

Intervista di Tudor Petcu a Jean-Claude Polet



1 ottobre 2017

Per iniziare, la prego di parlare della sua eredità cristiana, che cos'era spiritualmente prima di diventare ortodosso? Qual è stata di fatto per lei la lezione più importante che ha ricevuto nel cristianesimo non ortodosso?

Il Belgio, al momento della mia nascita e per tutta la mia giovinezza, era ancora in gran parte segnato dalla impronta della Chiesa cattolica, confessione maggioritaria nel paese, autorità spirituale e morale riconosciuta, istituzione molto influente, portavoce di una fede chiaramente assunta dalla famiglia reale, il cui prestigio sosteneva la coscienza religiosa media. La politica, il diritto, la morale, l'educazione, le relazioni sociali erano quindi in gran parte subordinate a una visione del mondo e a un ethos che partecipavano all'antica tradizione del cristianesimo occidentale, al quale il Belgio era conscio di appartenere. Certamente, nel corso del XIX secolo, il liberalismo, il socialismo, il libero pensiero, il secolarismo e l'ateismo che accompagnavano spesso questa tradizione hanno sviluppato e mantenuto un anti-cattolicesimo d'essenza anticlericale, fondato, a quel tempo come ancor più spesso anche oggi, sulla contestazione radicale al potere intellettuale, morale e sociale della Chiesa e, in ogni modo ostile, in politica, al partito cattolico a lungo dominante. Questa opposizione, non la sua tenacia militante, spesso virulenta, per quanto paradossale possa sembrare, non faceva che confermare questo quadro di riferimento religioso globale che,

per reazione negativa, dava almeno in parte un fondamento all'importanza e alla legittimità dell'anti-cattolicesimo. **[1]**

È in questo contesto che io, nato nel 1944, ho trascorso la mia giovinezza, crescendo in una famiglia cattolica, praticante e impegnata nella Chiesa. Due dei miei prozii sacerdoti erano missionari gesuiti in Africa e del Bengala, e mio padre anche nella vecchiaia fu attivo a Bruxelles nella "Società di San Vincenzo de' Paoli", un'opera di carità di laici, fondata a Parigi nel XIX secolo, in particolare da Frederic Ozanam (1813-1853). Così ho frequentato scuole cattoliche, allora a pagamento. Quali che fossero i sacrifici finanziari che ciò richiedeva alle famiglie cristiane, era impensabile che i loro figli venissero messi in scuole pubbliche, gratuite ma laiciste. **[2]** Ho partecipato attivamente ai movimenti giovanili cattolici, dotati, come le scuole cattoliche, di cappellani. Ho evidentemente perseguito la mia formazione superiore in università cattoliche e vi ho fatto la mia carriera come professore. È dunque a partire da questa situazione e da questo contesto familiare e sociale, attraverso la trasmissione della fede cattolica, che sono entrato nella Chiesa di Cristo, ho ricevuto i sacramenti e l'insegnamento fornito nelle scuole e nelle parrocchie, e che ho sperimentato la vita interiore e la vita spirituale. La Chiesa cattolica, in una parola, mi ha dato la fede in Gesù Cristo e l'ha profondamente ancorata nella mia coscienza. Va sottolineato che, durante i miei anni della maturità, la vita interiore, la vita intellettuale, la vita emotiva e la vita spirituale erano, nella mia mente, ampiamente e generosamente confuse e fluivano naturalmente, piuttosto che condotte da una coscienza in ricerca di stabilità.

Questo stato di coscienza personale, potenzialmente mobile, e anche il rifiuto spontaneo che avevo del mix di paternalismo clericale, di pietà sentimentale, di manipolazione morale e del "giusto ambiente" intellettuale in cui l'educazione cattolica mi aveva immerso, ha senza dubbio fatto sì che, alla fine del liceo e, in seguito, durante i miei studi universitari in filosofia e letteratura, io provassi, verso l'insegnamento della religione che mi era stato dispensato e lo stile di pietà che mi era stato proposto, una disaffezione che si è tradotta in una pratica religiosa irregolare e rilassata, di cui la mia progressiva indipendenza mentale si compiaceva. Questa "crisi", dopo tutto abbastanza standard, era guidata non solo dalle pulsioni dell'adolescenza e dalle sue richieste di autonomia, ma era, prima implicitamente e poi esplicitamente, sostenuta dai vari cambiamenti che avevano colpito la Chiesa cattolica, che viveva allora, spinta dalla volontà di una nuova evangelizzazione adattata alle situazioni del mondo moderno, la sfida, la diversificazione e la rottura dei suoi riferimenti intellettuali, spirituali e morali e delle loro declinazioni sociali. Le "fissioni atomiche" e le reazioni a catena provocate dalle bombe intellettuali ed esistenziali del Vaticano e del maggio del '68 mi hanno confermato la necessità di prendere le distanze da tutto ciò che nel vecchio ordine mondiale della mia gioventù, mi era già parso instabile o inadeguato. Tutto questo, però, non metteva in discussione la mia appartenenza cattolica generale e non scuoteva fondamentalmente i riferimenti della mia coscienza, in origine strutturalmente edificati sotto il firmamento della fede cristiana e sulla base della civiltà europea a cui mi avevano ancorato i miei studi umanistici greco-latini.

Questo era segnato dal fatto che le nuove teorie e filosofie, che la mia formazione universitaria mi aveva reso note - tra cui il marxismo, l'esistenzialismo, lo strutturalismo, la psicoanalisi, la fenomenologia e le successive teorie della decostruzione - e i metodi analisi

linguistica e letteraria, che da vicino o da lontano erano da loro ispirati, - diciamo, insomma, dalla sociologia al formalismo semiotico - non mi avevano mai del tutto convinto, qualunque possa essere stato il loro vero interesse, tanto da portarmi a sfidare o di rivedere seriamente le prove acquisite dal sapere e dalla ricerca tradizionali, fondati sui requisiti metodologici e sulle prestazioni critiche della razionalità classica, aperti alla speculazione metafisica e sostenuti dalle due scienze maestre dell'antropologia culturale, la filologia e la storia. Non mi è mai sembrato che i principi di prova dell'intelligenza universale potessero essere liberati dalle fondamenta che avevano stabilito le antiche tradizioni ebraiche e cristiane, e le eredità greche e latine. Inoltre, dopo essermi dilettrato in alcune delle "rivoluzioni epistemologiche" moderne e dopo aver frequentato alcuni dei loro sostenitori, mi è sembrato che queste innovazioni teoriche e metodologiche, nella filosofia come nell'analisi estetica, nella linguistica come nell'analisi storica e letteraria, fossero fondate, oltre alla formazione della novità e della moda, molto più sulle carenze o sui vuoti intellettuali dei loro sostenitori che sul desiderio di ripensare profondamente l'uomo, il mondo e il loro significato. **[3]** Detto questo, in termini di impegno religioso e di spiritualità, nulla di saliente disturbava in me un tepore apparentemente costante. A poco a poco, però, è spuntata nella mia mente, ovviamente, che è andato crescendo, la discrepanza irriducibile che rende non sovrapponibili ciò che proviene dalla vita intellettuale, ciò che vive nella coscienza interiore e ciò che richiama la vita spirituale. Mi apparve poi alla mente la necessità di distinguere, di ristabilire l'ordine e trovare un principio che possa al tempo stesso essere l'origine e lo scopo, vale a dire comprenderli, sostenerli, articularli tra loro e compierli senza confondervi. Questo proposito si è riflesso in una ricerca, che ho condiviso con un amico psichiatra che mi ha portato a leggere, soprattutto, i libri scritti da René Guénon (1886-1951) **[4]** e la galassia di quelli che, girando più o meno a spirale intorno a lui, scintillavano nella aurora boreale dei molti che, delusi dalle chiese cristiane occidentali, si rivolgevano verso l'Oriente, la sua saggezza e le sue religioni o erano inghiottiti nel "buco nero" dei neo-agnosticismi. In parallelo, sempre ricercando il principio integrale che articola le dimensioni dello spirito, dell'uomo in sé, credendo, come insegnava Guénon, che questo principio non può che essere al polo magnetico di tutte le religioni, filosofie, saggezze e spiritualità che la storia ha trasmesso o a cui dà accesso - attraverso i libri che le trasmettono e gli uomini che le vivono ancora - ci siamo interessati a tutto ciò che potrebbe sembrare strutturato da un principio architettonico principale. Questo principio architettonico non può che essere ordinato razionalmente, ma con un fondamento meta-razionale, avendo inoltre - come garanzia di robustezza - attraversato in modo coerente la storia, e trascendendo i diversi ambiti della vita ordinaria con pertinenza e penetrazione. La nostra bulimia di letture non era superata se non dal nostro eclettismo, entrambi stimolati fortemente dalla nostra impazienza. Così ci siamo rivolti ad autori che, nella tradizione cattolica, andavano al di là dell'insegnamento ordinario, ai nostri occhi moralizzante, privo di una qualità intellettuale convincente e in ultima analisi "sentimentale". **[5]** Abbiamo quindi letto, sempre affamati, tra i mistici renano-fiamminghi e anglosassoni - Meister Eckhart (ca.1260-1328), Tauler (ca. 1300-1361), Suso (1295-1366), Hadewijk d'Anversa (XIII secolo), Ruusbroeck l'Ammirabile (1293-1381); Giuliana di Norwich (1342-1416 circa) e *La nube della non conoscenza* (fine del XIV secolo) - e Tommaso da Kempis (1380?-1471?), fino ai più insigni teologi del XX secolo cattolico - Urs von Balthasar (1905-1988), de Lubac (1896-1991), Bouyer (1913-2004), tra gli altri - passando per i libri di uomini ispirati dei tempi moderni, da Pico della Mirandola (1463-1494) ai romantici tedeschi, per non parlare di varie riviste come *Dieu vivant* (1945-1955), ed

Etudes carmélitaines (1946-1964), dove andavamo a spizzicare.

Parallelamente a queste letture, ho letto molto come parte dei miei studi filosofici e letterari, in particolare la filosofia del XX secolo e le grandi opere che hanno segnato la storia delle letterature romanze. Nel corso della preparazione della mia tesi di dottorato in letteratura comparativa, sono stato condotto a divorare in modo più studioso e più approfondito la maggior parte degli autori francesi del XIX e del primo XX secolo. Mi sono gettato nella ricerca sull'immagine d'Inghilterra, in Francia tra il 1870 e il 1914. Per coprire questo dominio, ho letto abbondantemente... Ma il progetto, come capita, su consiglio del mio relatore di tesi, è stato infine ridotto all'esame di due autori francesi, Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889) e Léon Bloy (1847-1917), le cui posizioni intellettuali e spirituali, lo stile e l'estetica concordavano con la visione di mondo che privilegiavo allora. Questi autori mi hanno portato a leggere anche Joseph de Maistre (1753-1821), Bonald (1754-1840), Gratry (1805-1872) e Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), e poi Ernest Hello (1828-1885), Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889) e Joris-Karl Huysmans (1848-1907), tra gli altri. Al di là della dimensione comparativa di questa tesi, ho trovato, in questi autori, abbastanza per alimentare l'organizzazione intellettuale e spirituale della mia coscienza. Nel processo, ho letto Bernanos (1888-1948) nella cui opera ho riconosciuto una vera e propria esperienza spirituale, un'esposizione tanto esplicita quanto discreta dei combattimenti dello spirito, in tutte le fasi di maturazione, contro le passioni, la loro causa principale e le loro apparenze proteiformi.

Contemporaneamente, il mio amico psichiatra si era anche interessato all'Ortodossia, dove gli pareva che si trovasse un percorso di "realizzazione spirituale". Aveva incontrato presso l'abbazia cistercense-trappista di Orval (Belgio) dove andava periodicamente, il metropolita Antonie Plămădeală (1926- 2005), che gli aveva parlato dell'esistenza in Romania, ancora comunista, di autentici maestri spirituali. Aveva anche letto e ascoltato in conferenza il metropolita Antony Bloom (1914-2003). Reso edotto di tutto questo, l'ho seguito in una parrocchia ortodossa francofona a Bruxelles **[6]**, dove ho scoperto, per la prima volta, la Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo. **[7]** Tutto era in francese, detto a voce alta, in una piccola chiesa con l'iconostasi aperta, dove gli occhi, le orecchie, il corpo, l'anima e lo spirito unificati potevano capire tutto, dove i fedeli si trovavano in una convivialità molto vicina alla comunione. Questo interesse per l'Ortodossia è stato, per me, potentemente sostenuto da molte letture, ma soprattutto dal *Saggio sulla teologia mistica della Chiesa d'Oriente* di Vladimir Lossky (1903-1958).

Nel frattempo, poiché le sue ricerche e i suoi interessi si espandevano su tutti gli orizzonti, il mio amico mi aveva anche impegnato a leggere la tradizione mistica musulmana, almeno come presentata da islamologi come Louis Massignon (1883-1962) o più tardi Henry Corbin (1903-1978) o da seguaci più o meno fedeli di René Guénon, che, pur professando, come Frithjof Schuon (1907-1998), l'unità trascendente delle religioni **[8]**, si sono convertiti a un certo sufismo. Frithjof Schuon, che avevamo incontrato a Pully (Losanna), ci ha consigliato, se eravamo determinati a rimanere cristiani, di andare a vedere padre Sophrony in Inghilterra, dove si trovava anche padre Symeon (1928-2009), un nativo di Losanna che lo aveva conosciuto prima di diventare ortodosso. Padre Sophrony (1896-1993) era, secondo lui, l'unico maestro spirituale degno di interesse che si potesse trovare in Occidente.

Ora le sarei molto grato se potesse evidenziare il suo primo incontro con la spiritualità ortodossa. Qual è stata per lei la principale novità portata dall'Ortodossia, e a partire da questa domanda avrei il coraggio di chiederle anche perché ha preso la decisione di diventare membro della Chiesa ortodossa?

Data la sua conversione all'Ortodossia, può dirmi qual è stato finora il punto più alto dell'esperienza spirituale che ha vissuto come ortodosso?

Queste innumerevoli letture e queste successive diversificazioni d'interesse intellettuale avevano saturato le curiosità della mia mente, ma mi avevano lasciato in una latenza in cui mi sentivo sempre più a disagio. A dire il vero, questo stato di iperattività libresca mi sembrava piuttosto vano. Era necessario, direttamente e decisamente, adempiere alla giuste necessità spirituali che, presumibilmente, erano il motivo di questa effervescenza. Così, dopo aver incontrato Martin Lings (1909-2005), **[9]** ho deciso di andare a vedere il metropolita Antony Bloom a Londra, perché non mi vedevo ad abbandonare le testimonianze spirituali inerenti al cristianesimo a cui ero ancorato. Il metropolita mi ha ricevuto due volte, e alla seconda intervista mi ha detto che a suo parere non mi avrebbe potuto aiutare molto e che invece avrei trovato grande interesse a vedere padre Sophrony. E questo è quello che ho fatto. Eravamo nel 1974. Quando sono arrivato al monastero di san Giovanni Battista, aspettavo che padre Sophrony mi facesse un cenno, ma chiese di incontrarmi solo durante la mia seconda visita. Poi l'ho rivisto regolarmente, quattro o cinque volte l'anno, fino alla sua morte (1993). **[10]**

Padre Sophrony mi ha accolto come cattolico, allo stesso modo in cui accoglieva tutti gli esseri umani di buona volontà che cercano sinceramente e onestamente Dio. Mentre non minimizzava i condizionamenti specifici che influenzavano le individualità, si rifiutava sempre di assolutizzarli: il suo proposito spirituale e la sua disposizione puramente evangelica l'avevano portato a trascenderle. E non solo i tratti della natura e della storia (età, sesso, lingua, nazionalità), ma anche gli aspetti religiosi o confessionali che li riguardano o ne derivano. Il unico suo scopo, come dice la preghiera di san Silvano, era di far conoscere Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Ed era consapevole che, così facendo, tutti quelli che sarebbero venuti al monastero o che sarebbero entrati nelle sfere del suo irraggiamento sarebbero stati in grado, per grazia di Dio, in tutta libertà di coscienza e senza alcun proselitismo di provare, oppure no, che il dinamismo del mistero e la pura verità di Cristo sono pienamente presenti nel cuore della Chiesa ortodossa, come il monastero cercava di testimoniare. Ben al di là di qualsiasi ecumenismo diplomatico e, *a fortiori*, di qualsiasi presupposto d'equivalenza delle religioni, questo atteggiamento d'accoglienza mi pareva echeggiare sia l'atteggiamento di Eliseo verso la donna sunamita (2 Re 4:8-37), il dialogo di Cristo con la donna samaritana (Giovanni 4:5-42) e la lode che egli fa alla fede della donna cananea (Matteo 15:21-28). Nessuna esclusività, ma una disponibilità della mente tesa assolutamente verso la Verità.

Per quanto mi riguarda, ho dovuto aspettare sette anni perché, dopo che tutto era stato soppesato in tutti i modi **[11]**, chiedessi a padre Sophrony di entrare nella comunione della Chiesa ortodossa, cosa che è stata fatta al monastero.

Per dire la verità, non credo che sarei diventato ortodosso se non avessi incontrato padre Sophrony e, attraverso di lui, l'autentica conoscenza di Cristo come lo fa conoscere lo

Spirito Santo, vale a dire nella pienezza della sua verità. Tutte le condizioni di possibilità della mia libera adesione erano state rispettate fin dall'inizio e in modo duraturo. Sono stato ricevuto nella chiesa totalmente libero, totalmente liberato, restaurato alla coscienza della libertà dei figli di Dio (Mt 17:24-27) e introdotto nella luce spirituale che mi permetteva di penetrare sempre meglio il dinamismo della libertà divina rivelato dalla teologia - triadologia, cristologia, pneumatologia, ecclesiologia - e da cui deriva un'autentica antropologia cristiana. Al contrario, l'esperienza dei rapporti umani che il monastero mi aveva dato da vivere, la loro profondità, semplicità, elevazione, ricchezza e tutta l'amicizia di cui erano compenetrati - il gioioso, discreto e ardente amore evangelico - mi aveva persuaso che l'umanità che vi si esprimeva era più che umana. La divino-umanità di Cristo era lì all'opera e alla prova. Fin dall'inizio, questa pienezza mi aveva protetto con la sua dolcezza e fermezza contro tutto ciò che indurisce, oscura e talvolta arriva a distorcere la testimonianza cristiana nell'Ortodossia: soprattutto il suo clericalismo, il suo ritualismo e il suo nazionalismo.

È al monastero di padre Sophrony che ho imparato anche, a dispetto di certe teorizzazioni e ricette superficiali, a praticare la preghiera di Gesù e questa mi ha fatto conoscere e sperimentare la tradizione esicasta vivente. Padre Sophrony, naturalmente, ma anche padre Symeon **[12]** e l'esempio che gli altri monaci e monache del monastero mi hanno dato continuamente, mi ha permesso di cogliere la natura di questa preghiera e la perfetta complementarità che essa garantisce, la stretta collaborazione che essa genera - nella solitudine o nella comunione di un'interiorità condivisa -, con il mistero, che è poi grandioso e brillante, oltre che interno e universale, esposto dalla Divina Liturgia eucaristica.

Ciò che gradualmente, ma sempre più esplicitamente, ha comportato la mia adesione all'Ortodossia, fu - per me rivelazione assoluta dell'esatta completezza dogmatica della fede ortodossa -, l'insegnamento che assicurava padre Sophrony a proposito del mistero dell'ipostasi **[13]**, l'insegnamento portato attraverso di lui dalla grazia dello Spirito Santo e che penetrava fino al punto d'unione del cuore e dello spirito. È qui, in questo punto d'unione, che si fa sentire la traccia e che si discerne, ancora vagamente all'inizio, come in uno specchio oscuro, la purificazione del principio personale, "ipostatico" del nostro essere. È da questo che emerge la "buona volontà" degli uomini ai quali gli angeli promettono la pace del cuore. È anche da qui, per coloro che si impegnano a farlo, che inizia l'itinerario guidato dalla preghiera di Gesù, l'ascesi, oggettiva e soggettiva, che essa richiede e accompagna. Ed è solo alla fine di questo itinerario sempre aperto, sempre disseminato di insidie e lotte incessanti, che la preghiera di Gesù diventa per grazia di Dio preghiera del cuore, in cui l'intelletto e il cuore, congiunti da vicino, assistono all'arrivo della grazia dello Spirito Santo, alla presenza delle sue energie personali.

Chiave della combinazione inconcepibile, in Dio, dell'unità delle nature e della Trinità delle persone, che esprime nella triadologia la "monarchia" del Padre, chiave della divino-umanità di Cristo, della continuità paradossale e inconcepibile, in lui e per noi, delle due nature, divina e umana, il principio ipostatico è quindi non solo la chiave del mistero teologico, ma anche, attraverso la continuità antropologica assicurata dall'Incarnazione di Cristo, il fondamento della possibilità della salvezza dell'uomo, o meglio, della sua divinizzazione e, per l'uomo, della salvezza dell'intera creazione. Una divinizzazione per grazia, che ovviamente non viola in alcun modo il carattere di creatura dell'uomo, ma permette alla sua

ipostasi di partecipare alle energie increate di Dio e di crescere all'infinito secondo lo stesso dinamismo dell'energia divina. [14]

Le presentazioni orali di padre Sophrony sul principio ipostatico, come quelle che si possono leggere nei suoi libri, sono tutte trasmesse naturalmente con la forza e l'evidenza che questa chiave teologica e antropologica è il fondamento di tutto ciò che testimonia la sua esperienza spirituale. E il suo insegnamento in tutti i campi ne era imbevuto.

Lei è conosciuto come un importante filosofo europeo odierno e, tenuto conto di questo fatto, mi vorrebbe dire come l'Ortodossia ha influenzato il suo modo di percepire la vita e il mondo?

Uno dei primi effetti del mio incontro con padre Sophrony e, ancora più chiaramente, del mio ingresso nella Chiesa ortodossa, è stato un dono di pace, questa Pace ancora diffusa dal monastero che continua la missione di padre Sophrony nello spirito di san Silvano, in Inghilterra. Una pace che la presenza attiva alla Divina Liturgia conferma, ogni volta, almeno quando la Liturgia si celebra come si dovrebbe, aperta alla partecipazione di tutti. Dal mio ingresso nell'Ortodossia, anche le mie letture e la mia visione delle cose dello spirito hanno preso una svolta diversa. Sono stati illuminati, dapprima molto discretamente, poi lateralmente, poi sempre più frontalmente dalla brillantezza del bordo di luce emanata dal fuoco della verità, il cui splendore avevo sperimentato con padre Sophrony. Questa pace, tuttavia, non impediva nulla di ciò che la contraddice, le si oppone o la corrompe, ma la certezza della sua presenza nelle profondità dell'anima era e rimane inattaccabile. Era, e ancora è, al di là dell'accumulo apoplettico delle mie letture, dell'accumulo delle mie esperienze e della mia inveterata peccaminosità, il pegno della gioia che verrà.

Oltre alla pace, il mio ingresso nella Chiesa ortodossa, come padre Sophrony mi aveva fatto scoprire, mi ha dato il discernimento che mi aspettavo dalle realtà della mente, della conoscenza e della coscienza. In senso stretto, è la grazia dello Spirito Santo che il padre Sophrony ha fatto risplendere per me, che ha cambiato la mia visione del mondo. E ho potuto quindi cominciare dalla scoperta che avevo fatto del principio integrale dell'origine e della finalità dello spirito umano e, di conseguenza, del significato dell'esistenza di tutta la creazione; ho potuto contemplare e discernere i piani, le prospettive, gli angoli e i gradi dei vari ordini di riferimento della realtà. Nell'antropologia, (1) ciò che è specifico dello spirito e appartiene strettamente alla spiritualità, (2) ciò che proviene in modo elastico dalla psicologia, in quanto riflette la luce dello spirito, o le ombre portate dalla spiritualità, fino alle radici penetrate nelle realtà del corpo e (3) ciò che appartiene al corpo, che al tempo stesso sostiene e subisce le richieste, le forze e le debolezze dell'anima e dello spirito, e che, ciò nonostante, rimane la cittadella delle pretese della natura a governare, dominare, essere l'origine e la fine di tutto l'essere.

Padre Sophrony, nella continuità della tradizione spirituale dell'Ortodossia, le cui formule hanno potuto variare secondo i tempi, aveva, con la sua profonda esperienza, una conoscenza e padronanza armonica di questi tre registri, attivi nel essere dell'uomo. È questa padronanza che dà a coloro che ne dispongono la capacità di illuminare le coscienze sulle situazioni congestionate, oggettive o soggettive in cui tali coscienze sono collocate e dove, senza questa chiaroveggenza, rimarrebbero.

Un altro effetto della mia conversione è che i miei sentimenti e atteggiamenti verso il cattolicesimo, di cui molti aspetti mi avevano lasciato insoddisfatto e spesso irritato, si sono trasformati. Ho visto nel cattolicesimo tutto quello che gli dovevo e tutto ciò che continuava a portare al mondo. Questo mi ha fatto talvolta dire, come se fosse una bravata, quando mi chiedevano perché ero diventato ortodosso, che l'avevo fatto per rimanere fedele alla parte fondamentale della mia fede cattolica! Quel che è certo è che, ormai al sicuro da ogni debolezza dogmatica e, soprattutto, da ogni indebolimento spirituale e intellettuale che avevano consentito il Concilio Vaticano II e le sue terribili derive, degne del maggio del '68, ero più in grado di discernere i segni dei tempi che l'aggiornamento voluto da papa Giovanni XXIII aveva voluto cogliere, perché mi sembrava, naturalmente, che la fine del XX secolo vivesse una mutazione d'epoca storica simile a quella che aveva denunciato Sébastien Brant (1458-1521) nella sua *Narrenschiff (La nave dei folli)*. Questa mutazione sembrava toccare tutto ciò che riguarda la consistenza dello spirito, le sue evidenze, le sue referenze, le sue coerenze, le sue connivenze e le sue pertinenze, e questo in tutti i settori: teologico **[16]**, filosofico, politico, giuridico, scientifico, economico, psicologico, sociale e morale. La civiltà risultante dalla storia d'Europa si trovava capovolta. Gli sconvolgimenti hanno raggiunto le radici stesse della coscienza e le possibilità di contemplare il senso della vita. Quindi mi è parso che dovevamo affrontare il disordine inerente a questa scossa della storia e rivelare i misteri di ciò che segnava la fine di un mondo.

Tuttavia, nonostante le certezze spirituali di cui mi sentivo investito, che sapevo che contenevano il principio di qualsiasi soluzione a qualsiasi disagio, interruzione o mutazione, mi sentivo incapace di rispondere alle richieste di aiuto che sentivo sorgere dal baratro in cui era piombata la civiltà occidentale e mondiale. Mi è sembrato quindi saggio e di buon metodo iniziare con un inventario del passato, che, attraverso la conoscenza dei cicli semantici avvenuti durante tre millenni di civiltà **[17]**, potrebbe far percepire la continuità sottostante alle sue variazioni. Così nel 1986 ho iniziato, sollecitando l'aiuto e l'interesse di centinaia di studiosi provenienti da Europa e dal mondo occidentale, una vasta antologia enciclopedica che riprenda, dalle origini alla fine del secondo millennio dell'era cristiana, le opere e le personalità prominenti che, di tanto in tanto, avevano costruito l'edificio della cultura europea in tutte le aree della conoscenza e dell'espressione linguistica. **[18]**

Allo stesso tempo, mi sono interessato più da vicino alla storia delle religioni. Mi sembrava che fosse soprattutto lì o solo lì che si potesse vedere e comprendere il "lavoro" della mutazione o della modifica storica dell'universo del senso, perché niente di meglio della religione assume il senso, il significato, dal principio originale al fine ultimo dell'essere. Mi sono affiancato dunque a colui che sarebbe diventato, nel 2012, il cardinale Julien Ries (1920-2013), diventando il segretario accademico del suo Centro di Storia delle Religioni e partecipando al comitato scientifico della collezione *Homo religiosus*, fulcro di tutte le sue pubblicazioni. Mi sembrava di fatto indispensabile conoscere scientificamente, secondo i metodi della critica, della filologia e della storia, la natura, l'aspetto e le strutture delle varie religioni, cioè cogliere e capire che cosa ha provocato la loro nascita e la loro vita, ed esaminare le circostanze che hanno permesso loro di esprimere in modo adeguato nelle diverse società e momenti storici, il senso religioso, intrinsecamente e universalmente inerente alla coscienza umana. Questo esame delle loro fondamenta doveva anche contribuire a comprendere l'evoluzione e la scomparsa delle religioni, dovute alla graduale inadeguatezza delle strutture semantiche che, in loro e attraverso di loro, ordinano il senso,

in tutti i settori e in tutti gli aspetti retti dall'assoluto trascendente che ne è la fonte. Mi sembrava altresì che quali che fossero le mitologie, le teogonie, le teologie, le cosmogonie e le cosmologie, in qualsiasi aspetto sociale, politico, economico e, più in generale, antropologico che si possa descrivere, tutte le religioni propriamente dette, e anche i loro abbozzi primitivi, si riferiscono per natura ad un ideale la cui schematizzazione geometrica si configura nello spazio tridimensionale come una piramide - il mondo formato e garantito dall'ordine divino che vi si manifesta, inscritta in una sfera, l'infinito del divino. L'iscrizione della piramide nella sfera infinita del divino in se stesso, il cui centro è ovunque e la cui circonferenza non è in nessun luogo, stabilisce altresì una struttura di matrice per la realtà del mondo, a cui tutto, se possibile, deve corrispondere e sottomettersi, e fornisce in tal modo alla coscienza collettiva e individuale le evidenze, le referenze, le coerenze, le connivenze e le pertinenze che dovrebbero garantire, nel loro insieme e nella loro interazione, l'armonia e la legittimità dell'equilibrio teologico così strutturato, vale a dire la società degli uomini come deve essere in questo mondo, nella speranza dell'eternità. È chiaro che sono le teologie monoteistiche che esprimono questo ideale in modo più chiaro. Nonostante questa strutturazione dal fondamento teologico, rimane vero che il mondo e l'uomo - la storia - sono in divenire, e che l'uomo nel tempo, attraverso la creatività della sua coscienza - che è il segno della sua libertà - crea un dinamismo che di natura destabilizza l'ordine teologico stabilito. Infatti, come le realtà del mondo si accordano con le realtà che la piramide teologica ha gerarchizzato, le religioni rimangono stabili, ma quando non è più così, arriva la crisi. La struttura a matrice, di scopo teologico, totalitario e gerarchizzante, si confronta allora, fino alla rottura, con le richieste antropologiche della libertà, che non possono più trovare, nell'ordine teologico precedentemente imposto, la misura della loro necessaria fioritura. Così le religioni, e tutto quello che comportano nell'organizzazione del mondo, sono sotto la pressione di sviluppi antropologici, nella migliore delle ipotesi verso la riforma o il cambiamento, nel peggiore dei casi a scomparire o a cedere il passo a un'altra religione che sia meglio in grado di rispondere alle esigenze della libertà dell'uomo. Questa è di fatto la degradazione del significato della struttura piramidale teologica sulla coscienza collettiva e individuale e la conseguente sfida alla gerarchizzazione che la piramide impone e suggerisce, e che è la fonte di ciò che s'impone all'evidenza: "religioni, sappiamo che siete mortali".

Tenuto conto di tutto questo, mi è sembrato che il cristianesimo dia l'unica "religione" - per quanto ce ne sia una! - che stabilisce l'assoluta equivalenza delle esigenze antropologiche e teologiche che, di conseguenza, possono e devono assicurare la struttura divino-umana del mondo. Cristo, una sola ipostasi in due nature, divina e umana, è venuto, attraverso la sua Incarnazione, a invertire la piramide teologica e, con la sua risurrezione, istituisce una nuova struttura a matrice che regola i rapporti tra l'uomo, il mondo e Dio. Il Figlio dell'uomo, il Figlio di Dio, assume ora la posizione di mediatore assoluto, che si trova anche nell'iconografia quando è assiso su due archi opposti di un cerchio, o nella figura della mandorla, di cui occupa lo spazio e dove si rivela la compatibilità dell'umano e del divino **[19]**. La gerarchizzazione teologica è così mantenuta, ma costantemente obbligata a concordare con ciò che l'umanità, nella misura in cui è assoluta quando si riferisce a Cristo e lo segue **[20]**, richiede e permette. Ancora una volta, in seguito alle mie riflessioni sulla storia delle religioni, ho ritrovato l'insegnamento di padre Sophrony sulla piramide ribaltata da Cristo. **[21]**

Il mio interesse per la storia delle religioni era naturalmente accompagnato da un moto d'informazione sulla storia del cristianesimo, le sue variazioni e mutazioni antiche e moderne. Ho letto molto sulle cristianità non calcedoniane, sulle eresie e gli scismi antichi, medievali e moderni scismi e mi sono accinto a incontrare il protestantesimo, che, tra tutte le varianti del cristianesimo, sembrava più in linea con le coscienze secolari alimentate dalla filosofia dell'illuminismo e dagli ideali della rivoluzione francese e poi delle rivoluzioni europee. Ho partecipato ai ritiri della Trasfigurazione organizzati dalla comunità delle sorelle protestanti di Pomeyrol, non lontano da Arles, in Francia, dove ho potuto apprendere alcuni dei fondamenti della coscienza protestante e discernere la diversità delle intenzioni spirituali che esse trasmettevano.

Tuttavia, mi sembrava - perché quello era il problema più urgente - che dovessi affrontare l'universo di coloro che, danneggiati dalle fratture del mondo contemporaneo, avevano respinto a priori la legittimità di qualsiasi struttura teologica del mondo. Interrogandomi su come cristianizzare il mondo intellettuale profano, cercando il discorso e le tematiche che potrebbero essere adatti a condurre gradualmente gli "uomini di buona volontà" verso un'illuminazione interiore e superiore, concludo che l'unico modo per pervenire a questo punto era di partire dall'antropologia, di evidenziare il ruolo assoluto della libertà dell'uomo e per mostrare come questa libertà viene da un'istanza interna alla coscienza, comune a tutti e condivisa da tutti, che unisce l'umanità in una comunione di essere e di destino degna di essere coltivata, approfondita, universalizzata. È anche necessario mostrare come e quanto tutti gli aspetti di questa antropologia siano stati incarnati dall'insegnamento di Cristo sull'uomo e sul suo destino.

Inizialmente, ho pensato che dovremmo di nuovo filosofare, partendo da principi astratti, come era stato fatto in modo diverso per molti secoli, ma mi è sembrato che in questo modo fosse superato, o per lo meno inadeguato allo stato attuale della coscienza dominante. Infatti, nel periodo contemporaneo, in cui la filosofia ha denigrato e abbandonato la metafisica, in cui la psicologia ha cercato di emanciparsi, sostenendo di essere alle radici e alla sommità della coscienza e dello spirito, o, al contrario, ha preteso di spiegare la sua origine e la sua fine con le qualità ultra-complesse del cervello e del sistema neurologico, in cui la sociologia è diventata il fondamento di ogni norma sociale, e alla fine anche giuridica, e di ogni relativismo morale, mi sembrava necessario affrontare la domanda di "reinventare" l'antropologia, per rispondere frontalmente alla domanda: "Che cos'è l'uomo?". È dunque necessario cominciare con la questione della libertà e dell'amore, che ne è l'origine e la fine. Perché in Dio come nell'uomo, così come Cristo le ha compiute, la libertà e l'amore sono la gloriosa manifestazione del principio ipostatico - ma anche nell'uomo caduto, nello stato di traccia o di promessa. Nelle nostre società democratiche, più strutturalmente, ma più comunemente o più crudamente, la libertà e l'amore sono principi di vita e chiavi della felicità accessibili a ogni comprensione e a ogni ideale. Era da questa base che dovevamo iniziare e trovare i mezzi da questo ampio orizzonte di partenza per concentrare l'attenzione sull'obiettivo che porta alla rivelazione del principio ipostatico, il centro del mirino. Per questo, abbiamo dovuto prendere il sentiero che viene utilizzato per passare dal concetto di singole categorie biologiche umane e dai loro riferimenti generici e relativi alla persona, e quindi di superare ciò che circonda la persona di riferimenti psicologici egoistici, relazionali e transazionali, riferimenti che limitano la persona all'orizzonte delle proprie rappresentazioni storiche, sociali e culturali, per impegnare la coscienza di coloro che

percepiscono i limiti o le recinzioni dell'individuo e della persona come definiti qui, per sondare la loro interiorità e spezzarne i sigilli mediante l'unico mezzo spirituale appropriato: la preghiera, intesa in un primo tempo come speranza di una preghiera pura. Non c'era motivo, infatti, di non ricorrervi totalmente. Per quanto riguarda la preghiera, è stato necessario proporre di andare alla preghiera integrale e integrante, la preghiera come la vede e la conduce la preghiera di Gesù. In breve, il modo esicasta. Ottenuto questo punto, la coscienza sarebbe in grado di distinguere, anche in remoto, la profondità [22] in cui si stabilisce il vertice della piramide invertita stabilita da Cristo e di anticipa o gustare l'equilibrio strutturale che questa piramide intrattiene con la piramide teologica, che Cristo ha perfettamente incastrato con la piramide antropologica nella sua compenetrazione faccia a faccia. Il principio ipostatico attivo occupa infatti tutta la coscienza. L'assoluto della libertà, l'assoluto dell'essere stesso, l'assoluto della differenza dell'altro, senza relatività di relazione, le dona pienamente la possibilità di riconoscere, nell'altro come in sé, la vera continuità dell'assoluto senza relatività che è Dio. E su queste fondamenta, tutto può essere edificato.

È con questa intenzione che, consapevole della necessità di progredire in questo senso in modo modesto e passo dopo passo, ho accettato, nel marzo del 1993, con la benedizione di padre Sophrony, che doveva morire quattro mesi dopo, di impegnarmi a seguire padre Symeon, suo fondatore, nell'azione spirituale e intellettuale che si proponeva di realizzare l'Associazione di san Silvano l'Athonita. Mi sembrava che facendo conoscere san Silvano, padre Sophrony e tutto il tesoro spirituale che essi avevano proposto come eredità a tutta l'umanità, [23] avrei potuto ripagare, sia a loro che alla Chiesa ortodossa, per quanto poveramente, il mio immenso debito di gratitudine. Mi sembrava che questa piccola impresa di diffusione dell'Associazione di san Silvano l'Athonita, sostenuta da un piccolo numero, ma portata dallo Spirito Santo, potesse rispondere, almeno per alcuni, attirandoli e illuminandoli, all'angoscia che fa vivere il mondo contemporaneo e per trovare la via che porta a Cristo.

Qual è il suo punto di vista sull'esicismo ortodosso, e come questo esicismo potrebbe far rivivere la spiritualità europea?

L'esichia è uno stato che implica la semplicità della vita, la priorità data all'interiorità, alla pace e alla preghiera. Di solito è accompagnata da tanto silenzio e solitudine quanto ne richiedono queste preferenze. Se la tradizione esicasta è stata coltivata principalmente nel monachesimo e, più in particolare nell'eremitismo, non riserva il modo di essere da lei proposto a qualsiasi particolare stato di vita ed è teoricamente possibile viverla in qualsiasi situazione esistenziale, ovviamente con gli adeguamenti necessari. L'attività che è al centro della pratica esicasta e che la condiziona ha lo scopo della preghiera pura mediante una preghiera tanto costante quanto possibile, in questo caso la preghiera di Gesù, perché Gesù è la perfezione e la gloria della presenza assoluta in tutti gli ordini e i livelli dell'essere, il principio ipostatico, cioè del compimento divino-umano realizzato dal Cristo. [24] La formula classica, la più diffusa, è "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me peccatore" - o "di noi" a seconda delle circostanze. Non è che non si possano trovare, nel passato o nel presente della pratica cristiana in Oriente e Occidente, diverse formule che si potrebbero stimare equivalenti, ma la formula tradizionale che è emersa nella tradizione ortodossa, ripetuta incessantemente, con la corda da preghiera, ad alta voce o con la

preghiera mentale, descrive in modo chiaro e semplice la situazione e l'invocazione di chi prega e la richiesta di ciò che formula. Questa frase, grammaticalmente imperativa, ma semanticamente ottativa nella postura adottata da chi la pronuncia, riconosce l'incommensurabilità di chi parla e di colui al quale è rivolta la preghiera: al Signore, per il peccatore. Tuttavia, il nome di Gesù Cristo, sopra il quale non c'è nessuno con questa apposizione attributiva di Figlio di Dio, si trova ancora, per l'imperativo "abbi misericordia di me", fortemente attratto verso il piano ontologico in cui si trova l'uomo, per quanto peccatore si definisca. Inoltre, con la continua ripetizione della preghiera, e con lo sforzo di concentrazione esclusiva sul significato di parole che ha la resistenza presunta da questa ripetizione - per quanto difficile! - l'intelletto è portato a concentrare la propria attenzione sulla sostanza ontologica che nasconde il significato di questo atteggiamento. Questa preghiera mette anche chi la recita incessantemente fino a immedesimarsi in essa, nella posizione di pentimento e di umiltà che gli permette di misurare non solo il niente che è da cui è stato liberato, ma di percepire il tutto di Dio a cui Cristo gli permette di partecipare per quanto possibile. Questa doppia vertigine, che san Silvano intende formulare in lui nella sua famosa frase, tanto imperativa quanto la formula della preghiera di Gesù, - "Tieni la tua anima all'inferno e non disperare!" - diviene il campo di applicazione, senso musicale, che è scritto sulla partizione dell'armonia divino-umana promessa a ogni uomo, e realizzata per ciascuno da Cristo.

Tuttavia, detto questo, la preghiera di Gesù nel contesto dell'ignoranza o della confusione spirituale in cui si trova il mondo moderno, in particolare il mondo occidentale contemporaneo, non può essere proposta indifferentemente così com'è, senza prudenza né precauzioni. Anche nel bel mezzo delle giovani generazioni di ortodossi, e tanto meno in altri ambienti cristiani, cattolici e soprattutto protestanti, dove la discorsività e l'emozione condividono le fonti della preghiera, essa richiede una propedeutica e per tutto il suo insegnamento, una pedagogia appropriata.

Certamente rimarranno sempre, anche in ambiente laico, adulti svegli, pronti, informati, addestrati, che coglieranno rapidamente il proposito, le implicazioni pratiche e lo scopo spirituale di questa preghiera, ma essi devono, in ogni caso, trovare i loro punti di partenza e punti di sostegno nella coscienza media del nostro tempo. Il mio stesso esempio mostra come certe scoperte nella ricerca possono, una volta che di trova e si mette alla prova il filo di Ariana, portare verso il vero cammino. Infatti, in alcuni casi, si possono trovare punti di partenza e di sostegno, direttamente o indirettamente, nelle aspettative, indiscriminatamente o variamente "spirituali" che riguardano la coscienza di oggi [25] e possono coincidere con alcune note del registro musicale che evocano i primi sostegni o i prodromi della preghiera di Gesù. Così, per esempio, numerose tendenze, diciamo "ecologiche", sostengono, al nostro tempo, la moderazione e la sobrietà, in termini di igiene della vita, di dietetica e di un'etica generale. Alcuni, che sostengono tali ideali e metodi, esercitano ciò che assomiglia a un ascetismo della vita fisica, mentale, economica e sociale, e anche spirituale, e talvolta giungono a prefigurare dei modi di vita "monastici", anelando in ogni caso a una vita semplice. Ma se tali disposizioni possono favorire la vera convergenza con i presupposti ascetici della preghiera, sarà necessario, magari gradualmente, ma in ogni caso dimostrare chiaramente che questa è solo una preparazione del terreno per la semina del buon seme della preghiera. Attardarsi troppo o, soprattutto, indulgervi, sarebbe rovinoso in quanto porta a perdere di vista l'obiettivo finale di praticare

la preghiera con cognizione di causa, riferendosi alla millenaria esperienza dell'esicasmò, alle sue guide, ai suoi maestri e agli scritti che essi hanno lasciato. Le letture, i consigli o la guida di persone esperte [26], per insufficienti che siano, possono essere, e sono spesso, le tappe che portano all'esperienza della presenza dello Spirito Santo, il piú grande e universalmente accessibile di tutti i maestri spirituali, l'unico che conduce in pienezza a tutta la Verità, cioè alla vera conoscenza di Cristo.

Questa situazione propedeutica riguarda tutti i nostri contemporanei, ma rimane il fatto che i cristiani, e i cristiani ortodossi in particolare, beneficiano di un ambiente privilegiato in cui la loro pratica religiosa non li prepara solo per la preghiera in generale, ma in molti casi, li informa, li forma, e addirittura li impegna nella preghiera di Gesù in particolare. Va notato che già da molto tempo e sempre di piú, la preghiera di Gesù e la tradizione esicasta hanno, almeno in parte, toccato alcuni ambienti cattolici e anche protestanti, al punto che alcuni vedono i contorni di una possibile unità dall'esperienza spirituale e da una misura di esperienza teologica interiore, che questa preghiera, correttamente condotta, può conferire.

Beninteso, sarebbe ingenuo pensare che l'esicasmò potrebbe facilmente sedurre e ampiamente convincere il mondo moderno, dove l'iperattività del divertimento, le vanità insensate e le utopie assurde come il transumanesimo [27] o altre metamorfosi del materialismo ateo, continuano a ipnotizzare il buon senso. Resta il fatto che, nel mondo cristiano e negli ambienti della vita e dello spirito in cui la rinuncia all'elevazione non ha ancora trionfato, il percorso esicasta apre, per quanto si senta obbligato a divenire molto pedagogico, una delle maggiori prospettive di rivitalizzazione spirituale dell'Europa, dove, per quanto possa credere e dire l'intransigenza laica, la coscienza e l'universo dei valori che la caratterizzano rimangono radicati in una terra cristiana, come mostra il mantenimento di riferimenti assoluti e, per relativizzate che possano essere nelle loro applicazioni individuali, le nozioni di persona, libertà, uguaglianza e fraternità.

In ogni caso, la preghiera di Gesù non può né essere insegnata né, *a fortiori*, praticata senza al tempo stesso insegnare l'antropologia che Cristo è venuto a rivoluzionare e senza un insegnamento cristiano. È una preghiera che, attraverso la sua operatività, è capace di suscitare la comprensione e l'adesione al mistero dell'ipostasi come Cristo l'ha manifestato.

Un'etica ortodossa è possibile secondo lei, e in caso affermativo, che senso le darebbe?

La crisi e l'abbandono della metafisica e degli assoluti teologici, alla fine, ha suscitato in Occidente - poiché lo spirito dell'uomo, così come la natura, ha orrore del vuoto - il trionfo delle norme sociologiche. [28] Allo stesso tempo, il principio della sovranità dei riferimenti dello spirito e la supremazia dei suoi giudizi sono passati dall'autorità divina per l'istanza del soggetto individuale la cui soggettività non doveva giustificarsi se non essendo coerente con la razionalità che sembrava imporre, oppure - essendo la razionalità di per sé difficile da controllare e, in ogni caso, dipendente da postulati variabili - mettersi d'accordo con qualche partito preso dotato di un numero sufficiente di persone simili. Così abbiamo visto, a poco a poco, in Occidente, il concetto di moralità e il suo vocabolario cedere il posto a quelli dell'etica. [29] Anche se queste due parole significano la stessa cosa, una dal latino, l'altra dal greco, il significato dell'una e dell'altra è ora molto diverso.

La morale, sia nella filosofia tradizionale che nella teologia, si regolava su principi assoluti: per la morale, il bene e il male; per la teologia, Dio e il diavolo. Il carattere dualista di questi assoluti è stato chiamato nella teologia a riassorbirsi nelle categorie provvidenziali della redenzione o della misericordia **[30]** e, per la filosofia ottimista, della causalità, rischiosa ma definitivamente stabilita, dell'ordine cosmico e dei cicli del suo eterno ritorno. Da questi principi e dal loro confronto derivano e si declinano tutte le regole di tutti i comportamenti e i giudizi di tutte le situazioni, fino a costituire una legge morale e una casistica in tutto simili a quelle che hanno alimentato l'abbondanza dei giudizi, pareri e consulenze di cui si possono leggere le sottigliezze, per esempio, nel Talmud della tradizione ebraica, e che si ritrovano, *mutatis mutandis*, nei trattati morali cattolici, di cui i gesuiti si fecero per lungo tempo una specialità. Questi principi, nella morale, come anche nel diritto, si riferivano non solo al deposito di prove metafisiche o teologiche, ma anche di "legge naturale", che come si era convenuto aveva la sua parte nella fondazione delle norme filosofiche o teologiche. **[31]**

L'etica, d'altra parte, non è regolata dai principi del bene e del male, il cui assoluto è stato minato dalle relatività esistenziali e situazionali, ma dai principi del giusto e dell'ingiusto. Tuttavia, essa intende regolare i comportamenti e i giudizi in tutte le questioni, cercando di trovare in tutte le aree del suo esercizio, il modo giusto di essere e di agire, facendo andare alla deriva, in modo più sottile, la nozione di giustizia verso quella di giustezza. D'altra parte, l'etica, a differenza della morale, rifiuta di governare il modo di pensare, tranne quello che rischierebbe di compromettere i nuovi assoluti che l'hanno fondata, la democrazia, i diritti umani e, a loro fondazione, la sovranità assoluta della libertà individuale, come la "morte" della metafisica e la "morte" di Dio, ne hanno fatto l'assoluta sostituzione. **[32]** Una delle grandi differenze tra etica e morale è dunque che la morale, in particolare la morale della fondazione teologica, è intesa a governare, anche o soprattutto, il pensiero e la vita dello spirito, in cui è compreso tutto ciò che governa o emana dalla creatività umana, specialmente nelle arti, allorché l'etica si rifiuta di farlo. In questo senso, l'etica è più simile alla deontologia, specializzata nella prescrizione di regole generali e nel controllo della correttezza - in particolare dell'adeguatezza tecnica - dei mezzi usati per raggiungere gli scopi perseguiti dal know-how dei vari mestieri e professioni. Così l'etica, di fronte alle complicazioni scientifiche e tecniche, che sono all'origine e tra le risorse dei mestieri e delle professioni che si suppone di regolamentare, è, sempre più, soggetta o subordinata alle possibilità offerte dalla tecnoscienze messe a disposizione dell'attività umana. Così anche l'attività umana che si sottomette all'ideale etico della giustizia ha sempre meno compatibilità di principio con un'antropologia e, *a fortiori*, con una morale di fondamento teologico o filosofico. Per questo motivo, per i problemi bioetici, per esempio, la pratica medica e le tecnologie scientifiche su cui si basa non possono fondarsi che sulla realtà "oggettiva" della vita **[33]** e rimettersi alla fine alla sovranità del soggetto individuale, medico o paziente.

Certamente l'etica si basa anche, in qualche modo, sulle categorie del bene e del male, ma per superare la loro astratta oggettività e non prendere a priori di in considerazione la loro rilevanza, quando bene e male si trovano a modulare secondo le caratteristiche specifiche delle varie situazioni in cui si pone la questione del loro approccio alla giustizia **[34]**. È in questa differenza, sostanzialmente modale, **[35]** che l'etica si distingue dalla morale, che, convenzionalmente costituita da una serie di regole e valori, ordina potentemente le coerenze che sono tradotte in vincoli o meriti la cui assimilazione è soggettiva, ma la cui

natura è oggettiva. **[36]**

L'insegnamento della Chiesa ortodossa ha tradizionalmente evitato di separare la modalità della prescrizione morale da quella dell'approccio etico: l'acribia (i principi rigorosi) ha sempre lasciato spazio all'economia (appropriazione dei principi alle situazioni), secondo l'equilibrio paradossale di giustizia e misericordia. Così, per esempio, pur impegnata per la monogamia, la Chiesa ortodossa, nel matrimonio, accetta, a nome della misericordia, di benedire un secondo matrimonio, quando, dopo l'analisi e una revisione approfondita, la situazione del primo si è rivelata insostenibile. **[37]** Non è da meno, inoltre, che nella pratica della Chiesa ortodossa, in particolare in tutto ciò che riguarda il puro e l'impuro e che, per esempio, governa il dibattito circa la confessione obbligatoria prima della comunione - con le liste dei peccati da confessare e la tariffa delle epitimie - la morale e la sua acribia naturale trovano ancora i più ampi favori pastorali. Esiste però un'altra corrente, presente soprattutto nelle Chiese ortodosse stabilite in Occidente, dove il confronto tra il principio e la pratica, tra la morale e l'etica è onnipresente e si impone in modo acuto, insistendo sulla misericordia, sull'economia, giungendo fino alla minimizzazione delle colpe e alla relativizzazione della colpevolezza.

Di fronte a questo stato di instabilità in cui si trova l'uomo moderno, di fronte alla crescente opposizione tra chi propone una morale di fondamento teologico e i sostenitori di un'etica costantemente adattabile ai dati oggettivi delle scienze naturali e umane, e parallelamente sottomessa alle esigenze del principio di sovranità individuale: di fronte a questo dilemma, cosa concludere e cosa fare, se vogliamo che il messaggio evangelico sia in grado di soddisfare gli "uomini di buona volontà" che fluttuano, spesso tra due acque, nella corrente delle tiepidezze della coscienza contemporanea?

Mi sembra che dobbiamo tornare ai fondamenti dell'antropologia cristiana, cioè alla considerazione della persona umana come rivelata dalla ipostasi di Cristo e come il suo Spirito, l'ipostasi divina dello Spirito Santo, l'ha realizzata e l'ha resa nota nella storia per mezzo della Chiesa, per il risveglio spirituale, la santificazione, la trasfigurazione, - terra e cielo, materia e spirito, corpo e anima -, dell'uomo e del mondo. Questo è il teorema! In una prospettiva ortodossa, la morale associata all'etica deve trovare il suo fondamento nella spiritualità, vale a dire nel modo di considerare ogni cosa, ogni essere, ogni azione, ogni pensiero secondo lo spirito evangelico, vale a dire la libertà e l'amore. Come chiaramente indicato in precedenza, la libertà e l'amore sono alla base di tutta l'antropologia cristiana, perché Dio è amore e libertà assoluta, e Cristo è amore e libertà assoluta disceso nel mondo per salvare gli uomini, vale a dire, per promuoverli, al di là della restaurazione adamica, alla somiglianza di Dio, uno e trino, la cui immagine nell'uomo è stata danneggiata e rimane compromessa dall'illusione orgogliosa di un'autosufficienza che pretende ancora, disperatamente, l'autodeificazione.

Il buon senso della vita e dell'azione aveva da tempo formulato la precondizione, da Esopo e Fedro a La Fontaine: "In tutte le cose dobbiamo considerare la fine" **[38]**. Quindi, per ogni pensiero, ogni parola, ogni atto, bisogna considerare il loro significato spirituale, potenziale o reale e, prima di dare loro libero corso, discernere in cosa, come e perché potranno condurre sul cammino della configurazione a Cristo. E questo è vero dall'intenzione soggettiva fino al programma politico, economico e sociale.

Torno al modo di vita che padre Sophrony aveva inaugurato intorno a lui, nel suo monastero e per tutti coloro che ricorrevano a lui. Ai suoi occhi non c'era altra regola morale che l'amore evangelico e il necessario appello che questo amore rivolge alla libertà, una regola che ha come prerequisito e per continuo accompagnamento l'ascetismo e la preghiera. L'analisi del male, dei suoi modi e mezzi, gli sembrava illusoria e vana, di fronte al potere del pentimento, dell'umiltà e della preghiera ipostatica. Alcuni gli hanno erroneamente attribuito un atteggiamento di non resistenza al male. Di fatto, aveva considerato soprattutto la vittoria dello Spirito di Cristo sopra lo spirito del principe di questo mondo, una vittoria che non vedeva come un conflitto risolto da qualche genio strategico che sviluppasse tattiche efficaci, ma piuttosto l'eradicazione di ciò che, nella coscienza dell'uomo, si oppone all'amore di Dio e del prossimo, un amore che fa sì che, come afferma san Silvano, "Il nostro fratello è la nostra vita", assicurando l'unità ontologica di tutti gli uomini, unici e uniti in Cristo.

Note

[1] Oggi ancora attiva, questa opposizione al cattolicesimo ha perso il suo pubblico, tanto quanto la Chiesa cattolica ha perso influenza, e l'una e l'altra di queste "posizioni" soffrono l'indifferentismo dominante e il trionfo sempre più manifesto del materialismo e dell'ignoranza ordinari.

[2] Le scuole pubbliche, laiche e spesso miste, organizzano, a scelta dei genitori, dei corsi di morale laica o di religione, al ritmo di un'ora a settimana, ma, in teoria, senza attivismo, con un insegnamento viene considerato "neutrale". Le scuole cattoliche, da parte loro, forniscono la loro formazione in un contesto di pratica religiosa (preghiere prima delle lezioni, messe, spesso quotidiane, e sacramenti, organizzati dalle scuole, il cui personale, per le ragazze, era composto prevalentemente da suore e, per i ragazzi, da sacerdoti o religiosi).

[3] A guardarla da vicino, oggi, questa posizione, che nell'ambiente universitario cattolico belga, mi ha fatto passare per reazionaria, non era altro che una resistenza trasversale alla modernità umanitaria di sinistra, essenzialmente neopositivista o iperbolicamente razionalista, anti-religiosa e naturalmente anti-cattolica, mentre il cattolicesimo era, tra tutti i cristianesimi visibilmente presenti a quell'epoca in Belgio, quello che ancora difendeva ostinatamente la rivoluzione antropologica che il mistero di Cristo è venuta a instaurare.

[4] Dopo aver seguito e scritto numerosi articoli e recensioni sulla rivista *Etudes traditionnelles*, e molti libri sia sulla crisi spirituale dell'Occidente, sia sulle varie "tradizioni" che attuano ognuna a suo modo la "realizzazione spirituale" per raggiungere l'acme della perfezione, al tempo stesso singolare e universale, dove l'uomo ottiene la liberazione da tutte le contingenze che lo mettono a terra, René Guénon, nato a Blois, ha finito per scegliere l'islam sufi e ha concluso la sua vita al Cairo. Ha scritto, tra le altre cose, di induismo, taoismo, sciamanesimo, esoterismo cristiano d'Occidente, massoneria speculativa, simbolismo delle figure universali e sufismo, che ai suoi occhi erano altrettanti modi di "realizzazione spirituale" capaci di soddisfare le aspettative degli spiriti illuminati, in Francia e in Occidente. La sua opera e la sua influenza sono stati oggetto di tesi e pubblicazioni scientifiche.

[5] Sotto questo termine si discerne una distanza radicale da tutto ciò che confonde e da tutti coloro che in Occidente o altrove, ancora confondono spiritualità, psicologia, esercizi somatici, medicina alternativa e altre panacee per il successo. Applichiamo loro la celebre citazione dell'*Edipo* di Voltaire: "I nostri sacerdoti non sono ciò che una gente vana pensa; la nostra credulità fa tutta la loro scienza".

[6] La parrocchia della santa Trinità e dei santi Cosma e Damiano, dipendente dall'arcidiocesi delle Chiese ortodosse russe in Europa occidentale, esarcato del patriarca ecumenico di Costantinopoli. Fondata dall'arcivescovo Georges Tarassov (1893-1981), il suo primo rettore è stato padre Pierre Struve. Il suo rettore al tempo delle mie prime frequentazioni era - siamo negli anni '70 - padre Marc Nicaise. Divenuta oggi la mia parrocchia, ha come rettore padre Christophe D'Aloisio.

[7] Avevo già partecipato più volte alle liturgie bizantine del monastero di Chevetogne (Belgio), ma tutto era in lingua slavonica e al di fuori della drammaturgia e dell'estetica che ne veicolano i significati, la parola vi era ancora velata dalla mia ignoranza della lingua liturgica.

[8] Libro pubblicato da Gallimard nel 1948.

[9] Discepolo di Frithjof Schuon, uno dei principali sufi inglesi della sua generazione.

[10] Anche se ho incontrato padre Sophrony per tre mesi all'inizio, e poi meno spesso durante i vent'anni che sono andato al monastero, non ho mai preso appunti alla fine delle nostre interviste, e confesso che non sarei riuscito a ricordare, tranne alcuni momenti chiave, i tanti argomenti affrontati. Ma tutto questo non è molto importante, perché la cosa essenziale era la sua presenza e l'effetto della sua presenza - ovviamente quella dello Spirito Santo di cui era per me intermediario.

[11] Ogni conversione, anche quelle nel seno del cristianesimo, porta con sé numerose conseguenze familiari, professionali, sociali, etc.

[12] Cfr. *Hommage à l'Archimandrite Starets Syméon (1928-2009)*, un numero di 465 pagine, numero speciale di "Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite" che l'Associazione di san Silvano l'Athonita gli ha dedicato nel 2012 (diffuso dalle Editions du Cerf, Parigi).

[13] L'ipostasi, che è stata velata a causa della caduta e continua a esserlo a causa del peccato, si rivela, o si svela, per la grazia dello Spirito Santo, così come la diffondono gli uomini simili a Cristo. L'unica ipostasi divino-umana è Cristo, che lo Spirito testimonia, e che designa, e a cui conduce, ma per lasciarsi trasportare da questo movimento, bisogna sentirne l'avvio, l'energia, il movimento, e acconsentirvi nonostante tutte le opposizioni riduttrici a cui lo spirito non riesce mai ad eccepire, essendoci tutte le ragioni più apparenti che l'ipostasi possa non sembrare altro che un'iperbole o una pura sovrapposizione intellettuale o simbolica per l'individuo, la personalità intellettuale e psicologica e la realtà pura e dura, resistente e iper-concreta, di ciò che i fenomenologi chiamano "il corpo proprio". Questo resta allo stato dell'individuo, senza illuminazione dell'ipostasi, ed è spesso ancora ostacolato da ciò che è psicologico e sentimentale, dalle emozioni spirituali che

dominano sull'impassibilità che permette di grazia.

[14] Questo è ciò che in teologia si denomina epectasi, e che san Gregorio di Nissa ha mirabilmente descritto.

[15] Questa concezione del corpo è peculiare a tutte le filosofie naturaliste, che affermano l'eternità del mondo o la causalità assoluta del caso. È anche da qui che deriva in medicina il postulato finalista del primato assoluto del cervello come serbatoio dell'intelligenza umana e come luogo del senso.

[16] La teologia accademica, almeno quella nell'Occidente cattolico, è quindi in gran parte soggetta ai presupposti e alle articolazioni concettuali che impongono le coerenze logiche, strettamente razionali o inerenti alla filosofia e alla psicologia della religione, ansiose solo di associarsi a ciò che la scienza comparata delle religioni vi può confermare, specificare o relativizzare. Alla luce esperienze spirituali che suscita o che la lettura dei testi induce direttamente, l'esegesi accademica della Bibbia, forzatamente critica, preferisce spesso, per illuminarsi, rivolgersi subito ai condizionamenti della storia, alla linguistica, ai dati spesso laconici dell'archeologia e alle teorie moderne del testo, in particolare la semiotica e la narratologia. La spiritualità, vista con sospetto, non è conservata se non a costo della sua sottomissione alla psicologia, accettandola più o meno di passaggio, riducendo la nozione di anima come la tradizione cristiana l'ha esplorata e conosciuta a una psiche come vuole circoscriverla un approccio filosofico, scientifico o speculativo, sperimentale, neuropsichiatrico o psicoanalitico, oppure confrontandola, a prezzo di assimilazioni abusive, alle definizioni delle spiritualità non cristiane. La teologia morale accademica ha subito la stessa sorte: lungi dal fare affidamento sulle cause, le conseguenze e gli eventi spirituali che inducono il comportamento umano, si è appellata sempre di più, a volte con l'apparenza di ridursi, alle considerazioni psicologiche, sociologiche, politiche o economiche che le scienze umane evidenziano per spiegare o giustificare le motivazioni soggettive, i vincoli oggettivi o i motivi circostanziali dei pensieri e degli atti.

[17] Dall'anno 1000 a.C. fino all'anno 2000 d.C.

[18] Ciò ha portato alla pubblicazione di *Patrimoine littéraire européen. Anthologie en langue française*. 1. Traditions juive et chrétienne; 2. Héritages grec et latin; 3. Racines celtiques et germaniques; 4a. Le Moyen Âge de l'Oural à l'Atlantique. Littératures d'Europe orientale; 4b. Le Moyen Âge de l'Oural à l'Atlantique. Littératures d'Europe occidentale; 5. Premières mutations. De Pétrarque à Chaucer (1304-1400); 6. Prémices de l'humanisme (1400-1515); 7. Établissement des genres et retour du tragique (1515-1616); 8. Avènement de l'équilibre européen (1616-1720); 9. Les Lumières, de l'Occident à l'Orient (1720-1778); 10. Gestation du Romantisme (1778-1832); 11a. Renaissances nationales et conscience universelle (1832-1885) Romantismes triomphants; 11b. Renaissances nationales et conscience universelle (1832-1885) Romantismes réfléchis; 12. Mondialisation de l'Europe (1885-1922); Index général. Bruxelles, De Boeck-Université, 1992, 1993, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, XXV-793, XXIII-704, XVIII-798, XXVI-830, XXXIII-1166, XXXIX-827, XXXV-902, XXXVIII-944, XLI-1084, XLI-1016, XLII-1153, LXIX-966, XXXIV-1044, XXXV-1093, 596 p.) A questi si sono aggiunti *Auteurs européens du premier XXe siècle*. 1. De la drôle de paix à la drôle de guerre (1923-1939); *Cérémonial pour la mort du Sphinx* (1940-1958). Bruxelles, De Boeck-Université, 2002, XXIX-837, XXXI-874 p.; e anche *Patrimoine littéraire*

européen. Actes du colloque international, Namur, 26, 27 et 28 novembre 1998. Bruxelles, De Boeck-Université, 2000, 297 p. e *Parcours dans le Patrimoine littéraire européen. Introduction à l'Anthologie*, Bruxelles, De Boeck, 2008, XVII-291 p. La prefazione (1992) di questa serie inizia così: "Alla soglia del terzo millennio della sua era, l'Europa, ansiosa di assumersi le responsabilità della sua cultura, che la storia degli ultimi due secoli ha diffuso nel mondo intero, deve fornire alle generazioni della nuova era un insieme coerente di valori che l'illustrano e la costituiscono".

[19] Questa configurazione e il suo simbolismo geometrico sono già inclusi nell'iscrizione della stella di Davide nell'universo geometrico bidimensionale. Cristo, figlio di Davide, farà passare questa configurazione dello spazio bidimensionale nello spazio tridimensionale in un movimento oggettivo, indipendente, se non analogico, del piano su cui è stato proiettato l'ideale davidico.

[20] Questo corrisponde alla definizione della Chiesa.

[21] "Il Signore non nega il fatto di disuguaglianza, della gerarchia, della divisione in piani superiori e inferiori, maggiori e minori, ma questa piramide dell'essere, la inverte, ponendo la sommità in basso, e raggiunge con ciò l'ultima perfezione. Cristo, il creatore - e in questo senso, la causa - dell'universo creato sembra essere "responsabile" della sua esistenza e, di conseguenza, si assume il peso, il peccato di tutto il mondo. È il vertice della piramide invertita, il vertice su cui pesa il peso di tutta la piramide dell'essere. [...] Il cristiano si dirige in basso, dove, nelle profondità della piramide rovesciata, si esercita una pressione tremenda, e dove si trova colui che ha preso su di sé il peccato del mondo, il Cristo". (Archimandrite Sophrony, *San Silouane l'Athonite (1866-1938), Vie, doctrine et écrits*, Traduit du russe par l'archimandrite Syméon, Paris, Editions du Cerf, 2010, pp. 236-237).

[22] È proprio la discesa agli inferi che ha tematizzato il luogo. Ed è questo luogo che lo Spirito Santo indica a san Silvano quando gli fa capire questa frase: "mantieni il tuo spirito all'inferno e non disperare".

[23] Questa è la preghiera di san Silvano: "Signore misericordioso, ascolta la mia preghiera: fa' che tutti i popoli della terra ti conoscano per mezzo dello Spirito Santo".

[24] Va da sé, lo ripetiamo, che la divinizzazione dell'uomo non toglie nulla al suo stato di creatura e che Cristo è l'unica ipostasi divino-umana che congiunge assolutamente le due nature, divina e umana. Tuttavia, Cristo attrae e aspira a sé tutti gli uomini e li conduce, secondo il dinamismo dell'epektasi, in un progresso infinito nelle energie increate della santa Trinità, verso la prossimità divina, la cui natura rimane, naturalmente, non partecipabile.

[25] Si veda il successo di tutti i metodi, le tecniche psicoterapeutiche, psicosomatiche della medicina "alternativa", degli sport e delle variazioni ginniche o paramediche, basate sul controllo e il sollievo del corpo; si veda la moda vincolante dei regimi dietetici, che spesso si sposano con qualche particolare risorsa nell'arsenale delle ricette "orientali", sia nel campo della cucina e del massaggio che nella farmacopea; si vedano ancora le forme di magia e d'arte divinatoria, le astrologie, le numerologie e le varie "scienze" simboliche; infine si vedano le mille altre proposte curative o di benessere, offerte su larga scala dai media o su

piccola scala, dai circuiti esoterici in cui ingenuità contorte pretendono di chiarire, sotto un velo, i misteri dimenticati.

[26] Oggi, di fatto, i santi vivi, i maestri e i padri spirituali sono poco numerosi e generalmente desiderosi di una discrezione che possa non sfiancare la radianza delle grazie ottenute da chi è provvidenzialmente li frequenta e che non possono fermare dal lodare il Signore per averli incontrati.

[27] Teoria che, ebbra di prodigi tecnologici e medici, delira su una possibile immortalità terrena.

[28] Il carattere dominante è segnato nei tempi moderni dall'affermazione dei *Pensieri* di Pascal (1623-1662): "verità su questo lato dei Pirenei, errore al di là". Successivamente, la relatività ha colpito anche, in diversa misura, l'ordine psicologico e giuridico, incluso il diritto penale in cui sarà abolita la pena di morte e si imporrà il concetto di "circostanze attenuanti". Al contrario, l'assoluto dei principi è stato spostato, nell'ordine metafisico o teologico, verso l'ordine politico, in cui la democrazia e i diritti umani sono diventati una sorta di trascendenza, e verso l'ordine sociale dove è stato imposto lo standard della piena occupazione e, di norma, lo standard del salario minimo garantito. Tuttavia, l'ordine sociale è strutturalmente o sostanzialmente legato all'ordine economico; i loro principi e le loro definizioni saranno interessati dalle relatività che, almeno nel contesto di una pace durevole, costituiscono la maggior parte delle sfide e del dinamismo in politica.

[29] Le mutazioni della coscienza sono sempre segnate sottilmente, surrettiziamente o palesemente, da derive o modifiche lessicali-semantiche, per non parlare dei danni sintattici, stilistici e retorici che le accompagnano. Così l'esempio sorprendente del "matrimonio", da quando è stato legittimato il legame omosessuale. Sarà benvenuta una tesi di linguistica che elenchi e analizzi questi fenomeni, molto numerosi, nelle varie lingue.

[30] Il predestinazionismo, che rifiuta la risoluzione paradossale di questo dualismo, che sola consente la congiunzione paradossale della divino-umanità in Cristo, si ferma alla contraddizione del bene e del male, e alla ripartizione degli uomini tra i due poli, in nome dei rigori legali della giustizia.

[31] È su questo comune riferimento alla "legge naturale" che la morale cristiana e la morale laica sono state in grado di concordare e ancora concordano su una serie di punti - ma in modo sempre più restrittivo a causa del "passaggio all'etica" delle coscienze moderne. Per la teologia cristiana, questo concetto di "legge naturale" pone comunque una domanda: di quale natura stiamo parlando e possiamo parlare, se non della natura caduta? E, in questo caso, qual è la pertinenza assoluta, di significato spirituale, che vi si può riscoprire?

[32] La democrazia non è altro che la consacrazione assoluta del regime che fa trionfare, per qualche tempo, l'opinione media della maggioranza delle persone, in attesa che, alla scadenza, la sovranità di un'altra maggioranza di individui possa manifestarsi; i diritti dell'uomo, che in un primo momento idealizzavano i "diritti naturali" sono l'assolutizzazione universale delle richieste presunte universali della sovranità individuale, assolutizzazione suscettibile, tuttavia, a rivoltarsi contro quello che sembrava di "diritto naturale". Questo è il caso, ad esempio, delle questioni bioetiche e dell'interrogativo etico sullo status morale e

sociale degli omosessuali.

[33] Anche in questo caso, le definizioni di vita e di carattere umano della vita sono soggette a prove biologiche o psicologiche che, in assenza di qualsiasi altro riferimento, sono definite dalle "scienze umane", che sappiamo che sono ideologicamente manipolabili.

[34] L'etica contemporanea, largamente indipendente da ogni forma di misericordia - diffamata e disprezzata da tutta una corrente, di cui un importante portavoce è stato Nietzsche (1844-1900) - è flessibile per definizione, attenta a tutto ciò che in ogni situazione può trovare una spiegazione, se non una giustificazione "scientifica", vale a dire legata al determinismo della natura obiettivamente analizzato - e non più, ovviamente, dedotta da un presunto "diritto naturale" o, *a fortiori*, da un imperativo categorico di natura teologica o filosofica.

[35] La morale è indicativa e imperativa, l'etica è congiuntiva e, nel migliore dei casi, ottativa.

[36] Questo è ciò che giustificava i punti "buoni" e "cattivi", i prezzi della virtù, ecc., oggi ridotti allo stato di pusillanimità o di ridicolo.

[37] La questione dell'accesso alla comunione dei divorziati risposati non si pone, così come la si è posta con difficoltà nella Chiesa cattolica.

[38] Questa è la "morale" della favola *La volpe e la capra* (Libro III, favola 5).