letteratura della Scrittura, oltre le formule usate nelle definizioni, oltre il linguaggio usato dai santi per comunicare la loro esperienza. Soltanto così potrà percepire l'unità della rivelazione, un'unità che non è semplicemente una coerenza di pensiero o una armonica costruzione intellettuale, ma una realtà vivente sperimentata nella continuità dell'unica chiesa.

¹⁰ BARLAAM CALABRO, *Seconda Lettera a Palama*, ed. G. Schirò, *Barlaam Calabro Epistole*, Palermo 1954, 298-299.

¹¹ GREGORIO PALAMA, *Triadi II*, 3, 67; ed. J. Meyendorff, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1959, 527.

¹² *Ivi*, 53; 493.

attraverso i secoli: continuità di cui solo lo Spirito santo è garante e custode; nessun criterio esterno, che pur sarebbe necessario alla limitata percezione o intelligenza umana, potrebbe essere sufficiente.

Bisanzio dunque non conobbe mai un conflitto, e nemmeno una polarizzazione, fra la teologia e ciò che l'Occidente chiama « misticismo »: in realtà tutta la teologia cristiana orientale è stata spesso definita « mistica »; termine certamente esatto purché si tenga presente che nel pensiero bizantino conoscenza « mistica » non implica un individualismo emotivo, ma esattamente l'opposto: una comunione continua con lo Spirito che dimora nella totalità della chiesa. Essa implica ancora il riconoscimento costante della inadeguatezza dell'intelletto e del linguaggio umano ad esprimere la pienezza della verità e la costante preoccupazione di controbilanciare ogni affermazione teologica positiva riguardo a Dio con il correttivo della teologia apofatica. Infine essa presuppone un rapporto personale con Dio (« io-Tu ») — cioè non soltanto conoscenza, ma amore.

Commentando il testo dell'Ecclesiaste 3, 7 — « c'è un tempo per tacere e un tempo per parlare » — Gregorio di Nissa suggerisce al teologo:

Parlando di Dio, se si tratta della sua essenza, allora è *tempo di tacere*. Se si tratta invece della sua operazione, la cui conoscenza può giungere anche a noi, allora è *tempo di parlare* della sua onnipotenza, narrando le sue opere e spiegando le sue azioni, e di usare le parole entro questo limite. Ma nelle cose che vanno al di là di esso, la creatura non deve superare i limiti della sua condizione, ma deve accontentarsi di conoscere se stessa. Perché, secondo il mio pensiero, se la creatura non giunge mai a conoscere se stessa, a comprendere l'essenza dell'anima o la natura del corpo, la causa dell'essere..., se la creatura non conosce se stessa, come potrà mai spiegare cose che sono al di sopra di lei? Di queste cose è *tempo di tacere*; qui il silenzio è certamente migliore. C'è però un *tempo di parlare* di quelle cose mediante le quali possiamo nella nostra vita progredire nella virtù¹³.

La natura e il metodo della teologia bizantina sono dunque determinati dal problema del rapporto tra Dio e il mondo, fra il creatore e la creazione, e implicano un'antropologia che trova la sua chiave definitiva nella cristologia. Questa dottrina con i suoi coerenti sviluppi sarà l'argomento dei capitoli seguenti.

¹³ GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiastes Homiliae*, hom. 7; PG 44, 732 D; ed. W. Jaeger, V, Brill, Leiden 1962, 415-416 [trad. ingl., H. Musurillo, in *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Scribner, New York 1961, 129].