

Janusz Królikowski

Instytut Teologiczny, Tarnów

Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma

ORIENTALE LUMEN

STORIA, ATTUALITÀ E PROSPETTIVE

„Nella Chiesa di Gesù Cristo che non è nè latina nè greca nè slava, non c'è nessuna differenza tra i suoi figli”: Benedetto XV, *Motu proprio Dei providentis* (1 maggio 1917).¹

I. L'OPZIONE „ORIENTALE” DEL MEDIOEVO

Nel 1144, Guglielmo di Saint-Thierry nella lettera ai Fratelli del Monte di Dio scrisse:

Corri, anima mia – nella gioia dello Spirito Santo (cf. 1 Ts 1, 6) e nel sorriso del cuore, col sostegno della pietà e con tutta la docilità di una volontà devota –, corri insieme ai Fratelli del Monte di Dio, che diffondono nell'oscurità dell'Occidente e nel freddo della Gallia la luce dell'Oriente (*orientale lumen*) e quell'antico fervore del monachesimo egiziano, modello di vita solitaria e immagine del condizione celeste.²

È una immediata testimonianza di una delle più significative opzioni spirituali e delle più importanti scoperte teologiche del Medioevo, le quali possono essere riassunte proprio così come Guglielmo lo fece nella sua lettera: *orientale lumen*.

Il Medioevo occidentale è conosciuto comunemente grazie alle monumentali cattedrali, alle grandiose *summae* della teologia e alla fioritura dei movimenti evangelici, ma spesso si dimentica che tutto questo, in gran parte, si sviluppò grazie ad un fruttuoso incontro con il patrimonio della Cristianità orientale e grazie ad una intensa curiosità per questo patrimonio cristiano. Il fatto di questo incontro e di questa curiosità è determinante per l'identità della cultura medievale che può essere valutata adeguatamente solo se si prendono in considerazione la sua

¹ AAS 9 (1917) p. 530.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, 1: PL 184, 309; traduzione italiana: idem, *Opere*. 1: *Lo specchio della fede. L'enigma della fede. L'epistola aurea*, Roma: Città Nuova 1993, p. 201.

componente occidentale e quella orientale.³ Occorre sottolineare fortemente che non è possibile capire lo sviluppo dell'alta cultura dottrinale e spirituale del Medioevo se non si tiene conto dell'ingresso in essa della teologia greca con i suoi maestri: Atanasio, Massimo il Confessore, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo, ma soprattutto Dionigi Areopagita. La prima implicita testimonianza di questo ingresso è presente nell'opera di Scoto Eriugena e, in seguito, la sua opera avrà un ruolo decisivo nella continuazione e nell'allargamento di questo ingresso in tutta la cultura del Medioevo.⁴

Per quanto riguarda la cultura dottrinale e spirituale del Medioevo, penso che del suo incontro con l'*orientale lumen* si dovrebbero evidenziare due momenti particolari. Il primo, che ebbe luogo nel XII secolo, portò alla nuova descrizione dell'identità della teologia, che in Occidente spesso si perdeva in riflessioni sulla sua natura senza riuscire a darne una impostazione coerente. M.-D. Chenu così riassume l'influsso dell'Oriente, soprattutto di quello che passò attraverso la teologia di Dionigi, sulla determinazione dell'identità della teologia:

In primo luogo... la teologia, sino allora più o meno incardinata, magari col titolo di regina, nel novero delle sette arti, è liberata da questo apparato, come disciplina che discende espressamente dal mistero, nell'illuminazione della fede... In secondo luogo, questo sapere, „mistico” anche quando utilizza strumenti razionali, non può costruirsi che all'interno e sotto la luce della fede. Nel XII secolo si legittimerà, per di più, questa esigenza metodologica con argomenti tratti dall'epistemologia aristotelica (teoria della subalternanza delle scienze); ma questa è già attiva, dal XII secolo, con l'impregnazione della *theoria* dionisiana in cui sarà impossibile una disgiunzione tra una fede contemplativa dei suoi oggetti divini e una elaborazione razionale dei misteri. Il teologo resta un iniziato, e la trasmissione del suo insegnamento non può avvenire che in una testimonianza di fede.⁵

Questo incontro del XII secolo arricchì, inoltre, la teologia occidentale di una larga valorizzazione del „simbolismo” nella teologia, inteso come un elemento essenziale e integrante del metodo di conoscere Dio. Ancora una volta citiamo il riassunto di Chenu al riguardo:

La funzione dei simboli è tanto necessaria, e per le stesse ragioni, quanto la formazione dei concetti e la trama dei discorsi. Il simbolo è anche al servizio dell'anagogia, l'atto più caratteristico della dialettica della rivelazione del mistero, della divinizzazione tearchica. E questo è vero, sia che si tratti del simbolismo verbale della Scrittura, del simbolismo delle azioni sacramentali, sia che si tratti del simbolismo fondamentale delle realtà create.⁶

Il secondo momento si ebbe nel XIII secolo e occorre collegarlo in modo particolare alla persona e all'opera di san Tommaso d'Aquino. Già la prima lettura della *Summa Theologiae* mostra chiaramente che questa opera sarebbe impensabile

³ Cfr. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrin*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*; vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1974; S. Runciman, *Il ruolo di Bisanzio nel mondo medievale*, in: Aa.Vv., *Storia del Mondo Medievale*, vol. 3: *L'impero bizantino*, Garzanti 1978, p. 5-26.

⁴ Cfr. M.-D. Chenu, *L'ingresso della teologia greca*, in idem, *La teologia nel XII secolo*, Milano: Jaka Book 1986, p. 309-324.

⁵ Idem, *Oriente lumen*, in *ibidem*, p. 325-347, qui p. 345-346.

⁶ *Ibidem* p. 346.

senza Dionigi Areopagita e senza i Padri orientali che influirono notevolmente sulla sua impostazione (lo stesso si può notare in riferimento a molte altre opere di Tommaso) e sui principali concetti portanti della sua riflessione filosofico-teologica.⁷ È sufficiente prendere in considerazione il concetto di „ordine” oppure quello di „amore” per scoprirvi la sostanziale dipendenza dal *Corpus Dionysiacum*.⁸ Probabilmente troppo spesso le relazioni teologiche dell’Aquinata con l’Oriente cristiano sono interpretate superficialmente, a causa del titolo di una delle sue opere polemiche: *Contra errores Graecorum*; sottolineo a causa del titolo e non a causa del contenuto e dello spirito di questo scritto che dimostrano una evidente simpatia teologica dell’Aquinata nei confronti dell’Oriente cristiano e della sua teologia. Questo scritto è costruito sulla base dei due importanti principi metodologici riguardanti l’interpretazione delle differenze tra i Padri greci e quelli latini, che possono dimostrarsi validi in vista dell’attuale dialogo teologico tra Oriente e Occidente: il primo sottolinea che se due enunciati presentano una differenza tra loro, questa si può giustificare o con l’apparire di un errore che il Padre doveva combattere oppure a causa di un’interpretazione di un Concilio anteriore da parte di un papa o di un altro Concilio; il secondo principio metodologico mette in evidenza che bisogna valutare con attenzione i problemi di terminologia o linguaggio (troviamo a volte espressioni imprecise e improprie, alcune si devono assolutamente respingere, altre si possono intendere in senso retto).⁹

Non mi sembra quindi giustificata la proposta del teologo ortodosso, O. Clément secondo il quale: „È giunto probabilmente il tempo di approfondire questa continuità (cioè con la Chiesa indivisa del primo millennio) facendo dialogare sant’Agostino e san Tommaso d’Aquino con i Padri greci”¹⁰ San Tommaso dialogava realmente e ampiamente con i Padri greci e conosceva in modo esemplare il loro pensiero elaborandolo nelle sue opere „secondo una grandiosa sintesi”¹¹

Occorre ricordare che anche l’Oriente, nonostante lo scisma del 1054, apprezzava le grandi conquiste teologiche e intellettuali del periodo d’oro della scolastica medievale in Occidente che attiravano molte menti dell’Ortodossia. Si dimentica troppo facilmente che i teologi ortodossi, ad esempio, tradussero e propagarono con entusiasmo le opere dell’Aquinata nel periodo in cui in Occidente era ancora contestato e conosciuto poco e solo in modo approssimativo; tra di essi è sufficiente ricordare Ghennadios Scholarios, più tardi patriarca Ghennadios II, la cui azione fu decisiva in Oriente per rigettare il compromesso del Concilio di Firenze.¹² La

⁷ Cfr. J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino. Vita, pensiero, opera*, Milano: Jaka Book 1988, p. 170-182; R. Scognamiglio, *Presenza dei Padri Greci in S. Tommaso*, in *Studi 1995*, Istituto san Tommaso, Roma 1995, p. 17-44.

⁸ Cfr. J. Duran tel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1919.

⁹ Cfr. Y. Congar, *Valeur et portée oecumenique de quelques principes herméneutique de saint Thomas d’Aquin*, RSPT 57 (1973), p. 611-631.

¹⁰ O. Clément, *AnaCronache. Morte e resurrezione*, Milano: Jaka Book 1992, p. 169.

¹¹ J. Vost è, *De investigandis fontibus patristicis S. Thomae*, Ang 14 (1937), p. 426.

¹² Cfr. C. Buda, *Influsso del Tomismo in Bisanzio nel XIV*, Byz 49 (1956), p. 318-331; G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977; H.Ch. Barbour, *The*

teologia ortodossa medievale molte volte intensificò i suoi sforzi nel rispondere alle questioni poste dalla problematica occidentale, che era accettata senza discussioni. La teologia bizantina d'allora, nonostante le opere teologiche dei grandi mistici e teologi greci: Gregorio Palamas e Nicola Cabasilas con la sua monumentale opera *Vita in Cristo*,¹³ non capì e non imitò quello che fu l'oggetto principale della scolastica occidentale, cioè la ricerca della nuova sintesi filosofico-teologica in connessione con l'evoluzione dell'„universo” religioso, culturale e sociale che stava avvenendo. Più tardi Bisanzio rifiutò completamente la scolastica e il suo metodo con le conseguenze che al suo interno si prolungano fino ad oggi.

H. G. Beck, noto bizantinista tedesco, così valuta questa omissione commessa da Bisanzio:

In generale... Bisanzio ha rifiutato la scolastica. Ciò era suo indubitabile diritto, ed a prima vista era anche necessario per la preservazione del sistema dell'ortodossia politica. Se si vede nella scolastica qualcosa di più di una questione di metodologia teologica, riconoscendo in essa una delle grandi rivoluzioni dell'umanità sulla via della *ratio* regolata, Bisanzio ha pagato il suo rifiuto con la rinuncia a partecipare alla conformazione dello spirito moderno.¹⁴

Nonostante lo scisma orientale e le divergenze teologico-spirituali l'incontro tra l'Occidente e Oriente cristiani fu in quel tempo ancora vivo e influì notevolmente sulle ricerche teologiche ed ecclesiali nell'ambito delle rispettive tradizioni. Tutto cambiò radicalmente quando la Riforma scosse l'Occidente nel secolo XVI. Da una parte la problematica teologica prese la forma di un violento dibattito polemico cattolico-protestante e, d'altra, la teologia ortodossa cercò quasi disperatamente di delineare in quel contesto una posizione teologica propria, con la produzione di proprie confessioni (conosciute come „Confessioni ortodosse”) intese come strumento di difesa della propria identità, ecclesiale e teologica, mediante tentativi di creare una posizione „mediana” tra cattolicesimo romano e protestantesimo, tentativi che spesso ebbero effetto opposto perché si ridussero all'uso di argomenti protestanti contro i cattolici e viceversa, senza prendere in seria considerazione la tradizione teologica orientale. Accadde così che alcuni autori furono influenzati dalla scolastica latina (ad esempio Pietro Moghila, Dositeo di Gerusalemme), mentre altri lo furono dalla teologia protestante (ad esempio Cirillo Lukaris, Metrofane Critopulo).¹⁵

Nella teologia latina, nel confronto con la teologia protestante e con quella ortodossa, che partecipò nelle vicende della Riforma, si sviluppò una teologia di tipo „apologetico” che mirava a difendere il dogma cattolico, spesso in modo esagerato

Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the „De Ente et Essentia” of Thomas Aquinas (Studi Tomistici, vol. 53), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993.

¹³ Cfr. Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma: Lipa 1996; idem, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Roma: Lipa 1996.

¹⁴ H.G. Beck, *Il millennio bizantino*, Roma: Salerno 1981, p. 259.

¹⁵ Per la questione delle relazioni tra Oriente e Occidente viste dalla prospettiva ortodossa cfr. J. Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1996.

(basti ricordare diverse opere teologiche che già nel titolo esprimevano la loro autocoscienza mediante il termine „controversia-e”). Questa situazione favorì la nascita nella teologia cristiana dei „confessionalismi” che segnarono le tradizioni cristiane per secoli, anzi, questa tendenza è ancora viva in diversi ambienti cristiani pur essendo estranea e nociva alla natura autentica della fede cristiana.¹⁶

II. VERSO L'ORIENTE CRISTIANO

Risultato immediato di questi confessionalismi ecclesiali e teologici fu, ed è ancora, l'atteggiamento di chiusura di fronte alle altre tradizioni. Questa chiusura si esprimeva in diversi modi e non fu mai totale, almeno da parte cattolica, e in vari momenti l'appertura cattolica alle altre tradizioni cristiane acquistava un importante ruolo ed esercitava diversi influssi. Possiamo notare, ad esempio, che i Padri del Concilio di Trento si servirono ampiamente del *Commento della divina liturgia* di Nicola Cabasila nella preparazione del Decreto sull'Eucaristia.¹⁷ Una notevole importanza è stata data alla Tradizione orientale dalla „Scuola di Tubinga” all'inizio del secolo scorso nella quale si respirò veramente con „due polmoni” e così contribuì a un grande rinnovamento teologico che influisce nella teologia cattolica fino ad oggi. È sufficiente ricordare qui le opere teologiche di J. S. Drey, J. A. Möhler e M. J. Scheeben. Le proposte di questa scuola non ebbero tuttavia un felice sviluppo e una progressiva continuazione perché la situazione ecclesiale e teologica nei confronti dell'Oriente fu complicata dalla cosiddetta „controversia dei riti”, dai suddetti confessionalismi, dalle vicende collegate con il Concilio Vaticano I e, soprattutto, dal criticato oggi „unionismo” visto come unico modello del ripristino dell'unità della Chiesa.¹⁸ Ma nonostante questa complessa e difficile situazione possiamo notare che nel secolo XIX si incominciò una significativa svolta teologica verso l'Oriente cristiano.

Questa svolta, iniziata malgrado tutto, fu poi rafforzata da un certo influsso del pensatore russo V. Solov'ëv, soprattutto dalle sue profetiche idee „ecumeniche” che, nonostante il loro eccessivo ottimismo, hanno contribuito notevolmente allo sviluppo dell'interesse per l'Oriente cristiano, soprattutto quello russo. In una delle tante sue pagine profetiche troviamo, ad esempio, questi pensieri:

Se il cristianesimo è la religione della salvezza, e se l'idea cristiana consiste nella guarigione, nell'unione interiore di quei principî la cui rottura provocava per contro le catastrofe, ecco allora che l'essenza di un'autentica azione cristiana sarà ciò che nel linguaggio della logica ha il nome di *sintesi*, e nel linguaggio della morale vien detto *riconciliazione*... La separazione tra Oriente e Occidente, intesa nel senso di disunione e di antagonismo, di reciproca ostilità e di odio, tale

¹⁶ Possiamo trovare alcune forme apologetiche del confessionalismo ad esempio in: N.A. Matouškás, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 1: *Introduzione alla gnoseologia teologica ortodossa*; vol. 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*, Roma: Dehoniane 1995-1996.

¹⁷ Cfr. *Concilium Tridentinum Diriorum, Actorum, Epistulorum nova collectio*, Ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgovie 1974, vol. 8, p. 912-913.

¹⁸ Cfr. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo e ecumenismo (1952-1964)*, Bologna: Il Mulino 1996.

separazione *non deve* aver luogo nel cristianesimo; e se nondimeno essa è apparsa, ciò sta a indicare un grave peccato e una grande calamità. Ma proprio all'epoca in cui questo grave peccato veniva compiuto a Bisanzio, nasceva la Russia perché esso fosse espiato. Avendo accolto da Bisanzio il cristianesimo ortodosso, deve forse per questo la Russia fare propri per sempre, insieme con l'elemento sacro che è di origine divina, anche i peccati storici dell'impero bizantino, il quale ha alimentato nel suo seno la propria rovina? Se, a onta della pienezza dell'idea cristiana, Bisanzio ha riattizzato il fuoco di una grande disputa mondiale e si è schierata in questa lotta da una delle parti, cioè dalla parte dell'Oriente, ciò vuol dire che il suo destino non è per noi un modello da seguire, ma semmai una lezione per noi... Il nostro attuale compito non è tanto quello di *prendere a prestito*, quanto quello di *comprendere* le forme estranee, di identificare e assimilare la sostanza positiva dello spirito altrui e di riunirci moralmente a esso in nome d'una verità universale che è più in alto di tutto. È indispensabile un'opera di riconciliazione *secondo essenza*; e l'essenza della conciliazione è Dio, com'è vero che l'autentica conciliazione consiste nel comportarsi con l'avversario non umanamente, ma cristianamente, „secondo Dio”¹⁹

Dopo diverse delusioni sperimentate nella propagazione delle sue idee ecumeniche, nel 1897 verso la fine della sua vita, V. Solov'ëv riflettendo sulla questione dell'Oriente e sulla sua particolare attualità in Russia d'allora chiese con amarezza:

Ma esiste nel mondo una forza del genere che possa, con una fusione effettiva, riunire insieme nella vita storica il principio divino con quello umano, la devozione religiosa con la cultura, la religione con l'umanesimo, la verità dell'Occidente con la verità dell'Oriente e in nome di questa integrale verità dire al paralitico mondo greco slavo: „Alzati e cammina”?²⁰

Occorre mettere in evidenza che nello stesso periodo Papa Leone XIII, dopo diversi errori della Chiesa latina nei confronti degli orientali sia cattolici che ortodossi, intraprese enormi sforzi per orientare la Chiesa romana verso l'Oriente cristiano e, praticamente, con lui si incominciò la „svolta orientale” che oggi acquista una portata universale. W. de Vries, grande conoscitore della questione orientale, scrisse a proposito:

Con il pontificato di Leone XIII inizia una nuova epoca nei rapporti tra Roma e gli orientali. Non è facile esagerare la portata del cambiamento verificatosi con questo grande papa dell'unione, il quale desiderò con tutta l'anima la riunificazione tra Oriente e Occidente e fu disposto a tutto quanto era in suo potere per andare incontro alle chiese orientali... Ciò che caratterizzò Leone XIII fu la sua disponibilità ad ascoltare l'Oriente e non semplicemente ad annunciare dall'alto della roccia di Pietro, e nella consapevolezza del certo possesso della verità, questa stessa verità all'Oriente, condannandone gli errori.²¹

La testimonianza della svolta orientale di Leone XIII rimarrà l'enciclica *Orientalium dignitas* del 1894 che segna un punto decisivo nelle relazioni tra la Chiesa latina e le Chiese orientali e inizia a creare una nuova visione dell'Oriente cristiano.²²

¹⁹ V. Solov'ëv, *Dostoevskij*, Milano: La Casa di Matriona 1990, p. 75-77.

²⁰ Idem, *Sette lettere pasquali. IV. La questione d'Oriente*, in idem, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Genova: Marietti²1996, p. 262.

²¹ W. de Vries, *Ortodossia e Cattolicesimo*, Brescia: Queriniana²1992, p. 135-137.

Cfr. C.G. Fürst, *La lettera apostolica „Orientalium dignitas” di Leone XIII del 30. 11. 1894*, in *Orientalium dignitas. Atti del Simposio commemorativo della ricorrenza centenaria della lettera apostolica di Papa Leone XIII, 2-4 novembre 1994*, a cura di L. Orsz, Nyíregyháza 1995, p. 35-43.

Di seguito, sulla scia di questa svolta occorre situare tutta l'azione „orientale” della Chiesa sviluppata da Pio X fino al Concilio Vaticano II che costituisce una tappa nella maturazione della questione e, al tempo stesso, offre chiari orientamenti per il suo futuro, espressi in modo specifico nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* e nel decreto sulle Chiese orientali *Orientalium Ecclesiarum* come anche nello «spirito» degli altri documenti conciliari. Solo dopo questo lungo e spesso drammatico cammino ecclesiale e teologico fu possibile l'opera di Papa Paolo VI nei confronti sia delle Chiese orientali cattoliche che della Chiesa ortodossa con i suoi gesti ecumenici nei confronti di quella Chiesa.²³

Non vi è alcuna esagerazione nel dire che con il pontificato di Giovanni Paolo si verifica e si prolunga nella Chiesa una nuova ricezione della svolta orientale iniziata da Leone XIII. Essa può essere considerata come uno degli elementi principali ed essenziali del suo programma pastorale. È sufficiente prendere in considerazione l'attenzione con la quale il Papa segue la vita e i problemi delle Chiese orientali, le sue iniziative che favoriscono l'identità di queste Chiese e le ispirazioni orientali presenti nel suo insegnamento, ad esempio nell'enciclica sullo Spirito Santo *Dominum et Vivificantem*. Durante la sua prima visita in Polonia a Gniezno, nella Solennità di Pentecoste, il Papa ha formulato con passione il suo ruolo di fronte alla necessità dell'unificazione delle tradizioni cristiane:

Quando oggi, nella ricorrenza della discesa dello Spirito Santo nell'Anno del Signore 1979, risaliamo a quei momenti iniziali, non possiamo non sentire – accanto alla lingua dei nostri avi – anche altre lingue slave affini, con le quali iniziò allora a parlare il cenacolo largamente aperto sulla storia. Soprattutto non può non sentire queste lingue il primo Papa slavo nella storia della Chiesa. Forse proprio per questo Cristo lo ha scelto, forse per questo lo Spirito Santo lo ha condotto, affinché egli introducesse nella comunione della Chiesa la comprensione delle parole e delle lingue che ancora risultano straniere all'orecchio abituato ai suoni romani, germanici, anglosassoni, celti... Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo, che questo Papa polacco, Papa slavo, proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana? Sappiamo che questa unità cristiana dell'Europa è composta da due grandi tradizioni dell'Occidente e dell'Oriente.²⁴

Giovanni Paolo II spesso, e con predilezione, esprime e ricorda questo elemento del suo programma pastorale mediante il concetto dei „due polmoni” Rivolgendosi, ad esempio, ai rappresentanti delle comunità cristiane non cattoliche a Parigi, il 31 maggio 1980, ricordando la sua visita al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, disse: „Non si può respirare come cristiani, direi di più, come cattolici, con un solo polmone; bisogna aver due polmoni, cioè quello orientale e quello occidentale”²⁵ In questa espressione il Papa si riferisce probabilmente a

²³ Cfr. Y. C o n g a r, *Da Pio IX a Giovanni XXIII e L'ecumenismo di Paolo VI*, in idem, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma: Città Nuova 1986, p. 17-41 e 141-154; W. de V r i e s, *Ortodossia e cattolicesimo*, p. 144-162; E. L a n n e, *L'Oriente cristiano nella prospettiva del Vaticano II*, in *Orientalium dignitas. Atti del Simposio*, p. 131-145.

²⁴ Giovanni Paolo II, *Omelia in Cattedrale di Gniezno* (3 giugno 1978), 5, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* I/1 (1979), p. 1402-1403.

²⁵ Idem, *Discorso ai rappresentanti delle comunità cristiane non cattoliche a Parigi* (31 maggio 1980), AAS 72 (1980), p. 704.

V. Ivanov, poeta e pensatore russo, che dopo la sua conversione e l'adesione formale alla Chiesa cattolica confessò:

Il 17 marzo 1926, giorno della festa di san Venceslao in Russia, pronunciando il Credo, seguito dalla formula d'adesione, davanti all'altare del mio patrono, caro ai cuori slavi, nel transetto della basilica di san Pietro, intanto che sulla vicina tomba del principe degli Apostoli mi aspettavano una liturgia in lingua paleoslava e la santa Comunione sotto le due specie secondo il rito greco, io mi sentivo per la prima volta ortodosso nella pienezza del significato di questa parola, pienamente possessore del tesoro sacro che era il mio fin dal battesimo, ma il cui godimento non era stato da molti anni scevro da un sentimento di disagio, divenuto a poco a poco sofferenza, per il fatto d'esser io privato dell'altra metà di questo tesoro vivente di santità e di grazia e, come suol dirsi per un tubercolotico, di non respirare che da un solo polmone. Provavo una gran gioia, sinora sconosciuta, di pace e di libertà, di movimento, la felicità della comunione con innumerevoli santi di cui, pur non volendo, avevo tanto a lungo ripudiato il soccorso e la tenerezza, la soddisfazione di aver adempiuto il mio dovere personale e, per mio tramite, quello della mia nazione, la coscienza infine d'aver agito secondo la sua volontà che presagivo maturata per l'Unione, d'aver ubbidito al suo ordine estremo di dimenticarla, sacrificarla per la causa universale. E – cosa sorprendente – la sentivo immediatamente restituita a me nello spirito dalla mano del Cristo: ieri assistevo alla sua sepoltura, oggi ero riunito a lei, resuscitata e assolta...²⁶

Si potrebbero evidenziare diversi elementi per approfondire questa dimensione orientale del pontificato di Giovanni Paolo II e abbiamo già a disposizione alcune ricerche per un tale approfondimento.²⁷ Dal suo insegnamento e dai suoi atteggiamenti risulta chiaramente che non si possono contrapporre le due tradizioni e chiudersi nei confessionalismi. La Chiesa occidentale ha un urgente bisogno di ciò che hanno vissuto e sperimentato le Chiese cattoliche orientali e che ha loro assicurato una giovinezza e vitalità nonostante la loro comune „situazione di diaspora” sotto le violente pressioni da parte dell'Islam e dell'Ortodossia. Le Chiese orientali, sia cattoliche che ortodosse, hanno bisogno delle esperienze acquisite dalla Chiesa occidentale nel suo confrontarsi con la modernità, con il pluralismo culturale e con la mentalità moderna, come anche con stili di vita segnati dall'ateismo e dal secolarismo. Queste esperienze sono un „pane quotidiano” della Chiesa occidentale. Per far fronte a molte situazioni odierne abbiamo bisogno di unire i contributi positivi e le esperienze vissute dalle Chiese di due tradizioni perché solo nella luce del loro incontro potremo più efficacemente trovare un modo di essere cristiani all'inizio del terzo millennio. Questa unione potrà assicurare la presenza viva e autentica del cristianesimo nel mondo contemporaneo.

È importante osservare che questa esigenza è molto sentita anche in Oriente sia ortodosso che cattolico. Ignazio IV, patriarca ortodosso d'Antiochia, osserva al riguardo:

²⁶ V. Ivanov, *La lettera a Ch. Du Bos*, in V. Ivanov, M. Gersenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*, Milano: La Casa di Matriona 1976, p. 112-113.

²⁷ Cfr. C. Alzati, *Oriente e Occidente in Giovanni Paolo II: tra ecclesiologia e teologia della storia*, in *L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, Milano: La Casa di Matriona 1991, p. 5-53; A. Cazzago, *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II*, Milano: Jaka Book 1996; G. Brunì, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano: Ed. Qiqajon 1997; N. Bux, *Il quinto sigillo. L'unità dei cristiani verso il terzo millennio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997.

La nostra Chiesa si trova, senza la minima dipendenza, in rapporto con l'Occidente. Rapporto per lungo tempo difficile e conflittuale, dal momento che le confessioni occidentali inviavano tra noi missionari che ignoravano la nostra identità e cercavano solamente di staccare dalla nostra Chiesa individui o gruppi. Rapporto sempre più fecondo, dal momento che noi abbiamo saputo scoprire, attraverso l'Occidente della potenza, l'Occidente della conoscenza, della lucidità, della ricerca instancabile, dell'intelligenza. Solo con l'aiuto di strumenti occidentali, adesso lo comprendiamo, noi dobbiamo definire ed esporre un contenuto non occidentale, contenuto che, in tal modo, potrà essere assimilato dall'Occidente stesso, nella sua ricerca spirituale. Questo procedimento, su un punto preciso, risolve il problema... dell'universale e del particolare. Poiché si tratta in qualche modo di unire la più acuta ricerca dell'Occidente a quella della nostra identità in ciò che essa ha di più originale.²⁸

J. Zizioulas, celebre teologo ortodosso, oggi patriarca di Pergamone, scrive:

L'Occidente offre alla teologia ortodossa moderna una casa, ma anche un terreno reso fertile dai propri sinceri tentativi di elaborare una teologia significativa per la Chiesa e il mondo di oggi. E da quando la teologia ortodossa sta imparando che deve fedeltà non a una particolare confessione ma alla Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, può ben dirsi che il suo sviluppo sul terreno occidentale sia una condizione per la sua stessa esistenza. La vita dell'ortodossia nel nostro secolo dipende profondamente dalle sue relazioni col resto della cristianità, cioè dalle sue relazioni ecumeniche.²⁹

Il Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, nel suo primo *Messaggio* del 1991, si rivolgeva ai cristiani nel mondo:

Sentiamo il bisogno di rivolgerci ai nostri fratelli cristiani nel mondo per aprire nuovi orizzonti di dialogo, di reciproca conoscenza e di scambio. È in oriente che è nata la Chiesa. Da allora, comunità cristiane hanno popolato questa regione del mondo, vivendo pienamente la loro fede, i loro sacramenti e la loro testimonianza. Ci rattrista rilevare che i nostri fratelli cristiani nel mondo non sanno che poche cose su queste antiche Chiese, sulla ricchezza della loro eredità e sulla varietà delle loro espressioni ecclesiali. Le nostre Chiese hanno dato molto alla Chiesa universale. È loro diritto volgere lo sguardo verso le loro sorelle nel mondo e aspettarsi una migliore conoscenza e una maggiore solidarietà. La Chiesa universale è in grado di scoprire nelle nostre Chiese una diversità che arricchisce, mentre le nostre Chiese scoprono nella Chiesa universale un'estensione della loro missione, secondo la loro propria vocazione. Questo richiede scambi costanti fra le nostre Chiese d'oriente e le altre Chiese nel mondo, in vista di un reciproco arricchimento e di una migliore comprensione dei problemi dei popoli in mezzo ai quali viviamo.³⁰

In questa riflessione vorrei soprattutto rivolgere l'attenzione agli appelli di Papa Giovanni Paolo II miranti ad avvicinare effettivamente e mettere sul serio in pratica l'incontro tra Occidente e Oriente nell'ambito teologico e cercare un possibile „modello” per questo incontro, alla luce dell'insegnamento pontificio. Questi appelli del Papa si inseriscono nel contesto teologico attuale dell'Occidente cristiano che, lungo questo secolo, ha scoperto più profondamente l'importanza della Tradizione orientale ed i vivi ed evangelici tesori contenuti in essa cercando di valorizzare questa Tradizione come parte «integrante» della Tradizione occidentale.

²⁸ Ignazio IV, *Salvare la creazione. Con tre saggi sull'incontro delle Chiese e delle religioni*, Milano: Ancora 1994, p. 90.

²⁹ J. Zizioulas, *Ortodossia*, in: *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5, p. 10.

³⁰ Consiglio dei Patriarchi Cattolici d'Oriente, *Messaggio* (24 agosto 1991), 12, in *Lettere Pastorali 1990-1991. Magistero Episcopale*, Verona 1992, p. 708.

Dall'altra parte questa proposta si incontra con i desideri delle Chiese orientali che vogliono essere più conosciute e prese in considerazione.

L'appello del Papa è univoco ed è stato espresso direttamente durante la sua visita al Pontificio Istituto Orientale a Roma, il 8 dicembre 1987. Il Santo Padre disse allora:

La grande eredità teologica dell'Oriente deve essere accolta come parte sostanziale della riflessione sistematica sui dati della Rivelazione, giacché da essa è possibile trarre, per ogni trattato teologico, ricchi spunti e stimolanti prospettive. La conoscenza delle Chiese orientali e della loro dottrina appare, perciò, un campo singolarmente vasto, aperto alla ricerca costante e sistematica, per un servizio a tutte le Comunità cristiane.³¹

Le ulteriori specificazioni di questo appello, sia dal punto di vista ecclesiologicalo che da quello teologico, sono state espresse da Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Oriente lumen*, pubblicata il 2 maggio del 1995, nella memoria di sant'Atanasio, grande colonna della Chiesa orientale. La lettera pontificia ha un significativo sottotitolo: „Appello all'unità con le Chiese orientali”, che ne determina l'opzione fondamentale e i suoi suggerimenti specifici. Vi leggiamo quindi:

Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il possesso dell'unità. I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. È necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente.³²

III. LA „COMPLEMENTARIETÀ SINERGICA”: IL MODELLO TEOLOGICO DELL'INCONTRO TRA OCCIDENTE E ORIENTE

Per un efficace incontro teologico della Tradizione d'Occidente con quella d'Oriente, due Tradizioni cristiane „archetipe”, non basta una descrizione, anche adeguata, dei loro elementi e dei loro fenomeni particolari, cosa che di solito semplifica la questione e crea un superficiale e per questo anche pericoloso parallelismo delle due tradizioni cristiane. Questa descrizione costituirebbe piuttosto una ricerca dello statuto quantitativo delle Tradizioni cristiane e un aiuto per determinarne la situazione strutturale. Per questo motivo sarà necessario cercare ed elaborare un „modello teologico” di questo incontro.

³¹ Giovanni Paolo II, *Allocuzione ai professori e agli studenti del Pontificio Istituto Orientale* (8 dicembre 1987), 2, AAS 80 (1988), p. 735.

³² Idem, *Oriente lumen*, 1.

Per „modello” intendo qui una struttura stabile delle relazioni tra le diverse realtà.³³ Un modello teologico delle relazioni tra le due tradizioni cristiane è indispensabile per conservare tutti i contenuti essenziali e validi di queste tradizioni sui quali si fondano le loro identità come anche le loro convinzioni esistenziali che fondano a loro volta la loro vita e la loro missione. Un tale modello dovrebbe indicare le modalità del processo di valorizzazione teologica ed ecclesiale delle due tradizioni cristiane in modo autentico, equilibrato e proponibile non solo all'Occidente ma anche all'Oriente perché siamo soltanto all'inizio del loro neo-incontro e nei nostri progetti guardiamo avanti rivolgendoci essenzialmente verso il futuro.

Nelle riflessioni teologiche che trattano la questione dell'incontro tra Occidente e Oriente possiamo trovare diversi modelli che furono già proposti nella teologia occidentale in vista dell'incontro fruttuoso e rispettoso con la Tradizione orientale. Un modello è fondato sul noto principio: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*, che fu anche riproposto nel decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (n. 4). Altri propongono il modello fondato sul principio: „l'unità nella diversità”;³⁴ altri ancora preferiscono parlare di „pluralismo teologico”³⁵

Ritengo che valga la pena domandarci quale modello teologico sia contenuto e applicato nella proposta orientale di Giovanni Paolo II. Egli, come ho già evidenziato, usa spesso l'espressione „due polmoni” con la quale sottolinea il valore integrante e la validità perenne della Tradizione orientale come anche l'invito agli incontri con essa a livello teologico e a quello ecclesiale. Penso che si potrebbe chiamare questa espressione papale „modello simbolico” dell'incontro tra Occidente e Oriente, ma essa non costituisce ancora un modello teologico in senso stretto. Ritengo che la relativa ricerca sull'insegnamento pontificio si debba incentrare su altri termini che permettono di individuare gli elementi del modello teologico, inteso in senso stretto, sui quali si può attualizzare l'*Oriente lumen* nella teologia, nella vita cristiana e nella pastorale dell'Occidente. Definirei questo modello come „complementarietà sinergica”

Nell'insegnamento di Giovanni Paolo II torna diverse volte il concetto di „complementarietà”, usato anche nella teologia contemporanea. Ad esempio il 30 novembre 1979, nella cattedrale al Phanar, Giovanni Paolo II disse:

Nel corso di quasi un millennio le due Chiese sorelle sono fiorite l'una accanto l'altra, come due grandi tradizioni vitali e complementari della stessa Chiesa di Cristo, conservando non soltanto relazioni pacifiche e fruttuose, ma l'aiuto dell'indispensabile comunione nella fede, nella

³³ A proposito del significato del modello nella teologia cfr. I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków: Znak 1984 (l'originale inglese: *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, Harper and Row Publishers 1976).

³⁴ Cfr. L. Örsy, *Unità e diversità nella Chiesa di Cristo*, in *Orientalium dignitas. Atti del Simposio*, p. 21-26.

³⁵ Cfr. Y. Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris: Cerf 1982.

preghiera e nella carità, che a nessun costo volevano rimettere in discussione, malgrado le differenti sensibilità.³⁶

Nel messaggio ai Presidenti delle Conferenze Episcopali d'Europa del 2 gennaio 1986 il Papa affermò in modo più sviluppato:

La civiltà cristiana dell'Europa affonda le sue radici in due tradizioni venerande, che sono venute sviluppandosi attraverso un processo plurisecolare con caratteristiche distinte eppur complementari: la tradizione latina e quella orientale, aventi ciascuna proprie peculiarità teologiche, liturgiche, ascetiche, nelle quali tuttavia si riverbera l'inesauribile ricchezza dell'unica Verità rivelata, unica la scaturigine primordiale, unica la meta ultima... proprio perché complementari, le due tradizioni sono, da sole, in qualche modo imperfette. È incontrandosi che possono reciprocamente completarsi ed offrire una interpretazione meno inadeguata del „mistero nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai santi” (Col 1, 26).³⁷

Nell'insegnamento pontificio troviamo anche un concetto molto importante dal punto di vista orientale, cioè quello di „sinergia” Ad esempio nella Lettera Apostolica *Duodecimum saeculum* per il XII centenario del II Concilio di Nicea il Papa scriveva a proposito di questo Concilio: „L'ultimo Concilio ecumenico riconosciuto dalla Chiesa cattolica e da quella ortodossa è un esempio di 'sinergia' tra la sede di Roma ed un'assemblea conciliare”³⁸

Questi concetti, e il loro spirito presente nell'insegnamento del Papa, costituiscono le chiavi della sua interpretazione delle relazioni tra Occidente e Oriente e, soprattutto, i punti di riferimento della sua valorizzazione e della promozione dell'Oriente cristiano. I concetti di „complementarietà” e di „sinergia” non sono sinonimi ma si arricchiscono a vicenda e sottolineano diversi aspetti nella relazione di due realtà, per cui penso che si possa unirli e cercare di costruire sulla loro unità un modello teologico dell'incontro delle due Tradizioni cristiane, quella occidentale e quella orientale.

Il concetto di „complementarietà” è di origine occidentale. È apparso principalmente nell'ambito delle teorie fisiche ed è stato sviluppato nell'ambito della metodologia della scienza. Ora entra anche ampiamente nell'ambito filosofico-teologico spesso sostituendo il concetto di „pluralismo” che nella riflessione teologica si mostra insufficiente provocando limitazioni unilaterali e anche contrapposizioni.

La „complementarietà”, generalmente parlando, significa la capacità relazionale che hanno le parti a formare un tutto unitario, equilibrato interiormente, senza contrapposizioni e senza esclusioni. Suo contrario è antinomicità, cioè riferimento delle parti al tutto non simultaneamente, non nello stesso modo e non secondo lo stesso principio. La complementarietà intesa come „principio operativo” permette quindi di scoprire e verificare una mutua interiorità delle diverse realtà che si

³⁶ Giovanni Paolo II, *Discorso nella cattedrale di San Giorgio al Phanar (Constantinopoli)* (30 novembre 1979), in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* II/2 (1979), p. 284.

³⁷ Idem, *Messaggio* (2 gennaio 1986), 2, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* IX/1 (1986), p. 13.

³⁸ Idem, *Duodecimum saeculum* (4 dicembre 1987), 4, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* X/3 (1987), p. 1286.

verifica e si esprime nelle loro relazioni. Essa può significare anche un insieme di principi, di concetti e di valutazioni che formano un tutto logico e coerente.

In riferimento alla questione dell'incontro tra Occidente e Oriente la complementarità può significare le potenzialità relazionali delle due tradizioni cristiane nel loro contenuto, la loro uguale fonte originaria, il loro significato integrantesi a vicenda e la loro mutua interiorità. Queste caratteristiche delle due tradizioni potrebbero e dovrebbero essere messe in atto partendo dal fatto dell'unica Verità cristiana, dalla quale sono nate e della vitalità dell'unica comunione ecclesiale nella quale sono inserite.

Il concetto di „sinergia” è invece di origine orientale ed è preso dall'ambito dogmatico-liturgico. Letteralmente significa „co-azione”, „energie congiunte” Il termine tenta di render conto della novità dell'unione di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo, e più precisamente dell'energia dello Spirito Santo che impregna dal di dentro l'energia dell'uomo e lo conforma a Cristo. Questa espressione supera le categorie relazionali di coordinamento e di ugualianza. Il suo fondamento è Cristo stesso che come vero Dio e vero Uomo ha due volontà e due operazioni o „energie” unite di fatto ma liberamente e senza confondersi. „Sinergia” suggerisce la necessità del ritorno continuo e in tutto al dogma cristologico, cioè alla dualità delle nature e all'unità dell'ipostasi in Cristo, visto come l'ultima categoria della interpretazione delle realtà cristiane.

L'espressione ecclesiale della „sinergia” è, ad esempio, la relazione dei santi tra di loro. Come questa sinergia possa essere applicata praticamente lo mostra, ad esempio, san Sofronio di Gerusalemme nell'omelia per la festa dei santi apostoli Pietro e Paolo, nella quale cerca di esprimere le loro relazioni sulla base della loro „sinergia”

San Sofronio quindi introduce la riflessione sui due apostoli a partire dell'ontologia della Persona di Cristo:

La loro splendida elezione e vocazione non è stata opera di un semplice uomo, né di un profeta, né di un patriarca, né di un giusto, né di un angelo celeste e incorporeo (tutti questi, infatti sono ministri, ministri al pari di noi uomini, anche se ci superano di molto per virtù, per spirituale dignità e per grazia); ma è stata l'opera dello stesso Cristo, sovrano di tutto, Dio e Signore, duplice nella natura e unico nella ipostasi, formato da natura divina e umana, noto nelle sue essenze, divina e umana, e per nulla scisso in esse; egli non accoglie divisione alcuna a causa della sua unità immutabile e invisibile, giacché non ha confuso le sue nature, anche se le ha congiunte l'una all'altra nell'ipostasi, né le ha separate l'una dall'altra, anche se in esse è conosciuto perfettamente Dio e uomo, mostrandosi anche in ciò lo stesso.³⁹

I due apostoli possiedono „un'unica dignità” che si manifesta nella „diversità della missione” e mediante loro veniamo illuminati da „un'unica luce spirituale” La loro separazione sarebbe pericolosa perché indicherebbe che la divisione esiste in Cristo stesso.⁴⁰ La vita degli apostoli secondo Cristo, cioè in riferimento alle sue

³⁹ San Sofronio di Gerusalemme, *Omelia IV. Per i santi apostoli Pietro e Paolo*, 1, in idem, *Le omelie*, Roma: Città Nuova 1991, p. 126-127.

⁴⁰ Cfr. ibidem (n. 3), p. 129-130.

due nature ed a una ipostasi, si è espressa nelle loro relazioni e, di conseguenza, ha assicurato l'efficacia delle loro missioni. San Sofronio dice:

Così questi uomini saggi e divini operano la loro ineffabile comunione non volendo la distinzione, allontanando da sé la divisione, evitando le separazioni, fuggendo le scissioni, non amando i dissensi, poiché sono prodotti dell'odio e causa di inimicizia, desiderando ardentemente che noi per mezzo loro apprendiamo il vantaggio dell'amore spirituale e il beneficio dell'amicizia secondo Cristo. Infatti, ciò che non è fatto secondo Cristo Dio non può offrire alcun vantaggio a chi lo fa.⁴¹

Cristo stesso, visto nella sua ontologia e nella sua missione, potrebbe e dovrebbe costituire certamente il modello privilegiato delle relazioni tra le diverse tradizioni nella Chiesa, garantendo la vitalità delle loro spiritualità, l'universalità e l'efficacia della loro missione e la ricchezza esistenziale della loro comunione. La sinergia delle Chiese d'Occidente e d'Oriente potrebbe diventare il modello operativo per esprimere la loro complementarità. Il concetto di „sinergia” aggiunge al concetto di „complementarità”, che ha piuttosto un carattere statico e teoretico, una dimensione dinamica e personale.

IV. LE PROSPETTIVE DELL'INCONTRO TRA OCCIDENTE E ORIENTE PER LA TEOLOGIA

Dopo aver indicato la dimensione storica dell'incontro tra la Tradizione occidentale e quella orientale nella Chiesa e un possibile modello di questo incontro, vorrei adesso mostrare alcune caratteristiche dell'impostazione di fondo della teologia orientale le quali, prese in considerazione, potrebbero arricchire la nostra riflessione teologica „occidentale” sia dal punto di vista metodologico che da quello del contenuto. Occorre osservare che le diverse caratteristiche della teologia orientale in vista dell'incontro con la teologia occidentale sono state già indicate da Papa Giovanni Paolo II nella *Oriente lumen* ed esse potrebbero diventare l'oggetto di un approfondimento più specifico nella nostra teologia. Le caratteristiche sottolineate dal Papa potrebbero rivelarsi come un contributo di grande rilievo alla soluzione di molte difficoltà a cui si espongono oggi le nostre ricerche tipicamente occidentali. Ciò non esclude ovviamente delle giuste critiche che devono essere sviluppate di pari passo con aperture intelligenti e coraggiose, senza confondersi con alcuna specie di infedeltà. Vale qui pienamente il principio: *In necessariis unitas, in dubbis libertas, in omnis caritas*.

Partendo dallo stesso principio vorrei aggiungere alcune caratteristiche che troviamo nella Tradizione teologica orientale e che non sono state indicate nella *Oriente lumen* oppure indicate implicitamente. Prendo in considerazione soprattutto quelle caratteristiche che hanno una impronta, per così dire, metodologica e più generale, supponendo che siano di primaria importanza in vista dell'effettivo incontro teologico con l'Oriente cristiano e che possano più facilmente dimostrare, come dice Giovanni Paolo II, il carattere „integrante” della Tradizione orientale

⁴¹ Ibidem (n. 4), p.130.

nella Chiesa cattolica e nella Tradizione universale.⁴² Penso che in questo modo il nostro pensiero e la nostra mentalità portino a nuove vie nella teologia, le cui forme concrete non sono ancora possibili da prevedere. Questa nuova possibilità di cui sentiamo il bisogno è segno, espressione e conseguenza della vera universalità della fede cristiana, del suo *logos* universale, della sua umanità e della sua simpatia per tutto ciò che è umano.

1. La questione del teologo

Vorrei incominciare con una riflessione che riguarda il teologo stesso. Nei nostri tempi sono stati posti diversi interrogativi che riguardano la teologia del teologo e della sua missione. Su questa scia si situano le questioni riguardanti l'identità del teologo, della sua missione, del suo statuto ecclesiale, della sua vocazione particolare e, soprattutto e spesso in modo esagerato, la questione della libertà del teologo e delle sue ricerche. Possiamo dire che nelle ricerche concernenti questi interrogativi, in modo unilaterale, si parte dalla persona del teologo stesso, cioè „dal basso”⁴³ Questo modo di impostare tali ricerche non è sufficiente e non permette di raggiungere le risposte a tutti i livelli di questa importante questione. Occorrerebbe approfondirla proprio in modo complementare attraverso l'incontro con la teologia orientale del teologo che è impostata proprio in senso opposto, cioè „dall'alto”, interpretandolo alla luce del Mistero supremo della Trinità.

Secondo la Tradizione orientale il teologo dovrebbe illuminare la teologia con la propria vita spirituale ed alimentare la propria vita spirituale con la teologia. Egli non può permettersi una scissione tra teologia e vita spirituale perché è molto pericolosa sia per il teologo stesso (può essere tentato di dominare il Mistero di Dio) che per la teologia (può perdere il suo ruolo ecclesiale). Secondo la visione orientale il teologo si dedica alla teologia perché essa gli serve nella propria vita spirituale, come suo fondamento e la sviluppa in modo tale che essa assuma anche un'importanza „esistenziale”

Per l'Oriente cristiano è inconcepibile che un dotto teologo alimenti la propria vita spirituale con delle pie fantasie o con un puro razionalismo. Tutto ciò lo vediamo nella forte precedenza, data già dalla tradizione patristica greca, all'amore rispetto alla conoscenza. San Gregorio di Nazianzo scrive ad esempio:

Le speculazioni poco giovano per conoscere Dio: ogni discorso è in contrasto con un altro discorso. Il mio discorso non ammette una fede volubile: è importante l'aderire a ciò che è annunciato. Chi ha amato, infatti, verrà tenuto caro; chi è stato amato Lo accoglie nella sua casa. Dov'è Lui non è possibile che non si trovi la luce, perché primo compito della luce è conoscere

⁴² Cfr. L. Bouyer, *L'originale apporto dell'Oriente alla spiritualità cristiana*, in: Aa.Vv., *Spiritualità cristiana orientale*, a cura di C. Valenziano, Milano: Ed. O.R. 1986, p. 19-37; idem, *La spiritualità bizantina e ortodossa*, Bologna: Dehoniane 1968.

⁴³ Cfr. G. Chantraine, *Vraie et fausse liberté du théologien. Un essai*, Paris-Bruxelles: Desclée de Brouwer 1969.

la Luce stessa. Così l'amore ci guida alla conoscenza: questa è la miglior guida alla verità di quella che consiste nei ragionamenti e nei giri di parole ed è tenuta in onore.⁴⁴

I teologi orientali si considerano soprattutto degli interpreti della Sacra Scrittura come è stata trasmessa e vissuta dalla Tradizione, assumendo questo compito soprattutto come un fatto spirituale a vantaggio proprio e degli altri e solo secondariamente come un fatto scientifico. È sufficiente osservare che molti teologi orientali sono autori di poesie, di inni liturgici e di preghiere come anche pittori di icone che sono, insieme, la loro teologia e la loro vita spirituale. Tutto ciò è importante nel constatare che spesso oggi gli scritti teologici non hanno nessuna dimensione spirituale e gli scritti spirituali difettano di un contenuto teologico. Di conseguenza ci troviamo di fronte al pericolo che la teologia si riduca ad una disciplina scientifica riservata a pochi eletti e che in seguito la nostra vita spirituale e la nostra predicazione vivano dei contenuti di una letteratura devozionale, psicologica, psicoanalitica, sociologica, e non della Scrittura né della teologia dei padri e dei grandi teologi.

Secondo la Tradizione orientale il teologo è quindi *il mistico dell'adorazione del Mistero Trinitario* al di là di tutto quello che si può esprimere concettualmente. I Padri orientali non sono dell'opinione che, siccome la teologia ha a che fare con il Mistero infinito di Dio, sia autorizzata a parlare in modo vago ed impreciso. Ma non pensano nemmeno che l'esatto linguaggio della teologia debba dare impressione di avere chiarito il Mistero di Dio, imprigionandolo nella rete sottile dei concetti teologici. Per questo motivo, dando la precedenza assoluta alla „teologia apofatica” seguendo san Gregorio di Nissa, giustamente denunciano il pericolo dell'„idolatria dei concetti”⁴⁵

I teologi orientali, sulla scia dei Padri, sottolineano che l'estrema esattezza e la sobria oggettività della vera teologia sono orientate a strappare l'uomo dalla chiara lucidità della sua esistenza per trasportarlo nel mistero di Dio, in cui non si comprende, ma si è afferrati dalla „luce taborica”, in cui non si ragiona ma si adora, in cui non si domina e non si è protagonisti ma si lascia il primo posto a Dio per essere portati, sulle „ali del suo amore”, alla contemplazione della Santissima Trinità.

Solo quando la teologia dei concetti comprensibili si trasforma nella teologia dell'incomprensibilità che afferra e trasforma interiormente si ha veramente teologia. Altrimenti non è che una chiacchierata umana, per quanto giusta. Per questo l'Oriente spesso ricorda il principio formulato da Evagrio Pontico: „Se tu sei teologo preghi veramente e se preghi veramente sei teologo”⁴⁶

⁴⁴ San Gregorio di Nazianzo, *Sulla virtù. Carme gambico*, Pisa: Ed. ETS 1995, p. 185-187.

⁴⁵ San Gregorio di Nissa, *De vita Moysi* II, 165: PG 44, 377D: „Innanzitutto... la parola divina proibisce che Dio sia considerato dagli uomini simile ad alcuna cosa conosciuta, poiché ogni pensiero formato secondo una rappresentazione comprensiva nel tentativo di tracciare e immaginare la natura divina plasma soltanto un idolo di Dio, non annuncia Dio”

⁴⁶ Evagrio Pontico, *De oratione*, 60: PG 79, 1180B.

L'adorazione deve essere quindi il principio interiore di tutto il pensiero e di tutta la conoscenza teologica. La teologia che si fonda su questo principio sarà un'introduzione all'esperienza del Mistero che è diventato accessibile grazie alla gratuità divina e permetterà – al teologo e a quelli che lo ascoltano e lo leggono – di vivere la loro vita presso Dio, in cui diventa tutta limpida e valida, rimanendo se stessa e tuttavia aperta sull'infinito di Dio.⁴⁷

2. L'unità della teologia, della liturgia e della spiritualità

Dopo il Medioevo, e successivamente nei tempi più moderni, la teologia è diventata sempre più una scienza astratta, un puro raziocinio staccato dalla vita. Questo processo nato con l'introduzione nella teologia della „dialettica” razionale ha portato alla separazione (Y. Congar parla del „divorzio”) tra teologia e spiritualità che poi a loro volta si sono opposte a vicenda con diverse conseguenze, sia metodologiche che contenutistiche. Ad esempio, la spiritualità occidentale è oggi in molti casi più vicina alla psicologia e alla psicoanalisi che alla teologia. Un ulteriore risultato di questa separazione è stata la divisione, spesso molto radicale, tra diverse discipline teologiche. Possiamo, in un certo senso, dire che l'identità teologica occidentale si trova oggi „in frantumi” come la stessa società occidentale.⁴⁸

Per quanto riguarda la liturgia, essa ancora molto di recentemente non aveva una chiara valenza teologica e spirituale essendo interpretata riduttivamente come „culto esterno della Chiesa” Il Concilio Vaticano II e recentemente il Catechismo della Chiesa Cattolica hanno contribuito effettivamente alla ricostruzione dell'impostazione teologica della liturgia della Chiesa, ma in pratica siamo ancora lontani dall'ideale che proviene dalla teologia del primo millennio. Ad esempio, ancora troppo spesso la predicazione ecclesiale diventa una forma di propaganda politica, una volgarizzazione di un'esegesi cosiddetta scientifica, un discorso sociologico sotto il pretesto dell'avvicinamento alla gente, un riflesso delle mode dominanti nel giornalismo...

Nelle Chiese orientali, con tutte le mancanze e con tutti i difetti che vi possiamo notare, la liturgia rimane la fonte e il cuore di tutta la teologia e, al tempo stesso, l'espressione fondamentale e privilegiata di una spiritualità che ispira la teologia, nutrendosene essa stessa di rimando. L'esempio migliore di questa unità della teologia, della spiritualità e della liturgia sono le opere del celebre

⁴⁷ Cfr. W. Hryniewicz, *Między ortodoksją a doksolgią. Refleksja nad dogmatycznym dziedzictwem bizantyńsko-słowiańskim*, in: AA.VV., *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantysko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12-14 IX 1989*, a cura di A. Kubis, M. Rusecki, Lublin: RW KUL 1994, p. 68-107.

⁴⁸ Per un'interessante „parabola” della storia della teologia nel secondo millennio cfr. B. Forte, *Un pellegrinaggio di mille anni: un bilancio storico-teologico. Quale eredità per i pellegrini di fine millennio?*, in: AA.VV., *Opera Romana Pellegrinaggi. Atti del Convegno 1996. Quale servizio ecclesiale verso il Giubileo del 2000*, Roma, 11-13 febbraio 1996, p. 35-54.

teologo bizantino, Nicola Cabasilas: *Commento della divina liturgia*⁴⁹ e *La vita in Cristo*.⁵⁰

Questa impostazione, ad esempio, ha un significato particolare per l'interpretazione della Bibbia che è fondata sull'intelligenza spirituale alla luce di Cristo Risorto. La Sacra Scrittura è una realtà liturgica ed è la testimonianza dello Spirito Santo sulla venuta gloriosa di Cristo. Ne risulta che essa non può essere isolata dall'ambito liturgico in cui e in vista del quale è nata. Questa impostazione è essenziale per evitare le interpretazioni individualistiche e anti-ecclesiali della Bibbia che prescindono dalla totalità della storia della salvezza. La liturgia comunica il senso di Cristo come centro integrante di tutta la storia della salvezza, nella continuità della lettura che ne è stata fatta da Cristo e dagli apostoli e senza mai separarlo da tutta la Chiesa e dai santi che costituiscono la sua sfera d'irraggiamento. Essa è anche fondamentale per la teologia e la spiritualità della preghiera perché permette di unificare la preghiera liturgica con la preghiera individuale-interiore. Nonostante l'insistenza orientale sulla preghiera del cuore e la preghiera ininterrotta essa non è stata mai isolata dall'ambito liturgico ed ecclesiale, perché proprio questo ambito la rende possibile e ad esso l'autentica preghiera ininterrotta dovrebbe tendere.⁵¹

Atanasio Jevtić, vescovo e teologo ortodosso, interpreta questa visione unificante della realtà in chiave eucaristica:

La vita e la vera 'leitourgia' (o funzionamento) del mondo creato da Dio con tale scopo e destinazione, e in specie dell'uomo in quanto vertice e ricapitolazione dell'intero universo, dovevano rivelarsi una continua e incessante liturgia, ossia una continua, ininterrotta comunione con Dio nello Spirito: in altri termini, un permanente 'trópos' – modo – eucaristico di vita, di esistenza e di azione, e dunque un 'trópos' eucaristico di relazionarsi con Dio attraverso lo Spirito Santo. In una tale relazione, tutto viene ricevuto da Dio come dono della sua grazia, del suo amore e della sua bontà, e tutto, di nuovo, vien fatto ritornare e viene restituito nello Spirito, con rendimento di grazie (eucaristia), a Dio, tutto viene offerto a lui come liturgia e culto, affinché, ancora, tutto sia donato da Dio all'uomo come grazia divina per una vita vera, piena, eterna e immortale.⁵²

Questo aspetto di totalità e di unità che caratterizza l'Oriente cristiano si fonda soprattutto sulla sua comprensione del dogma. Il dogma, mirabilmente sintetico, unisce e armonizza molti elementi della dottrina cristiana che spesso vengono dissociati o persino contrapposti. Il dogma unisce il valore più personale e il più comunitario, le realtà più sensibili e le più spirituali, il rito e l'interiorità,

⁴⁹ Cfr. N. Cabasilas, *Commento alla divina liturgia*, Padova: Messaggero 1984.

⁵⁰ Cfr. idem, *La vita in Cristo*, Roma: Città Nuova 1994² Occorrerebbe uno studio più approfondito della relazione tra la vita sacramentale e la vita morale che Cabasilas ha impostato in questa opera.

⁵¹ Cfr. D. Staniloae, *La liturgia comunitaria e la liturgia interiore nella visione della „Filocalia”*, in D. Staniloae, J. Zizioulas, Madre Eufrosia, *Punti di vista ortodossi su la Chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo e il monachesimo* (Sussidi Biblici, vol. 19), Reggio Emilia: Centro Editoriale S. Lorenzo 1987, p. 9-25.

⁵² Atanasio (Jevtić), *L'infinito cammino. Umanizzazione di Dio e deificazione dell'uomo*, Sotto il Monte-Schio: Servitium-Interlogos 1996, p. 170.

l'elemento divino e l'umano, la dimensione sacrale e la profana. Così il dogma entra in senso pieno nella realtà umana e la guida alla scoperta della realtà escatologica.⁵³

Possiamo dire in modo riassuntivo che alla base della unità della teologia, della liturgia e della spiritualità ci sono tre momenti della storia della salvezza, che più tardi sono stati riassunti nei dogmi e proposti ai fedeli in vista della loro piena vita evangelica. *In un primo tempo* lo Spirito Santo ha suscitato gli avvenimenti salvifici e una comunità testimone e protagonista di questi avvenimenti. L'Antico Testamento è come la prima epifania di Dio nel suo popolo e costituisce quasi uno sfondo storico-salvifico del dogma ecclesiale. *In un secondo tempo* l'evento salvifico e la comunità sono realizzati una volta per tutte in Cristo Gesù e questa è l'economia del Verbo incarnato. Il Nuovo Testamento è come la sua unica epifania. Il dogma ecclesiale mira essenzialmente ad esprimerla e proporla ai credenti nella Chiesa. *In un terzo tempo* gli ultimi tempi che noi viviamo, lo Spirito Santo è diffuso personalmente ed ecclesialmente per rendere presenti a tutta la storia l'economia del Verbo incarnato e la potenza della sua risurrezione. E questa è l'economia dello Spirito e della Tradizione nel tempo della Chiesa fondandosi ed unendosi in modo essenziale con l'economia del Verbo. I dogmi, soprattutto il dogma cristologico, sono il criterio e l'orientamento dell'attuazione del compimento di questa economia nella liturgia e nell'esistenza concreta.

3. Il centro cristiano: *Confessio Trinitatis*

Qualche decennio fa K. Rahner scrisse questa diagnosi, inquietante dal punto di vista teologico:

I cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, (sono) quasi solo dei „monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata. A ciò non si può nemmeno obiettare che la dottrina sulla *incarnazione* sia teologicamente e religiosamente cosa centrale presso i cristiani, al punto che, *muovendo di là*, la Trinità sia sempre e dappertutto inseparabilmente „presente” nella loro vita religiosa.⁵⁴

Questa diagnosi, anche se un po' esagerata, spesso trova una giustificazione nella realtà vissuta e non raramente anche i teologi moderni sono dell'opinione, radicalmente espressa da I. Kant, che: „dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno, poi, se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto”⁵⁵

⁵³ Cfr. I. H a u s h e r r, *Dogme et spiritualité orientale*, in idem, *Etudes de Spiritualité orientale*, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1969, p. 145-179.

⁵⁴ K. R a h n e r, *Der dreifaltige Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Aa.Vv., *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, a cura di J. F e i n e r, M. L o e h r e r, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967, p. 319-320.

⁵⁵ I. K a n t, *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. A. P o g g i, Genova 1953, p. 47.

Partendo da queste constatazioni di una „crisi” trinitaria vorrei sottolineare adesso un aspetto molto particolare ed esemplare della teologia orientale che riguarda il suo aspetto contenutistico.⁵⁶ Essa è essenzialmente trinitaria sia nel punto di partenza che nel punto di arrivo. Il Mistero della Trinità è presente in essa quasi in un modo „trasversale” e proietta la sua luce su tutte le altre verità della confessione cristiana costituendone la prima ed essenziale verifica teologica. Ogni singola verità cristiana deve derivare dal Mistero Trinitario e dovrebbe portare ad esso. Nella Tradizione orientale viene sottolineato fortemente che soltanto la fede nella Trinità divina permette di comprendere rettamente la figura e l’opera di Gesù Cristo nella loro dimensione ontologico-salvifica e nel loro significato. Anche l’esistenza cristiana può essere capita nella sua pienezza, profondità e radicalità, soltanto partendo dalla fede nella Trinità, perché è intesa principalmente come partecipazione divinizzante alla vita trinitaria, fondandosi sull’unione con Cristo glorioso, sviluppandosi nello Spirito Santo e raggiungendo il suo compimento nella contemplazione beatificante della Trinità. La spiritualità orientale, sulla scia di questi presupposti dogmatici, è permeata dalla concretezza e immediatezza delle relazioni con le tre Persone divine.

Nell’*Oriente lumen* il Santo Padre Giovanni Paolo II così riassume la sensibilità trinitaria della Tradizione teologica e spirituale dell’Oriente:

Si delinea la visione orientale del cristiano, il cui fine è la partecipazione alla natura divina mediante la comunione al mistero della santa Trinità. Vi si tratteggiano la „monarchia” del padre e la concezione della salvezza secondo l’economia, quale la presenta la teologia orientale dopo sant’Ireneo di Lione e quale si diffonde presso i Padri cappadoci. La partecipazione alla vita trinitaria si realizza attraverso la liturgia e in modo particolare l’Eucaristia, mistero di comunione con il corpo glorificato di Cristo, seme di immortalità. Nella divinizzazione e soprattutto nei sacramenti la teologia orientale attribuisce un ruolo tutto particolare allo Spirito Santo: per la potenza dello Spirito che dimora nell’uomo la deificazione comincia già sulla terra, la creatura è trasfigurata e il Regno di Dio è inaugurato.⁵⁷

Nell’esposizione del Mistero della Trinità si possono seguire due vie: quella storica e quella analitica. La prima segue l’autorivelazione di Dio testimoniata nella Parola rivelata. In essa viene sottolineato chiaramente che l’unico Dio ha un Figlio e uno Spirito, che a loro volta posseggono una sussistenza indipendente. La via analitica prende invece come punto di partenza la dottrina trinitaria così come essa è stata formulata dalla Chiesa nell’affrontare i diversi errori dogmatici. Queste due vie dovrebbero essere collegate intimamente tra di loro, perché la via storica ha bisogno di vedere chi si rivela nella storia della salvezza e la via analitica deve continuamente tenere presente la Realtà che sta dietro ai concetti e si manifesta nella storia.

Il metodo analitico è molto vantaggioso dal punto di vista teologico perché mediante esso si arriva subito a comprendere il contenuto delle formule trinitarie,

⁵⁶ Per la situazione attuale del trattato *De Trinitate* cfr. Aa.Vv., *Trinità in contesto*, a cura di A. A m a t o, Roma: LAS 1994; Aa.Vv., *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, a cura di P. Coda, A. Tapken, Roma: Città Nuova 1997.

⁵⁷ Giovanni Paolo II, *Oriente lumen*, 6.

anche se la Trinità rimane un Mistero assoluto e impenetrabile. Possiamo, generalmente parlando, constatare che la Tradizione occidentale ha privilegiato questo modo di procedere nella riflessione sul Mistero Trinitario (sant'Agostino, Boezio, sant'Alberto Magno, san Tommaso d'Aquino, san Bonaventura).⁵⁸ La concezione della Trinità che deriva da questa impostazione presenta tuttavia un aspetto problematico: in questo modo di riflettere entra in primo piano la natura unica, mentre le persone vengono solo in secondo piano, ponendo, tra l'altro, un interrogativo importante dal punto di vista della fede e della vita cristiana, vale a dire a chi si rivolga l'atto religioso. Di conseguenza nella Tradizione occidentale è stata trascurata l'unità personale e comunionale della Trinità e la concretezza delle tre Persone divine sia nella riflessione teologica che nella spiritualità. E per questo motivo in gran parte è giustificata la diagnosi data da K. Rahner.

La concezione orientale della Trinità è principalmente storica, e solo sulla base della riflessione storica, ossia „economica”, sviluppa il modo di procedere analitico. Questa Tradizione sempre e fortemente si oppone alla tentazione di dare la precedenza al procedimento analitico puro che diverse volte apparve anche in teologi orientali. La grande offensiva dei Padri cappadoci contro Eunomio è la testimonianza più eloquente di questo fatto.⁵⁹

Questa impostazione favorisce la teologia delle singole persone della Trinità e della loro comunione, anche se pone degli interrogativi riguardanti l'unica natura divina. Per evitare questa difficoltà la teologia orientale ha sviluppato ampiamente la teologia del Padre e della sua „monarchia”, vedendo in Lui la sorgente personale dell'unità trinitaria. Sulla stessa base è stata sviluppata anche la teologia dello Spirito Santo e la dimensione pneumatologica delle realtà cristiane. Questa impostazione trinitaria e la sua portata troppo spesso sono state trascurate a causa della controversia sul *Filioque*, creando contrapposizioni esagerate tra le due Tradizioni cristiane che potrebbero essere superate in una rinnovata e aperta teologia trinitaria che si sviluppa oggi sia in Oriente che in Occidente.

Possiamo comprendere più profondamente i valori della teologia trinitaria orientale prendendo di nuovo in considerazione sia la teologia dei padri cappadoci che la riflessione trinitaria moderna che segue l'impostazione dei maestri della patristica greca. Possiamo rivolgerci ad esempio al teologo serbo J. Popovic,⁶⁰ al teologo romeno D. Staniloae,⁶¹ ai teologi russi B. Bobrinskoy⁶² e S. Bulga-

⁵⁸ Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris: Beauchesne 1975.

⁵⁹ Cfr. San Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria. Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, Milano: Rusconi 1994. Cfr. anche G.L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna: EDB 1969; E. Cavalcanti, *Studi eunomiani*, Roma: Pontificium Institutum Studium Orientalium 1976.

⁶⁰ Cfr. J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe*, vol. 1, Lausanne: L'Age d'Homme 1992.

⁶¹ Cfr. D. Staniloae, *Ortodoxe Dogmatik*, Bd. 2, Zürich-Gütersloh: Benziger-Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990.

⁶² Cfr. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de Théologie orthodoxe*, Paris: Cerf 1986; idem, *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992.

kov,⁶³ al teologo armeno B. Talatinian.⁶⁴

La questione trinitaria è particolarmente importante oggi per quanto riguarda le discussioni sul cosiddetto „problema di Dio”. Penso che è stato già dimostrato in modo sufficientemente ampio che noi cristiani non possiamo prescindere in queste discussioni dal Mistero della Trinità; trattando questo problema dobbiamo mettere in evidenza la specificità del nostro dogma fondamentale e la sua importanza esistenziale perché solo così possiamo realmente contribuire alle diverse discussioni e dimostrare l'originalità del cristianesimo.⁶⁵

4. Il problema etico

Per affrontare il problema etico nella Chiesa cattolica è nata dopo il Concilio di Trento la teologia morale. Nella odierna riflessione teologica occidentale il problema etico costituisce uno dei problemi di maggiore importanza. Nelle Chiese orientali sia cattoliche che ortodosse la situazione è molto diversa perché esse non hanno elaborato una teologia morale autonoma né hanno dato una importanza dominante al problema etico. Uno sviluppo più sistematico della riflessione etica orientale è iniziato, pur in modo molto limitato, solo alla fine del secolo scorso, con la scoperta della necessità della dottrina morale sviluppata in modo approfondito e sistematico. V. Solov'ëv, celebre pensatore russo, così sottolineava questa necessità:

La dignità dei nostri fini e comportamenti dipende dalla loro conformità a quella triunitaria idea del bene, che viene considerata nella filosofia morale. La nostra vita, per avere un autentico significato o essere degna della natura spirituale dell'uomo, deve essere una giustificazione del bene. Questo esige e di questo è soddisfatto il nostro essere morale... Affinché la vita dell'uomo abbia un tale significato, o sia giustificazione del bene, oltre ai buoni sentimenti naturali di vergogna, di pietà e di devozione, propri della stessa natura umana, occorre anche la dottrina morale. Essa non solo rafforza questi sentimenti in forma di comandamenti, ma sviluppa pure l'idea del bene insita in essi, riducendo in un nesso razionale tutte le sue manifestazioni, offerte in natura e nella storia, e traendone la pienezza delle norme morali per la direzione, la guida e la correzione di tutta la vita individuale e sociale.⁶⁶

Oltre a esprimere questa necessità V. Solov'ëv scrisse una grande etica filosofico-teologica *La giustificazione del Bene* nella quale tratta i fondamenti della dottrina morale e alcune specifiche questioni morali.⁶⁷

⁶³ Cfr. S.N. Bulgakov, *La sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna: EDB 1991; idem, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma: Città Nuova 1990; idem, *Il Paraclito*, Bologna: EDB Bologna²1987.

⁶⁴ Cfr. B. Talatinian, *Spirito di Dio Padre e Figlio*, Jerusalem: Franciscan Printing Press²1996.

⁶⁵ Cfr. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”*, in idem, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln: Benzinger⁵1960, p. 103-136; L. Scheffczyk, *Trinität: Das specificum christianum*, in idem, *Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln: Johannes 1977, p. 156-173.

⁶⁶ V. Solov'ëv, *Filosofia teoretica*, Torino: Giappichelli 1978, p. 1-2.

⁶⁷ Idem, *Opravdanie dobra*, in idem, *Sobranie sočinenij*, vol. 8, San Pietroburgo 1903, p. 1-516; trad. francese: *La justification du Bien*, Paris: Aubier-Montaigne 1939.

Nel nostro secolo sono avvenuti ulteriori sviluppi della riflessione teologico-morale nell'Oriente cristiano secondo lo spirito orientale.⁶⁸ In questa riflessione vorrei indicare alcuni elementi di questo spirito che occorrerebbe prendere in considerazione nell'incontro tra Occidente e Oriente e che nello stesso tempo potrebbero contribuire ad approfondimento della riflessione morale occidentale.

Occorre osservare anzitutto che la riflessione morale orientale si fonda sul „principio religioso” secondo cui Dio è il principio di ogni bene e la vita morale dell'uomo mira a partecipare alla Bontà divina e ad imitarla nell'agire concreto. Per questo motivo le cosiddette „etiche autonome e razionali” sono estranee alla mentalità orientale e il punto centrale della riflessione morale orientale è la questione dell'„assolutezza del Bene”. Partendo da questo presupposto la riflessione morale dei pensatori orientali è più sapienziale che normativa, valorizzando molto il principio ascetico-spirituale.

La tradizione morale orientale, dando la precedenza al principio religioso, al primo posto mette la globalità dell'agire umano e il suo orientamento generale. Solo nel quadro di questa impostazione considera i singoli atti umani e la loro moralità. È una impostazione opposta a quella occidentale che mette al primo posto l'*actus humanus* e solo dopo arriva o meno alla globalità dell'agire umano non riuscendo sempre a dare il „senso” a questo agire e a valorizzare la sua motivazione. L'analisi filosofico-teologica dell'atto umano nella tradizione occidentale è legata intrinsecamente all'ordine morale oggettivo la cui formalizzazione è costituita dai precetti morali; per questo motivo la moralità dell'atto umano è verificata in riferimento alla legge. Il risultato negativo di questa impostazione, interpretata in modo esagerato, è il legalismo morale, l'eccessivo significato dato alle norme come anche la presentazione casistica della morale.

La tradizione orientale vedendo l'agire dell'uomo in modo piuttosto globale sottolinea notevolmente l'esperienza morale come via privilegiata alla conoscenza e all'accoglienza dell'ordine morale oggettivo: l'uomo non impara le norme morali in modo teoretico, ma le verifica in modo esistenziale nella vita concreta. Di conseguenza, questa tradizione mette in evidenza significativamente l'aspetto soggettivo-personale dell'agire umano. Mette al primo posto l'uomo che agisce nella libertà (la visione orientale della libertà è essenzialmente „teocentrica”). Per questo motivo dà una notevole importanza agli ideali personali-concreti e alla guida personale nella formazione morale che si verifica particolarmente nella paternità spirituale.⁶⁹

L'insegnamento morale dell'Oriente cristiano ha per scopo l'apertura dell'uomo alla „divinizzazione” da parte di Dio che costituisce l'ideale supremo della vita cristiana. L'Occidente vede questo ideale piuttosto nell'„umanizzazione” dell'uomo,

⁶⁸ Cfr. ad esempio: G.J. Mantzarides, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Bologna: EDB 1989; M. Kardamakis, *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, vol. 1: *Dalla grazia alla libertà*; vol. 2: *Dalla libertà alla grazia*, Roma: Ed. Dehoniane 1997.

⁶⁹ Cfr. C. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna: EDB 1984; Y. Spiteris, *La vita cristiana. Esperienza di libertà*, Bologna: EDB 1993; K. Delikostantis, *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte-Schio: Servitium-Interlogos 1997.

non escludendo, ovviamente la sua divinizzazione. La divinizzazione del cristiano consiste nella partecipazione alla gloria di Cristo che culmina in un'esperienza analoga a quella dei discepoli durante la trasfigurazione di Cristo sul Tabor. L'agire umano ha una funzione purificatrice che si realizza, da una parte, mediante la piena e gioiosa accettazione della realtà con tutto ciò che comporta per la vita concreta e, d'altra, mediante la sua elevazione a livello superiore in cui diventa progressivamente disponibile all'azione di Dio nello Spirito che compie l'opera della divinizzazione. In questo senso anche l'agire umano attualizzato nella storia non ha mai una dimensione esclusivamente storica, ma mira a trasfigurare l'uomo e l'universo e introdurre nella realtà umano-storica il principio divino.

G. I. Mantzaridis, teologo greco moderno, così interpreta il fatto teologico della divinizzazione:

L'uomo divinizzato diventa luce del mondo. Riceve e dà luce. Se cessa di riceverla cesserà automaticamente di darla. Egli non è luce in se stesso, riceve d'altrove la luce; egli non è la sorgente, riceve e trasmette la luce. Senza cessare d'essere uomo creato egli riceve per grazia tutto ciò che è di Dio increato. L'uomo così progredisce verso la perfezione in modo illimitato e infinito. Dio è infinito e dunque le possibilità evolutive dell'uomo sono anch'esse infinite. La grazia di Dio è illimitata e la beatitudine del fedele che ne partecipa è anch'essa illimitata. In quanto amico di Dio e Dio per grazia, egli è libero dallo spazio e dal tempo; diviene 'senza principio e senza fine, poiché non conduce più una vita temporale agitata dalle vicissitudini, ma una vita divina, eterna, senza morte, poiché egli è abitato dal Verbo' Così la divinizzazione dell'uomo, inaugurata dalla divinizzazione della natura umana nella persona del Cristo, si compie mediante questo dono che viene fatto ad ogni persona umana. Questo dono è rivelato dalla grazia dello Spirito santo nel corso della vita presente ed è manifestato nella sua pienezza nella vita futura. La persona non diventa una unità aritmetica in vista della manifestazione dell'insieme ma si realizza in quanto valore unico e insostituibile. Nella persona si offre e si manifesta la pienezza. E la pienezza non esiste e non si manifesta se non in quanto persona. È il mistero e il dono del Dio trinitario.⁷⁰

Questo aspetto della morale orientale potrebbe contribuire allo sviluppo della riflessione nell'ambito della teologia dell'agire umano e costituire un'alternativa di fronte ai tentativi occidentali di „autodivinizzazione” dell'uomo e di fronte ai riduzionismi antropologici presenti nella cultura e nella mentalità occidentali.

Sviluppando le questioni riguardanti la divinizzazione dell'uomo la tradizione orientale sottolinea inoltre la dimensione liturgico-culturale dell'agire umano che costituisce una certa sintesi dell'esperienza personale e di quella ecclesiale vissuta nel Corpo di Cristo. Per questo motivo la riflessione morale viene collegata con la riflessione sacramentale, come fa ad esempio Nicola Cabasilas nella sua opera *La vita in Cristo*. Per lo stesso motivo alla riflessione morale viene data una forte dimensione pneumatologica e la vita cristiana viene intesa principalmente come la „vita nello Spirito” fondandosi sul principio che „vivo è chi ha lo Spirito Santo”: lo Spirito è fatto interiore dell'uomo redento. Il mistero dell'agire umano è in fondo

⁷⁰ G.I. Mantzaridis, *Divinizzazione dell'uomo*, in: Av.Vv., *Spiritualità cristiana orientale*, p. 47. Cfr. anche P. Nella s, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma: Città Nuova 1993; N. B o s c o, „Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio” *La vita mistica secondo il cristianesimo orientale*, VM 50 (1996), p. 28-54.

il mistero delle molteplici relazioni dell'uomo con lo Spirito di Dio che è Santificatore, Vivificatore, Illuminatore, Purificatore... Solo l'uomo che vive e agisce nello Spirito è l'uomo libero e santo.

Questa dimensione pneumatologica dell'agire umano potrebbe contribuire notevolmente all'approfondimento della dimensione cristologica della morale che attualmente viene proposta e sviluppata nell'Occidente cristiano.

5. La testimonianza dei Padri

Padri della chiesa sono giustamente chiamati quei santi che, con la forza della fede, la profondità e la ricchezza dei loro insegnamenti, nel corso dei primi secoli l'hanno rigenerata e grandemente incrementata. In verità 'padri' della chiesa, perché da loro, mediante il vangelo, essa ha ricevuto la vita. E anche suoi costruttori, perché da loro – sul fondamento unico posto dagli apostoli, che è il Cristo – la chiesa di Dio è stata edificata nelle sue strutture portanti. Della vita attinta dai suoi padri la chiesa ancora oggi vive; e sulle sue strutture, poste dai suoi primi costruttori ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo travaglio quotidiano. Padri dunque sono stati, e padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della chiesa, e per la chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità; e ogni pietra nuova, aggiunta all'edificio santo che ogni giorno cresce e si amplifica, deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi. Guidata da queste certezze, la chiesa non si stanca di ritornare ai loro scritti – pieni di sapienza e incapaci di invecchiare, e di rinnovarne continuamente il ricordo.⁷¹

Questo pensiero di Giovanni Paolo II, preso dalla lettera apostolica *Patres Ecclesiae* dedicata a san Basilio, ci introduce in una delle questioni vitali dell'incontro teologico tra Oriente e Occidente, che concerne il luogo della Tradizione nella vita della Chiesa e, soprattutto, il luogo da attribuire ai Padri nella vita ecclesiale. Il riferimento fondamentale alla Tradizione e ai Padri costituisce l'elemento comune della Chiesa occidentale e di quella orientale e delle loro teologie, anche se in questo caso occorre notare le differenze esistenti e i diversi modi pratici secondo i quali si realizza in esse il riferimento alla *Paradosis* apostolica. In queste riflessioni vorrei sottolineare le diverse forme di studio dei Padri in Occidente e in Oriente e i diversi modi di presenza nella teologia moderna e nelle attuali discussioni teologiche.

Lo studio dei Padri che viene proposto nella teologia occidentale è oggi fortemente dominato dalle impostazioni storico-filologiche che si trasformano in un semplice ed esteriore ritorno all'antichità. Il risultato dello „storicismo” esagerato è la diminuzione dell'importanza teologica dei Padri che, di seguito, non contribuisce all'approfondimento di una ed unica identità della fede della Chiesa nella storia e non aiuta a comprendere come oggi potrebbe essere vivificata la fede della Chiesa e la riflessione teologica, partendo, come facevano i Concili ecumenici, dal principio introduttivo ai loro pronunciamenti: „seguendo i santi Padri...”

⁷¹ Giovanni Paolo II, *Patres Ecclesiae* (2 gennaio 1980), I, AAS 72 (1980), p. 5-6.

La teologia orientale non ha sviluppato lo studio storico-filologico dei Padri al livello della teologia occidentale, ma occorre sottolineare la capacità dei teologi orientali di attualizzare la teologia dei Padri e di renderla viva sia nella loro riflessione che nella pastorale. Nel nostro secolo nell'ambito dell'Ortodossia sia russa che greca si è sviluppata una importante corrente teologica chiamata „neopatrística” Questo modo di studiare i Padri manifesta più profondamente il senso della continuità nella fede della Chiesa e la sua irrinunciabile identità.

Nell'*Oriente lumen* Giovanni Paolo II così valorizza questa capacità dell'Oriente cristiano:

Spesso oggi ci sentiamo prigionieri del presente: è come se l'uomo avesse smarrito la percezione di far parte di una storia che lo precede e lo segue. A questa fatica di collocarsi tra passato e futuro con animo grato per i benefici ricevuti e per quelli attesi, in particolare le Chiese dell'Oriente offrono uno spiccato senso della continuità, che prende i nomi di Tradizione e di attesa escatologica. *La Tradizione è patrimonio della Chiesa di Cristo*, memoria viva del Risorto incontrato e testimoniato dagli Apostoli che ne hanno trasmesso il ricordo vivente ai loro successori, in una linea ininterrotta che è garantita dalla successione apostolica, attraverso l'imposizione delle mani, fino ai Vescovi di oggi. Essa si articola nel patrimonio storico e culturale di ciascuna Chiesa, plasmato in essa dalla testimonianza dei martiri, dei padri e dei santi, nonché dalla fede viva di tutti i cristiani lungo i secoli fino ai nostri giorni. Si tratta non di una ripetizione immutata di formule, ma di un patrimonio che custodisce il vivo nucleo kerygmatico originario. È la Tradizione che sottrae la Chiesa al pericolo di raccogliere solo opinioni mutevoli e ne garantisce la certezza e la continuità. Quando gli usi e le consuetudini propri di ciascuna Chiesa vengono intesi come pura immobilità, si rischia certo di sottrarre alla Tradizione quel carattere di realtà vivente, che cresce e si sviluppa, e che lo Spirito le garantisce proprio perché essa parli agli uomini di ogni tempo. E come già la Scrittura cresce con chi la legge, così ogni altro elemento del patrimonio vivo della Chiesa cresce nella comprensione dei credenti e si arricchisce di apporti nuovi, *nella fedeltà e nella continuità*. Solo una religiosa assimilazione, nell'obbedienza della fede, di ciò che la Chiesa chiama 'Tradizione' consentirà a questa di incarnarsi nelle diverse situazioni e condizioni storico-culturali. La Tradizione non è mai pura nostalgia di cose o forme passate, o rimpianto di privilegi perduti, ma la memoria viva della Sposa conservata eternamente giovane dall'Amore che la inabita.⁷²

L'interesse teologico per la Tradizione e per i Padri non è una caratteristica esclusiva dei teologi orientali. La fecondità dell'incontro teologico con i Padri si è verificata diverse volte lungo il XX secolo sia dai teologi occidentali, tra i quali basta ricordare H. de Lubac, H. U. von Balthasar, Y. Congar, L. Bouyer, che dai teologi orientali ortodossi ad esempio G. Florovsky, P. Evdokimov, P. Nellas, I. Zi-zioulas.

Ritengo che nell'attuale contesto ecclesiale-teologico orientato all'incontro tra Occidente e Oriente esista un urgente bisogno di elaborare un „modello” di introdurre la teologia dei Padri nell'odierna riflessione teologica. Solo così gli abbondanti studi patristici avranno la possibilità reale della ricezione „attualizzante” e si aprirà la strada alle comprensioni teologiche più profonde perché alcune divergenze tra le Tradizioni cristiane risultano proprio dalla diversa comprensione degli antichi dati teologici. Un tale modello potrebbe mostrare, tra l'altro, in modo sistematico il contenuto del patrimonio comune della Chiesa di Cristo che defi-

⁷² Idem, *Oriente lumen*, 8.

nisce l'identità ecclesiale cristiana comune. Su questa base, di seguito, si potrebbe determinare la forma e le caratteristiche specifiche di ciascuna Chiesa e della sua professione della fede in Cristo come anche ridire la loro identità cristiana-ecclesiale. È possibile che così la Tradizione diventerà il modo privilegiato in cui la Parola di Dio sarà interpretata e vissuta dalle generazioni nella Chiesa come anche sarà introdotta al servizio del *kérygma* che continua ed esplicita una e unica identità della fede.⁷³

LA CONCLUSIONE

L'Orientale lumen, come diventò una delle opzioni teologico-ecclesiali del Medioevo latino, dopo esser passato diverse trasformazioni, non prive di drammi, torna oggi nella nuova veste, come una delle opzioni irrinunciabili per la Chiesa e per la teologia. Nelle circostanze odierne diventa evidente che sia la Chiesa che la teologia devono ricostruire e costruire il loro vissuto nell'incontro tra Occidente e Oriente in vista dell'attualizzazione e della fede in Gesù Cristo e dell'apertura al futuro.

Penso che la migliore conclusione di queste riflessioni sia la citazione della conclusione dell'*Orientale lumen*:

Da oriente ogni giorno torna a sorgere il sole della speranza, la luce che restituisce al genere umano la sua esistenza. Da Oriente, secondo una bella immagine, tornerà il nostro Salvatore (cfr. Mt 24, 27). Gli uomini e le donne d'Oriente sono per noi segno del Signore che torna. Noi non possiamo dimenticarli, non solo perché li amiamo come fratelli e sorelle, redenti dallo stesso Signore, ma anche perché la nostalgia santa dei secoli vissuti nella piena comunione della fede e della carità ci urge, ci grida i nostri peccati, le nostre reciproche incomprensioni: noi abbiamo privato il mondo di una testimonianza comune che, forse, avrebbe potuto evitare tanti drammi se non addirittura cambiare il senso della storia. Noi sentiamo con dolore di non potere ancora partecipare alla medesima Eucaristia. Ora che il millennio si chiude e il nostro sguardo è tutto rivolto al Sole che sorge, li ritroviamo con gratitudine sul percorso del nostro sguardo e del nostro cuore. L'eco del vangelo, parola che non delude, continua ad risuonare con forza, indebolita solo dalla nostra separazione: Cristo grida, ma l'uomo stenta a sentire la sua voce perché noi non riusciamo a trasmettere parole unanimi. Ascoltiamo insieme l'invocazione degli uomini che vogliono udire intera la Parola di Dio. Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la Parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze. Le nostre parole si incontreranno per sempre nella Gerusalemme del cielo, ma invociamo e vogliamo che quell'incontro sia anticipato nella santa Chiesa che ancora cammina verso la pienezza del Regno.⁷⁴

⁷³ Per un'eventuale ricerca di questo modello cfr. G. Florovsky, *Grégoire Palamas et la patristique*, Ist 8 (1961-1962), p. 115-125; Y. Congar, *Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition*, Ir 35 (1962), p. 479-498.

⁷⁴ Giovanni Paolo II, *Orientale lumen*, 28.

ORIENTALE LUMEN
HISTORIA, WSPÓŁCZESNOŚĆ, PERSPEKTYWY

Streszczenie

W niniejszym artykule podejmuję zagadnienie wpływów, jakie wywarł chrześcijański Wschód na teologię i duchowość Zachodu oraz, jakie są w obecnych warunkach perspektywy tych wpływów. Wpływy te, określane już w średniowieczu jako *orientale lumen*, odzwierciedliły się w szczególności w teologii scholastycznej, przede wszystkim za pośrednictwem rozpowszechnianych w średniowieczu dzieł Dionizego Areopagity. Św. Tomasz z Akwinu może być uznany za teologa, który w pełni i odważnie wykorzystał w swojej syntezie teologicznej dzieła greckich Ojców Kościoła.

Bardzo niekorzystny wpływ na wzajemne oddziaływanie i inspiracje Wschodu i Zachodu wywarła Reformacja. Wynikiem wytworzonego przez nią klimatu duchowego było pojawienie się tak zwanych konfesjonalizmów, które były nastawione na obronę własnego wyznania przez atakowanie tradycji innych wyznań. Doprowadziło to do wrogości między wyznaniem chrześcijańskim, których skutki jeszcze wciąż są widoczne. Wyjątkową chwilą w przełamywaniu lodów wrogości stała się encyklika *Orientalium dignitas* papieża Leona XIII z 1894 r. Za nią poszło wielkie dzieło otwarcia na Wschód, jakiego dokonał Kościół i jakie skonkretyzowało się w literze i duchu Soboru Watykańskiego II. Mianem wielkiego zwrotu na Wschód można określić pontyfikat papieża Jana Pawła II, który zachęca Kościół do oddychania „dwoma płucami”, to znaczy wschodnim i zachodnim, a w liście apostołskim *Orientalie lumen* dał konkretne wskazania, jak to czynić oraz określił, jakie są tego konkretne motywy i jakie z tego mogą wynikać korzyści dla Kościoła zachodniego.

Należy zauważyć, że także chrześcijański Wschód odkrył potrzebę ufniejszego i odważniejszego zwrócenia się do tradycji zachodniej. Możemy stwierdzić, że dzisiaj wszyscy są świadomi potrzeby nowego spotkania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu ze względu na dobro Kościoła i ze względu na przyszłość ewangelizacji.

Sądzę, że z nauczania papieża Jana Pawła II na temat chrześcijańskiego Wschodu można wypracować konkretny model teologiczny, według którego można by efektywnie rozwijać spotkanie dwóch archetypicznych tradycji chrześcijańskich. Określiłbym ten model jako „komplementarność synergiczną”

Artykuł ma na celu pokazanie niektórych perspektyw, jakie przed teologią zachodnią mogłoby otworzyć spotkanie z tradycją chrześcijańskiego Wschodu. 1. Spotkanie to prowadzi nas do odnowionego spojrzenia na tożsamość i powołanie teologa. Chrześcijański Wschód podpowiada teologowi, by starał się być człowiekiem modlitwy i kontemplacji, gdyż adoracja stanowi wewnętrzną zasadę wypowiedzianą Misterium Boga. 2. Wschód zwraca uwagę na konieczność dogłębnej unifikacji trzech rzeczywistości chrześcijańskich: teologii, liturgii i duchowości, tak jak są one zunifikowane w ramach jednej historii zbawienia. 3. Od chrześcijańskiego Wschodu możemy nauczyć się większej wrażliwości na Misterium Trójcy Świętej. Wydaje się, że Wschód w sposób bardziej jednoznaczny widzi, że ośrodkiem i punktem najbardziej specyficznym chrześcijaństwa jest *Confessio Trinitatis*, oraz ukazuje to Misterium w perspektywie wyjątkowo egzystencjalnej. 4. Chociaż tradycja wschodnia nie opracowała osobnego traktatu moralnego w ramach teologii, to może okazać się inspirująca dla teologii moralnej na Zachodzie z wielu powodów, a przede wszystkim dlatego, że daje w moralności pierwszeństwo zasadzie religijnej (nie racjonalnej, jak czyni to Zachód) oraz szeroko podkreśla znaczenie zasady ascetycznej. Krótko mówiąc, uznaje, że nie ma mowy o prawdziwej moralności bez Boga, który przebóstwem człowieka, i bez ascezy, która przygotowuje w człowieku dzieło Boże. 5. Tradycja wschodnia uczy nas wreszcie zasłuchania się w głos Ojców Kościoła jako uprzywilejowanych świadków Tradycji i mistrzów w jej zachowywaniu.