

**I PADRI DELLA CHIESA E I FONDAMENTI SPIRITUALI
E CULTURALI DI UNA EUROPA UNITA**

1. Siamo ormai prossimi non solo alla fine del secondo millennio, secondo un computo degli anni che trae da Gesù Cristo la sua ragione d'essere, ma anche prossimi alla fine di un secolo estremamente travagliato che ha visto, specialmente in Europa, il consumarsi di grandi sconvolgimenti, di immani tragedie, di innumerevoli dolori, ma anche il manifestarsi di speranze, di segni confortanti, di esiti positivi.

Già intorno agli anni '50, dopo la fine della seconda guerra mondiale e dopo il crollo di regimi che avevano imposto la barbarie razzista, era stato affermato autorevolmente che l'identità europea avrebbe ritrovato se stessa guardando a Cristo che ha liberato il cuore dell'uomo¹. Allo stesso modo oggi, dopo la caduta dell'ideologia materialistica del marxismo e dei regimi che hanno tentato di realizzarla nel Centro e nell'Est dell'Europa e di fronte al successivo insorgere di focolai nazionalistici che cercano di affermarsi con la forza delle armi, è necessario ritornare a ri proporre con impegno critico e sapienza spirituale quella medesima idea, che per il credente è in primo luogo una realtà vivente, perché, come insegnano i Padri, l'immagine di Dio nell'uomo è Cristo.

2. "Rivisitare" i Padri della Chiesa guardando all'Europa, non solo nella sua dimensione economica o sociale, ma in primo

¹ Cf. R. Guardini, *Natura, cultura, cristianesimo. Saggi filosofici*, tr. it., Brescia 1953, p. 295.

luogo nella dimensione culturale e spirituale, non è un'operazione di carattere antiquario o erudito. Al contrario.

Prima di entrare nel cuore del discorso bisogna fare, a mio avviso, una precisazione assai importante. Idealmente e terminologicamente vi è una notevole differenza tra Occidente ed Europa. Con il termine Occidente oggi si intende non solo l'Europa, ma anche l'America del Nord. Esso richiama l'idea di modernità, di progresso, di scienza e di applicazioni tecniche, di mercato; ma pure allude alla nozione di tramonto (*Abendland*). Con il termine Europa si evoca l'idea di una tradizione che ingloba culture e civiltà diverse, giungendo viva fino al presente: «L'inizio dell'Europa come idea sta nella scoperta dell'essenza della verità e di quella della libertà, e nel saperle coniugare insieme di modo che la libertà è autentica se il compito della verità è adempiuto»².

Già Erodoto nelle sue *Storie*, scritte nel V secolo a.C., scorgeva nelle guerre combattute dai Greci, che egli identificava con gli "Europei", contro i Persiani, visti quali rappresentanti degli "Asiatici", una lotta per la libertà contro la servitù. Da allora molti hanno seguito le intuizioni di Erodoto e l'Europa è stata considerata «il luogo in cui è stato scoperto lo spirito: noi diremmo la persona»³, che è essenzialmente libertà.

Ora soprattutto in riferimento ai Padri della Chiesa, intendo parlare dell'Europa e non dell'Occidente; ma di un'Europa, per così dire, «allargata»⁴, se si tenga conto che, per esempio, Tertulliano e Agostino sono africani; Origene vive tra l'Egitto e la Palestina, Basilio e i due Gregori sono cappadoci ed Ireneo, pur essendo vescovo di Lione, è originario dell'Asia Minore. E ciò per dire che nei primi secoli della nostra era il cristianesimo si sviluppa in buona parte più che all'interno del continente europeo, intorno alle sponde del Mediterraneo, tra Roma e Cartagine, tra

² V. Possenti, *Le componenti ideali della nuova Europa*, in AA.VV., *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, a cura di B. Mondin, Roma 1993, p. 69.

³ E. Berti, *Radici filosofiche dell'idea di Europa*, in AA.VV., *Filosofia e cultura*, cit., p. 46.

⁴ L'espressione è usata da C.M. Martini, in AA.VV., *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa*, Torino 1992, pp. 54 s.

Alessandria ed Efeso, tra Lione ed Ippona, tra Tessalonica e Smirne.

3. Se ci si interroga su che cosa abbiano lasciato all'uomo d'oggi i Padri della Chiesa, occorre distinguere differenti ambiti: l'ambito religioso, l'ambito culturale, l'ambito della *polis* o della *civitas*, pur con le relazioni che ciascuno di questi ambiti ha con gli altri.

Certo ed in primo luogo essi sono i testimoni privilegiati dell'unica Tradizione della fede cristiana. Nella *Ekklesiastiké Historia* (5, 20, 4 ss) Eusebio di Cesarea riporta un tratto della lettera scritta da Ireneo a Florino, per ammonirlo a ritornare nella fede dei Padri, allorché questi cade nell'errore di Valentino: «Ti ho conosciuto quando eri ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo... Ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci...; ti potrei dire i discorsi che teneva al popolo, come ci intratteneva sulle relazioni da lui avute con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore stesso, ai suoi miracoli, ai suoi insegnamenti. Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio da testimoni oculari del Verbo della vita e lo annunciava in piena armonia con le Scritture». Qui, a livello di ricordo personale ed affettuoso, c'è la sostanza di ciò che si legge nel libro dell'*Adversus haereses* (10,1), dove Ireneo afferma che la Chiesa, benché dispersa nel mondo intero, custodisce con cura il messaggio e la fede che ha ricevuto, come se abitasse una sola casa, essa che crede in un unico modo, come se avesse un'unica anima e un unico cuore. Infatti, pur predicando attraverso lingue diverse, il contenuto della Tradizione che è una ed identica; le chiese che sono in Germania non possiedono fede o tradizione differente da quelle che sono in Spagna, fra i Celti o in Oriente o in Africa. Si tratta della fede tramandata dalla Chiesa antica indivisa, fede espressa nei primi sette concili ecumenici e nei simboli, a cominciare da quello niceno-costantinopolitano.

D'altra parte, proprio per la sua estensione e conformazione, la tradizione patristica non è inerte o immobile, ma viva e dimostra unità, pur essendo pluriforme, e continuità, pur evolvendo:

come dimostra la ricchezza delle liturgie, delle tradizioni spirituali, disciplinari, esegetiche, teologiche esistenti nei primi secoli⁵.

Lungo questa via come non condividere la convinzione di chi ritiene che la verità e la vita della Chiesa unita possano ancora essere lievito di salvezza per la morta pasta del mondo di oggi? ⁶

4. I Padri sono anche esegeti della Sacra Scrittura. Si sa che in tempi recenti l'esegesi biblica moderna (mi riferisco specialmente all'esegesi "occidentale"), mettendo in opera strumenti assai fini di ordine filologico, storico, antropologico-culturale, terminologico e via discorrendo, in una parte dei suoi rappresentanti ha voluto metter in ombra i commentari patristici, ritenendoli troppo semplicistici e sostanzialmente inutili al fine di conoscere in modo approfondito il testo.

Non si può far a meno di osservare che la Bibbia non si esaurisce nella conoscenza storico-critica, ma esige che ci si apra ad altre dimensioni. Quando si definiscono gli autori antichi «interpreti della Parola», «commentatori dei libri sacri» ⁷ si vuol significare che per loro la Bibbia è il libro della vita, è la via che li porta alla comunione con Dio. Dice Giovanni Crisostomo (*Hom in Col*, 9, 1): «Che necessità avete di maestri? Avete la Parola di Dio; dove trovate un insegnamento migliore?... La sorgente di tutti i mali è l'ignoranza delle Sante Scritture. Ignorarle vuol dire andare in battaglia senza armi». Ed Agostino d'Ippona nel *De doctrina christiana* là dove nel II libro (9, 14), tratta dell'ermeneutica scritturistica, mettendo in luce la difficoltà di interpretare la Scrittura nelle parole sconosciute e ambigue, osserva che tra i passi biblici di immediata intelligenza si annoverano tutti quelli che concernono la fede e la morale, ossia la speranza e la carità.

⁵ Cf. *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, a cura della Congregazione per l'educazione cattolica, Roma 1989, 21 ss.

⁶ Cf. C. Yannaràs, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in Occidente*, tr. it., Bologna 1984, p. 6.

⁷ Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate* II, 1, 2; Id., *Sermo* 270, 3: È da notare l'interesse che la teologia patristica protestante ha rivolto a questa definizione. A. Benoît, (*Attualità dei Padri della Chiesa*, tr. it., Bologna 1970, p. 60 ss) per esempio, vede «nei Padri, innanzitutto, i testimoni diretti ed indiretti dell'esegesi biblica».

Che è quanto dire che la fede e la morale hanno la loro fonte chiara e non equivocabile nella Scrittura. Per cui si comprende perché i Padri di continuo ricorrono al Libro Sacro nella catechesi e nella predicazione, «proponendo una lettura re-interpretativa dell'evento salvifico per la comunità cristiana. In questa luce l'unità tra Bibbia, teologia, spiritualità e pastorale è (del tutto) evidente per i Padri... La loro intuizione essenziale questa: tutta la Bibbia, sia l'Antico che il Nuovo Testamento, ci parla di Cristo e riguarda personalmente ogni uomo. Questo tentativo metodologico è chiamato da loro «intelligenza spirituale...; in questa visuale unitaria si innesta la dottrina dei quattro sensi... in cui coincidono esegezi, teologia, vita spirituale ed impegno comunitario»⁸.

Maestri di una tale “intelligenza spirituale” sono in primo luogo i monaci, che trovano, oltre che nell'Eucarestia, nella Parola appunto di Dio il culmine della loro vita. Si sa che il monachesimo cristiano nasce in Oriente fin dal III secolo ed è singolare che, a differenza della pluriformità presente in altri aspetti del cristianesimo orientale, ivi conservi una grande unità, non conoscendo, come in Occidente, la costituzione di molteplici tipi di vita apostolica. Dall'Oriente il monachesimo si trasmette in Occidente, tramite le opere e la presenza stessa dei grandi Padri della Chiesa indivisa. L'esempio più illustre è quello di Atanasio, la cui *Vita Antonii* esercita un enorme influsso in Italia, in Gallia; del resto per il vescovo di Alessandria anche gli anni di esilio trascorsi forzatamente in Occidente costituiscono un'occasione per far conoscere le virtù e i caratteri propri della vita monastica orientale.

Per tornare ai Padri – siano stati vescovi o presbiteri o monaci o laici – essi senza dubbio, con i loro scritti colmi di riferimenti biblici, comunicano l'esperienza di Dio, perché la vivono. La Scrittura, ammaestrando attraverso i misteri, conduce alla vera vita, dice Basilio (cf. *Pròs tous néous* 2, 7). Agostino, in una lettera (55, 21, 38 s) indirizzata a Ianuarius, scrive: «... non solo credo al mio Dio che tutta la Legge e i Profeti sono compendiati nei due precetti della carità (cf. *Mt* 21, 40; *Mc* 12, 28-33), ma l'ho speri-

⁸ J. de la Potterie - G. Zevini, *L'ascolto "nello Spirito". Per una rinnovata comprensione spirituale della Scrittura*, in «Parola, Spirito e Vita», n. 1, 1980, p. 12.

mentato e lo sperimento ogni giorno, dal momento che non c'è mistero o espressione per quanto oscura della Sacra Scrittura, nella quale non trovi i medesimi due precetti». La Bibbia quindi altro non è per i Padri che il libro della vita e il punto di riferimento indispensabile per procedere nel «santo viaggio» che si disciude dinanzi agli uomini, anzi ai popoli.

5. Proprio la Bibbia infatti permette ai Padri di mettere in piena luce il grande disegno di Dio sull'umanità, che si delinea con particolare evidenza nel *corpus* paolino, ma che è ben presente in tutta la Scrittura. Ivi, il piano di salvezza non è tanto rivolto al singolo, ma passa attraverso una linea comunitaria che giunge a comprendere i popoli: innanzitutto il «popolo» ebraico dell'Antico Testamento, per valersi appunto delle categorie paoline, e poi le *gentes* pagane del Nuovo Testamento. Disegno che non annulla certo la dimensione della «vocazione» e della «conversione» personale, ma la introduce in un ambito più ampio che tende all'universalità. I Padri discernono così l'*oikonomia tou Theou*, la *dispositio Dei*, la totalità della storia della salvezza, che contempla la predestinazione dell'uomo ad essere, secondo la prescienza del Padre; la creazione attraverso il ministero del Verbo; la redenzione tramite il sangue del Verbo incarnato, fino all'effusione dello Spirito del Padre e al dono dell'incorruibilità grazie alla comunione che si ha con Lui. Così scrive Ireneo nella seconda metà del II secolo (cf. *Adversus haereses* V, 1, 1 ss). E Gregorio di Nazianzo, in una delle sue *Orationi teologiche* (V, 26), traccia il piano con cui Dio ha rivelato se stesso agli uomini: «l'Antico Testamento – afferma – ha manifestato il Padre chiaramente, il Figlio oscuramente. Il Nuovo ha rivelato il Figlio e ha fatto intendere la divinità dello Spirito, soggiungendo: bisognava che per mezzo di accrescimenti parziali e, come dice Davide, mediante ascensioni di gloria in gloria lo splendore della Trinità sfavillasse progressivamente».

6. Proseguendo lungo questa via si potrebbe dispiegare la ricchissima elaborazione dottrinale che i Padri sviluppano basandosi sull'Antico e sul Nuovo Testamento. Non è possibile e neppure utile ripercorrere qui l'arco immenso delle formulazioni e

dei pensieri da loro delineati nei primi secoli. È piuttosto conveniente mettere in luce alcuni caratteri del "lavoro" da loro svolto. In primo luogo esso ha dato luogo all'incontro dei dati della Rivelazione con la ragione umana: donde sono state esaminate con diligenza, comprese con maggior acutezza, espresse con perspicuità e predicate con insistenza le verità rivelate concernenti la Trinità, il Verbo incarnato, la Chiesa, l'uomo, le cose ultime... In questo senso anche coloro che hanno proposto e sostenuto dottrine dichiarate poi erronee dalla Chiesa, hanno compiuto e provocato nel suo stesso seno una funzione decisiva di stimolo e di precisazione.

Tutto ciò i Padri hanno perseguito in prevalenza entro il contesto culturale e linguistico greco-romano e valendosi delle categorie di pensiero che esso forniva loro. A partire dal nucleo essenziale di verità rivelate, essi hanno giudicato la sapienza umana e hanno saputo distinguere il vero dal falso, attraverso un duplice cammino: accogliendo ciò che di consono avevano formulato gli Antichi e rifiutando quanto minacciava di ridurre la fede alle categorie accettate dalla razionalità ellenica. In altre parole essi hanno avuto piena consapevolezza dell'originalità giudaico-cristiana, del senso del mistero, e quindi della necessità di coltivare il discernimento e di progredire nella purificazione della fede. Come è stato detto⁹, per loro, se il *che cosa è Dio* rimane ignoto e impartecipabile all'uomo, l'*esistenza di Dio e il suo modo di esistere* è offerto all'uomo per partecipazione.

Molte affermazioni dei Padri, comprese quelle stesse proclamate solennemente dai primi Concili ecumenici, sono caratterizzate da un nuovo modo di comprensione, che formalmente non è scritturale. «Le Scritture avevano affermato che Gesù Cristo, il Figlio, è qui con noi come nostro Signore»; il Concilio di Niceaaffermerà «che il Signore Gesù Cristo è il Figlio consustanziale. Si è passati da una concezione di ciò che Cristo, il Figlio, è-per-noi a una concezione di ciò che il Figlio, Cristo, è-per-se-stesso. Si tratta del passaggio da un modo di comprensione che è descrittivo, relazionale, interpersonale, storico-esistenziale, a un modo di com-

⁹ Cf. J. Zizioulas, *Tò einai tou Theou kai tò einai tou anthropou*, in «Suna» 37, 1991, 11-35 (33).

prensione che è definitorio, esplicativo, assoluto, ontologico»¹⁰. Né vi è discontinuità o incoerenza tra il modo scritturistico e il modo dogmatico. La Tradizione è conservata, ma nel suo ambito, per usare un'espressione di Newman, si è avuto uno “sviluppo della dottrina”. E ciò è avvenuto per le esigenze fatte valere da una civiltà, come quella greca antica, nutrita di ragione e di capacità di astrazione, con la quale il cristianesimo era venuto immediatamente in contatto.

In questo e in molti altri modi i Padri hanno dimostrato la capacità di incarnare il messaggio nelle culture del loro tempo, senza tuttavia identificarlo con alcuna di esse. In altre parole, i Padri hanno avvertito con chiarezza che il rapporto tra la Chiesa e le culture è un rapporto reciproco. In quel tempo la Chiesa ha proclamato il Vangelo in una situazione sociale, politica, religiosa determinata e nel medesimo tempo si è messa in ascolto di quel mondo e ne ha tratto molti elementi validi e positivi, nella convinzione che unica è la fonte della sapienza partecipata ad ogni uomo e visibile in ogni sua opera “buona”.

L'esegesi patristica si sofferma spesso sull'episodio raccontato dall'*'Esodo* (3, 21 s.; 12, 35 s) secondo cui gli Egiziani possedevano suppellettili e ornamenti d'oro e d'argento e vesti, che il popolo ebraico uscendo dall'Egitto rivendica a sé per farne un uso migliore; e ciò compie non di propria iniziativa ma per comando di Dio. Quell'episodio, osservano gli interpreti cristiani antichi, raffigura simbolicamente l'atteggiamento dei cristiani verso ogni cosa buona che gli uomini possiedono. «Le cose vere e compatibili con la nostra fede, manifestate dai filosofi non solo non sono da temere, ma sono da rivendicare... a nostro uso... Non vediamo forse di quanto oro, argento e vesti si è sovraccaricato Cipriano... e Lattanzio e Vittorino e Ottato e Ilario, per non parlare dei viventi? E di quanto (oro, argento e vesti) si è sovraccaricato un grande numero di scrittori greci?»¹¹.

¹⁰ J.C. Murray, *Il problema di Dio. Ieri e oggi*, tr. it., Brescia 1969, p. 48.

¹¹ Ho scelto, tra le molte, la testimonianza di Agostino di Ippona, in *De doctrina christiana* II, 40, 60 s.

7. I Padri, ispirandosi alla Sacra Scrittura, hanno pure affrontato un altro nodo dell'umana convivenza: il rapporto tra autorità civile ed autorità religiosa. Essi respingono l'identificazione della sfera politica e civile con quella religiosa, come anche respingono la loro separazione: distinguono l'una dall'altra, come ugualmente vogliono siano distinte le persone che le rappresentano. Di qui nasce il contrasto nell'epoca precostantiniana tra Impero romano e Chiesa cristiana. La relazione tra *imperium* e *sacerdotium* viene così profondamente innovata. In Roma antica le magistrature civili, pur fondando la propria autorità sul potere popolare e non su quello divino, come era per i sacerdoti pagani, avevano sempre un carattere religioso: presiedevano ai sacrifici, consultavano gli auguri, ordinavano le espiazioni, si garantivano insomma il gradimento della divinità per quanto intraprendevano. Il loro *imperium* non poteva prescindere dall'*auspicium*. Per ciò l'imperatore era nello stesso tempo *pontifex maximus*. Con la "cristianizzazione" dell'Impero le cose mutano. Nel 379 l'imperatore Graziano rinuncia al titolo di *pontifex maximus*, mentre la concezione del *sacerdotium* e la funzione del *sacerdos* subiscono sul versante cristiano una trasformazione essenziale, come dimostra anche la storia delle parole¹².

In Oriente la nuova realtà dà origine alla teoria proposta da Giustiniano della "sinfonia" del *sacerdotium* e dell'*imperium* e alle interpretazioni e agli usi successivi della *Novella VI*¹³. Ivi l'idea dell'Impero continua senza interruzione e per lungo tempo (fino al 1453), realizzandosi attraverso una concentrazione autocratica del potere imperiale e una nuova centralizzazione territoriale, che ha il suo cardine in Costantinopoli, Nuova Roma, secondo la definizione del Concilio ecumenico del 381. In Occidente il Papato

¹² Cf. P. Siniscalco, *Sui termini "imperium" e "sacerdotium"*, in *Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*. Rendiconti dell'XI Seminario Internazionale di Studi storici "Da Roma alla Terza Roma", a cura di M.P. Baccari, Roma 1994, pp. 1-8.

¹³ Cf. S. Troianos, "Imperium" et "sacerdotium": l'Empire d'Orient", in *Continuità del Diritto romano nella storia dell'Europa Orientale dalla Fondazione di Costantinopoli al XIX secolo*, Relazioni e comunicazioni del VII Seminario internazionale di Studi storici "Da Roma alla Terza Roma", Roma 1987, 1, pp. 13-33.

costituisce la più grande innovazione istituzionale rispetto all'antica tradizione romana del rapporto tra magistrature e sacerdozio, perché consolida e cristallizza un potere religioso in mano a persone che non detengono il comando del potere politico.

8. Questo diverso modo di porre il rapporto tra *res publica* e *ecclesia* avrà conseguenze notevoli nei secoli successivi, sia nell'ambito delle società che nell'ambito delle chiese. Basti qui accennare ad una questione come quella della libertà religiosa. La convinzione di possedere la verità, di doverla propagare, combattendo l'errore, ha condotto la *civitas* all'intolleranza verso i non cristiani, pagani, ebrei o eretici che fossero. Da una legittima posizione di ripulsa intellettuale e di rifiuto morale di credenze e di usi religiosi si è passati alla repressione delle persone fisiche, con la legge e con la forza: le une e l'altra talvolta sollecitate e sostenute dai responsabili delle Chiese. Qualche grande vescovo vede quale debba essere la strada da percorrere e la indica; ma la novità, rispetto al comune modo di pensare delle società antiche, è tale che la sua voce rimane inascoltata. Così, per esempio, Gregorio di Nazianzo in una delle sue *Orazioni teologiche* (XXXI, 25 s.) osserva che due sono state le svolte che hanno segnato la "storia della salvezza": il passaggio dall'idolatria alla Legge e il passaggio dalla Legge all'Evangelo. Mutamenti radicali che si sono verificati gradualmente e non istantaneamente: «Perché noi uomini non fossimo costretti, ma persuasi; giacché il frutto della costrizione non è durevole, come avviene al corso di un ruscello o allo sviluppo di una pianta che siano arrestati di forza. Al contrario il frutto della persuasione è più durevole e sicuro. Il primo è opera di colui che ha usato violenza, il secondo è opera nostra (che siamo stati persuasi); l'uno della potestà tirannica, l'altro della bontà divina. Dio dunque non ritenne di dover far del bene agli uomini loro malgrado, ma render benefici agli uomini che vi acconsentissero».

La teoria e la pratica delle relazioni tra la Chiesa e le istituzioni dell'ordine umano non sono mai state "chiuse". La prima, attraverso un lungo travaglio, ha chiarito a se stessa una linea in primo luogo teologica, le cui conseguenze, a livello delle realtà terrene, sono state tratte qualche volta a distanza di secoli. È indubbio che sia

la dottrina trinitaria che la dottrina cristologica abbiano avuto riflessi decisivi in questo campo. La prima per sciogliere il nodo del monoteismo come problema politico, la seconda per riconoscere l'importanza dell'azione sociale connessa con l'incarnazione e con l'attività del Figlio di Dio tra gli uomini. Ma il discorso sarebbe troppo lungo e non è possibile qui svilupparlo¹⁴. Nondimeno rimane un fatto certo, il contributo che la Chiesa antica d'Oriente e d'Occidente ha recato in questo ambito alla società umana.

9. In questo orizzonte complesso i Padri, pur con i limiti e le manchevolezze che del resto sono propri agli uomini di tutti i tempi storici, si fanno dunque portatori di culture e *formae mentis* differenti. Lungo un percorso storico determinato, vanno prendendo consistenza caratteri che distinguono le Chiese orientali dalle occidentali. A questo proposito non si può prescindere dalle vicende storiche. Si rammenti che nel 330 Costantino inaugura la nuova capitale dell'Oriente, Costantinopoli, avendo certamente un programma religioso e politico sotteso a tale atto: molti elementi fanno pensare ad un preciso rapporto che l'imperatore vuole instaurare tra Roma e la "Nuova Roma"¹⁵; ma il dato stesso d'aver fondato una seconda "capitale" in Oriente lascia presagire le conseguenze che inevitabilmente ne discenderanno. Si rammenti ciò che accade alla morte di Costantino nel 337. I suoi tre figli ne assumono il potere: Costantino domina sulla Gallia, la Bretagna e la Spagna; Costante sull'Africa e l'Italia; Costanzo II sull'Asia Minore, la Siria e l'Egitto. Con il 350 tutto il potere sarà di nuovo nelle mani di un unico imperatore. Ma per brevi decenni. Prima di morire infatti Teodosio dispone che il comando sia assunto in Occidente da Onorio e in Oriente da Arcadio. Da quel tempo le due metà dell'impero non ritroveranno più una vera unità, se non per periodi limitati; anzi, non solo si distingueranno, ma diverranno rivali, a causa di molti fattori.

¹⁴ Cf. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Roma-Bari 1987, pp. 194 ss., 229 s. e *passim*.

¹⁵ E. La Rocca, *La fondazione di Costantinopoli*, in AA. VV., *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, a cura di G. Bonamente e F. Fusco, II, Macerata 1993, pp. 552-583 (569 ss.).

All'unità succede la divisione, anche per quanto concerne gli aspetti propriamente religiosi. Si diversificano i caratteri della teologia, lo stile di vita, la liturgia, la pietà popolare, le istituzioni ecclesiastiche, il rapporto tra la Chiesa e il potere politico. Nel cristianesimo occidentale, spiritualmente e carismaticamente, sembra affermarsi un'impronta petrina e paolina, in quello orientale (per usare un termine generico, che andrebbe di volta in volta precisato) sembra aver luogo un'impronta giovannea, come qualcuno ha detto¹⁶. Si tratta insomma di sintesi culturali ispirate al messaggio cristiano che sono state considerate e vissute in modo diverso, ma che effettivamente, dopo tante vicende, appaiono a molti complementari, esprimendo elementi dell'infinita ricchezza che lo Spirito imprime nelle cose umane.

Senza dubbio l'Oriente si distingue dall'Occidente per la sua pluriformità. Vi sono in primo luogo le antiche Chiese della tradizione ortodossa dell'Oriente cristiano, ma nel panorama storico vi sono pure altre Chiese che nel corso dei secoli giungono all'autocefalia. Così come si attua una molteplicità di lingue liturgiche. In Occidente, dopo che il greco si era diffuso durante i primi secoli, prevale il latino, che si conserva per lungo tempo; mentre in Oriente non vi è solo il greco, ma anche il copto, il siriaco, l'armeno, il georgiano, l'etiopico, l'arabo, e più tardi il paleoslavo. Cirillo e Metodio infatti traducono in questa lingua la Bibbia, perché la loro missione nel mondo slavo sia efficace ed aprono la via ad una liturgia specifica, insieme nuova ed antica. «Lo storico del cristianesimo non può fare a meno di notare questo pluralismo, nonostante la comune condivisione di massima parte del patrimonio dogmatico cristiano. Unità e pluralismo sono aspetti complementari, non contraddittori, del fenomeno cristiano orientale»¹⁷.

10. La storia insegna che una cultura muore quando si sradica dall'interiorità che l'ha fatta nascere; una civiltà si estinguerebbe

¹⁶ P. Coda, *La vicenda della cultura europea: le tappe, le sfide, le promesse. Una chiave di lettura storico-teologica*, in «Nuova Umanità» XIII (1991)1, pp. 19-80 (38) ss.

¹⁷ V. Poggi, *La nuova Europa vista da Oriente*, in AA.VV., *L'Europa crocevia. Memoria, cultura, responsabilità delle Chiese*, Roma 1992, pp. 23-33 (27).

quando dimentica la sua origine o quando la rinnega. E non vi è dubbio che oggi noi stiamo, nostro malgrado, assistendo a un formidabile sradicamento di leggi, di tradizioni, di consuetudini. Per questo motivo occorre compiere, a mio credere, un viaggio nella memoria: solo così ciò che del passato è rimasto vivo può contribuire alla costruzione di un futuro più umanamente vivibile. Venendo all'oggi, non ci si nasconde che dinanzi alla pressione secolarista attuale, che induce l'uomo a piegarsi alle sue esigenze, la battaglia sembra perduta. Ma l'esperienza storica suggerisce che presto o tardi sono le idee, non gli interessi costituiti, a manifestarsi efficaci, sia in bene che in male.

I Padri con il contributo delle idee che hanno trasmesso e con il modello di vita che hanno vissuto sono dunque un grande patrimonio anche per il nostro tempo. Per questo il conoscerli e lo studiarli diventa oggi particolarmente importante: è questo un elemento da tenere e da far presente in rapporto agli insegnamenti che riguardano il campo patristico, ove siano professati. I Padri hanno posto le basi dell'Europa e l'Europa può aprirsi al futuro solo se in qualche modo tiene presente la loro lezione; altrimenti, non riconoscendo la propria storia, essa perderà ogni punto di riferimento.

11. Se dovessi sintetizzare la loro eredità, tramandataci dai loro scritti e più ancora dalle realtà spesso tormentate che hanno vissuto, direi che essa si muove tra due poli, ambedue essenziali in particolare oggi per la vita dell'Europa e per la vita del mondo: da una parte sta la sollecitazione all'universalità, all'unità; dall'altra l'attrazione verso la particolarità e la distinzione. Questo è un nodo cruciale, non l'unico, per l'Europa di oggi. Già la civiltà greca antica si era confrontata con la "questione" dell'uno e dei molti e troppo spesso l'aveva sentita come relazione di esclusione reciproca, di incompatibilità, e non di integrazione e di arricchimento scambievole. Una relazione che anche le civiltà ispirate dal giudaismo e dal cristianesimo non sono riuscite a risolvere con sufficiente spirito biblico ed evangelico.

La Rivelazione contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento sembra indicare la via da percorrere; una via che è stata in-

travista dai Padri, ma che, dopo un'esperienza millenaria, deve essere ancora meglio illuminata. Ed è forse questo il compito riservato ai cristiani ed agli uomini di buona volontà all'inizio del terzo millennio.

Un primo forte messaggio giunge dalla cristologia; essa proclama che Gesù Cristo è in pari tempo Dio e uomo: «Dio incarnato e uomo assunto e sussistente in Dio; Egli è l'unità di Dio e uomo e, insieme, la distinzione tra Dio e uomo. La logica dell'incarnazione è la logica ...secondo cui ogni figura storica va compresa e vissuta nella sua propria e peculiare unità e distinzione tra la salvezza e il contenuto umano e mondano» (pur non essendo salvezza e contenuto temporale grandezze comparabili). «Si tratta di un'unità che non solo non elimina la distinzione, – e con ciò si intende la piena e legittima autonomia dell'umano e del mondano... –, ma la pone e la mantiene, la suscita e la garantisce»¹⁸. Se i singoli uomini e i popoli sono chiamati alla *sequela Christi*, perché non dovrebbero ripercorrere nelle vicende storiche la medesima realtà adombrata nel mistero della sua persona? Nondimeno la logica dell'incarnazione passa inevitabilmente attraverso la morte, configurandosi come croce, e la resurrezione. Di conseguenza le notti oscure che la storia umana attraversa – e quella attuale dell'Europa pare tale – non sono definitive, ma tappe in certo modo necessarie per toccare successive “resurrezioni”, pur “parziali”, per il fatto di attuarsi nel tempo e nella storia.

Un secondo forte messaggio giunge dalla dottrina trinitaria: entro il contesto del mistero dell'economia storica e quindi del mistero di Dio che si manifesta nella storia attraverso le sue energie increate per salvare l'uomo – per usare espressioni familiari alla teologia ortodossa – la dottrina trinitaria dichiara dunque l'Assoluto Trino, l'Uno molteplice. Il mistero trinitario offre una formidabile nozione, che sfida il pensiero e non meno la vita delle società e delle comunità umane. E non è forse necessario che gli uomini, avendo percepito lungo le tappe della storia della salvezza un mistero così grande, non tendano a vivere a modo della Tri-

¹⁸ A. Molinaro, *L'anima cristiana dell'Europa*, in AA.VV., *Filosofia e cultura*, cit., pp. 17-33 (32).

nità? È stato scritto: «L'Uno aperto in Trinità ha continuato a mettere in crisi il pensiero e le strutture sociopolitiche dell'Occidente». Occorre che l'uomo trasformi in trinità le sue categorie, trasformando in trinità la sua vita, occorre che egli elabori «istituzioni e strutture che calino per quanto è possibile queste realtà nella prassi di tutti i giorni»¹⁹.

Bisogna mettersi sulle orme dei Padri della Chiesa dell'Oriente e dell'Occidente, che, pur in forme e circostanze diverse, hanno travasato la loro esperienza di Dio nelle categorie della cultura dei mondi nei quali hanno vissuto. Essi hanno avvertito le conseguenze sociali che le grandi realtà rivelate portano con sé; essi hanno avuto consapevolezza che la Verità non si raggiunge aderendo ad alcune tesi teoriche, ma realizzando un modo di vita che guida a una relazione vitale con Dio e con gli altri, un modo che trasforma la globalità dell'esistenza umana da sopravvivenza individualista in avvenimento comunionale²⁰, dando luogo ad una equilibrata simbiosi tra pensiero ed esperienza; essi hanno sperimentato che tutto nasce dall'*agape*: è questo il fondamento perennemente valido della convivenza umana, che da quell'Europa "allargata", per la precisione dall'Oriente cristiano, contesto originario della Chiesa nascente, è stato annunciato e vissuto nell'*oikoumene* e che può e deve essere reso attuale dalle tradizioni cristiane che testimoniano l'unica Tradizione della Chiesa universale; la quale, proprio per questo suo carattere universale e per la missione che fino alla fine dei tempi ha avuto il compito di condurre, deve saper guardare, oggi più che mai, anche al di là dei confini pur allargati dell'Europa.



PAOLO SINISCALCO

¹⁹ G.M. Zanghí, *Una chiave di lettura dell'ateismo moderno*, in AA.VV., *Il problema dell'ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Roma 1986, pp. 220 s, 224.

²⁰ Cf. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 331, ove l'autore espone il pensiero teologico di C. Yannaras.