

FILARETE DI MINSK (VACHROMEYV)

ETICA DELL'ESPERIENZA ASCETICA E SACRAMENTALE¹

(traduzione italiana di Marco Scarpa)

Spettabili partecipanti al presente seminario!

È trascorso un anno e noi ci raduniamo di nuovo qui, all'Istituto di Filosofia dell'Accademia Russa delle scienze, per condurre una discussione comune, con la partecipazione di filosofi e teologi nella cornice immediata – ed è già la decima volta – delle conferenze natalizie.

Sono felice di salutare tutti i partecipanti, e anche di esprimere il mio ringraziamento al direttore dell'Istituto, Viacheslav Cemenovič Stepin, per il suo continuo e attivo contributo allo sviluppo del dialogo tra la ricerca filosofica dell'Accademia e la teologia della Chiesa ortodossa. L'esperienza già accumulata da noi di una collaborazione, che ha luogo nello spirito di apertura, di rispetto reciproco e – lo sottolineo – in un'atmosfera veramente amichevole, costituisce un'ottima prospettiva verso il futuro.

Il nostro seminario odierno è dedicato alle *domande dell'etica* e, in particolare, a come sono comprese e trattate nella teologia ortodossa, da una parte, e della tradizione filosofica laica, dall'altra. Questo tema è vasto e noi oggi toccheremo, evidentemente, solo alcuni suoi aspetti. Da

¹ Il testo del metropolita Filarete costituisce un interessante sguardo sull'approccio dell'ortodossia alla riflessione sui temi etici. Marco Scarpa, che ce ne propone l'analisi nel contributo successivo, ci fornisce qui la traduzione della conferenza tenuta presso l'Istituto di Filosofia dell'Accademia Russa delle scienze, nel 2002.

parte mia] <Nel presente contributo> intendo scambiare alcune considerazioni circa il *significato etico dell'esperienza* propriamente *ecclesiale*, cioè della vita ecclesiale delle persone che, ricevuto il battesimo nel nome della santa Trinità, sono entrate nel cammino della sequela del Dio-uomo e Salvatore, il Signore nostro Gesù Cristo.

Ma prima vorrei rivolgere l'attenzione alla particolare importanza del tema etico per la vita della società contemporanea. La parola greca *ethos* significa primariamente usanza, carattere e anche indole. L'etica – come pensiero sui fondamenti della moralità umana, cioè sul bene e sul male, sul senso della vita, sulla giustizia e sul dovere, e così via – riguarda sia ogni singolo uomo sia la società umana nel suo complesso. Questo pensiero diventa particolarmente importante e necessario nei periodi di crisi, di instabilità sociale e, di conseguenza, di ricerca di nuove scelte, che contribuiscano al risanamento morale della società e dei suoi membri.

Oggi molte persone vivono una perdita di punti di riferimento morali, giacché le convinzioni sul bene e il male, su ciò che si deve e non si deve fare, che sono state comuni nel corso di lungo tempo, ora perdono il loro significato. Nello stesso tempo nuove realtà, con le quali ci scontriamo nell'ultimo periodo, esigono una valutazione. Ogni crisi è un "giudizio" (secondo il significato originale della parola greca), essa esige di esprimere *giudizi*, e non in ultimo luogo, anzi forse in primo luogo *giudizi morali*. Perché non tutto ciò che compare nella nostra vita, può essere riconosciuto come bene, come anche ugualmente non tutto ciò che ha avuto un posto nei decenni passati va per questo valutato come male. Ma per trarre giudizi morali, è necessario avere un sistema di convinzioni etiche.

Nel tempo presente ci troviamo in una situazione complessa. La società ha bisogno di quelle convinzioni etiche

che la unificherebbero, la consoliderebbero. Ma la soluzione dei problemi etici è legata alla visione del mondo che la persona riceve o elabora. Nell'epoca moderna esiste una moltitudine di orientamenti ideologici, ai quali si attengono le persone che vivono nella società, e perciò anche la comprensione di ciò che è morale o immorale differisce assai.

Molti vedono l'uscita da questa situazione nel raggiungimento di un certo necessario *consenso* al massimo in ciò che riguarda l'etica sociale. Ciò rivolge la nostra attenzione verso la cosiddetta "regola d'oro della morale", che recita: «Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te». A questa regola si riferisce anche Cristo Salvatore nel Discorso della montagna (Mt 7, 12), dicendo che questa è *la legge e i profeti*. Ma come non interpretare questa regola, evidentemente, nel senso che si tratta di un certo quale *minimo* etico, che permette alle persone di convivere insieme. Non a caso questa regola si incontra in diverse culture.

Però una visione del mondo profonda e meditata, come è quella religiosa, *parla di qualcosa di più*: essa si riferisce al *fine massimo* della vita umana, nel determinare ciò che per l'uomo è bene e ciò che è male. In questo caso l'uomo non può accontentarsi del «minimo della morale». Egli è esortato al perfezionamento morale senza limiti. Proprio questo è il precetto evangelico: *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste* (Mt 5, 48).

La stessa parola «perfezione» dice che l'uomo deve ancora farsi, *attinarsi*, cioè non semplicemente ubbidire a una qualche regola o prescrizione, adempiere il suo dovere e astenersi da ciò che è proibito, ma trasformarsi, trasfigurarsi nel processo della sua crescita spirituale. Per la Chiesa l'icona della perfezione umana è costituita da Cristo Salvatore. Ma la parola «icona» in questo caso non va compresa nel senso di «modello esteriore», in base al quale

l'uomo deve cambiare e «costruire» se stesso individualmente. L'icona evangelica di Cristo non è il «ritratto di un uomo perfetto». Cristo è il Capo della Chiesa, presente e operante in essa. E perciò anche il fine ultimo della predicazione della fede in Cristo e, di conseguenza, l'ideale morale cristiano sono racchiusi, come dice l'Apostolo Paolo, nel *rendere ciascuno perfetto in Cristo* (Col 1,28). La perfezione alla quale è chiamato il cristiano si raggiunge nella Chiesa con la forza di Cristo e l'azione di Dio, ma non senza la collaborazione dell'uomo stesso.

Forse qualcuno dirà che in questo caso si tratta non tanto di *etica* quanto di *mistica*. Perciò cercherò, per necessità brevemente, di indicare la *dimensione etica* di quell'esperienza ecclesiale che si chiama esperienza della comunione di grazia dell'uomo con Dio.

Questo fine massimo della vita umana, che l'Apostolo chiama «perfezione in Cristo», nella tradizione ecclesiale è chiamato anche *santità*. L'Apostolo Pietro cita il comandamento di Dio, dato nel tempo dell'Antico testamento: *Siate santi, perché io sono santo* (1 Pt 1,16; Lv 11,44). La sorgente della santità dell'uomo è Dio stesso, nel senso che la santità dell'uomo è partecipazione o comunione con la santità di Dio. *La santità è l'ideale morale del cristianesimo*, il più grande bene che l'uomo possa raggiungere, o la più grande felicità per l'uomo.

Ma qual è il contenuto concreto, dal punto di vista teologico, di questi concetti: perfezione, santità, bene, felicità?

Per rispondere a questa domanda, ci rivolgeremo di nuovo all'insegnamento neotestamentario. Importatissime per il nostro tema sono due affermazioni. L'Apostolo Paolo dice: *l'amore... è il vincolo della perfezione* (Col 3,14). A sua volta, l'Apostolo Giovanni il Teologo afferma: *Dio è amore, chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui* (1 Gv 4,16). In questo modo la santità come la più alta felicità dell'uomo è identificata con l'amore.

Ma cos'è questo amore? È da una parte una *condizione*, dall'altra un *rapporto*. Il sentimento o l'emozione dell'amore, che abbraccia l'uomo, può non uscire dai limiti dell'egoismo, della condizione soggettiva, cioè non raggiungere *l'altro*, verso il quale questo sentimento è indirizzato. Ugualmente anche al contrario: un rapporto benevolo, compassionevole, altruistico verso l'altro, un rapporto cioè che avesse tutti i «segni» dell'amore, può anche essere solo il risultato di un obbligo di coscienza e uno sforzo di volontà e non essere accompagnato da una condizione, o emozione, di amore. Ognuno di noi, probabilmente, potrebbe fare esempi dell'uno e dell'altro.

Ma questo amore, di cui parla la Chiesa, è appunto *vincolo* di perfezione, cioè nello stesso tempo sia *percezione* del bene, sia *creazione* del bene. E perciò riguardo ad esso non si possono usare né il concetto di dovere, né i concetti di autogratificazione o successo. Si tratta di una condizione che genera secondo la propria essenza il rapporto e l'azione, ma insieme è vissuta «soggettivamente» come felicità e pienezza di vita.

È difficile che qualcuno non sia d'accordo sul fatto che questo è realmente un ideale morale molto alto. La domanda piuttosto sarà: come si potrà raggiungere, se poi è possibile?

Ricordiamo di nuovo la formula teologica dell'apostolo Giovanni: *Dio è amore* (1 Gv 4,16). Dio è la sorgente dell'ideale morale cristiano; più precisamente è questa comprensione di Dio che la Chiesa ha percepito come rivelata. La Chiesa crede in un solo Dio, che è trinitario, cioè sussiste in tre ipostasi o persone. Le persone divine sono di pari dignità e coeterni e, secondo l'espressione di uno dei Padri della Chiesa, Esse sono in un «eterno movimento d'amore» l'uno verso l'altro (san Massimo il Confessore). In altre parole, Dio non solo manifesta l'amore per il mondo e per l'uomo, sua creazione, ma *Lui* è

amore nella sua stessa realtà, e perciò è per noi come l'*icona* dell'amore perfetto. La parola amore in questo caso non ha un significato psicologico e neppure etico, ma ontologico. Allo stesso modo anche la parola santità significa non semplicemente una *condizione morale*, né una condizione di *unione mistica*, indipendentemente dalla condizione morale del soggetto, ma è uno stato ontologico, con un determinato significato etico.

È importante fare attenzione a questo per capire quali mezzi la Chiesa offre alla persona per il progresso verso il fine supremo, che è il bene e la felicità. Si possono sottolineare i due principali «insiem» di questi mezzi propriamente ecclesiali:

- la *pratica ascetica*, cioè il lavoro spirituale, l'azione interiore, e
- la *pratica sacramentale*, cioè la partecipazione ai sacramenti della chiesa.

Per la strada dell'ascesi, dell'interiore eroismo spirituale sono passati molti cristiani, che la Chiesa venera e onora come santi e come maestri nella vita spirituale. Hanno lasciato una ricchissima eredità, che riguarda soprattutto l'esperienza monastica. I santi padri e le sante madri operavano in diverse condizioni, nei monasteri, nei deserti, e talora anche nella più profonda vita cittadina (per esempio i «folli di Dio»); ma tutti sono accomunati dalla rinuncia alla partecipazione alle consuete forme di vita sociale. Si separarono dalla famiglia, dai beni, dall'attività professionale, insomma dalla propria identità, e si dedicarono interamente all'«unica cosa di cui c'è bisogno», a ciò che san Serafino di Sarov chiamava «acquisizione della grazia dello Spirito Santo». Questo, evidentemente, è un cammino di pochi, il cammino, per così dire, dei «massimalisti spirituali». Ma dobbiamo capire a cosa sono arrivati, cosa hanno raggiunto.

Questa comunione mistica, comunione spirituale alla vita del Dio Vivo della fede, comunione di cui hanno fatto

esperienza, risulta eticamente significativa. Ricordiamo ad esempio il famosissimo personaggio dello *starec* Zosima nel romanzo di Dostoevskij «I fratelli Karamazov» (sebbene l'interpretazione lì presentata non corrisponda in tutto alla tradizione ecclesiale). Si può dire che l'esperienza dell'autentica santità ascetica rappresenta l'*etica della compartecipazione misericordiosa alla vita di tutta la creazione*, comprendendo non solo gli uomini, ma anche il mondo naturale, e perfino i demoni, angeli caduti, come ha detto a questo proposito sant'Isacco il Sirio.

Come è possibile questa condizione dell'uomo e questo suo rapporto col mondo? A ciò risponde l'apostolo Paolo: *l'Amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5,5). L'energia della grazia divina può agire nell'uomo, che ha scoperto nel risultato di un lungo impegno eroico la capacità di riceverla e, per così dire, di compartecipare attivamente ad essa, di vivere di questa energia e con ciò stesso di farla propria senza nello stesso tempo impadronirsene. Qui occorre ricordare di nuovo i due aspetti dell'amore vero: non è solo condizione ma contemporaneamente rapporto. E perciò anche l'«energia» dell'amore, che il marire cristiano riceve da Dio, non è solo «forza» e «azione», ma necessariamente *rapporto*. Questo rapporto si riferisce a quello spazio libero tra le persone, che deve e può essere superato con una forza non violenta, con un amore oblativo.

Nella vita ecclesiale il cammino dell'impegno ascetico non esclude in alcun modo, ma anzi presuppone anche un altro cammino, aperto a tutti i membri della Chiesa: è la partecipazione ai sacramenti della Chiesa.

Se l'esperienza mistica dei martiri appare *straordinaria*, e pochi la raggiungono, visto che è legata a una lotta spirituale lunga, assai difficile e anche rischiosa in molti rap-

porti, questa partecipazione ai sacramenti è una *condizione indispensabile* della permanenza nella Chiesa di ogni suo membro. Chi è entrato nella Chiesa per mezzo del Sacramento del Battesimo e della Cresima, è invitato a partecipare regolarmente al Sacramento centrale della Chiesa, l'Eucaristia, che si compie durante la Divina Liturgia, e a comunicarsi sotto le specie del pane e del vino al Corpo e Sangue sacramentali di Cristo. Nella Chiesa antica i cristiani si comunicavano ogni domenica e anche più spesso, successivamente assai meno regolarmente, ma nell'epoca contemporanea è stata ripristinata la comunione sostanzialmente frequente, con la benedizione del padre spirituale e dopo la confessione, che è il sacramento della penitenza.

La comunione eucaristica è spesso ricevuta da molte persone lontane dalla Chiesa come azione *eticamente indifferente sui generis*, avente piuttosto un carattere magico. È un'opinione sbagliata in radice, che non corrisponde alla comprensione ecclesiale dei sacramenti. Più di tutto è legata al *carattere paradossale* di questi eventi della vita della chiesa, che si chiamano sacramenti (in greco "mysterion", in latino "sacramentum"). In cosa consiste questa paradossalità? Nel fatto che, secondo l'insegnamento della Chiesa, Dio congiunge la sua *azione di grazia*, rivolta verso i suoi membri, con una *matéria*, acqua, profumo e olio, pane e vino, cioè in un certo senso «oggettivizza» questa energia spirituale, che è chiamata a influire prima di tutto sull'anima e sullo spirito dell'uomo. Questo suscita in qualcuno l'associazione di idee con la magia, giacché è un'idea diffusa che lo «spirituale» non può essere messo sullo stesso piano con il «materiale».

Senza addentrarci nella discussione riguardo al significato dei concetti «spirito» e «materia» e al rapporto di ciò che è indicato da essi con la realtà, rivolgiamoci innanzitutto alle parole dello stesso Cristo. Nel capitolo 6 del

vangelo di Giovanni, dove è riportato il discorso di Gesù Cristo ai giudei nella sinagoga di Cafarnaò, leggiamo: *Io sono il pane della vita. [...] Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo [...] Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.* (Gv 6,48.51.55-56). Certamente queste parole possono essere interpretate come metafora. Eppure per la Chiesa esse hanno un significato *concreto*, che si riferisce alla comunione eucaristica, che per una gran quantità di cristiani nel corso di secoli è stata e anche ora è non solo un'usanza religiosa o un'espressione simbolica della fede, ma un *fatto reale dell'esperienza spirituale*. I sacramenti sono eventi di *incontro e rapporto* dell'uomo con Dio, che non sono evidenti e chiari per chi non partecipa ad essi personalmente, e perciò essi così si chiamano?

Ma non è qui il loro essere paradossali. Se la chiesa affermasse che la comunione al Pane e Vино eucaristici, *automaticamente*, attraverso la stessa azione del comunicare, conduce al rapporto con Dio, allora veramente avremmo potuto parlare di atti magici. Tuttavia non è così. Per parlare nella lingua teologica tradizionale, i sacramenti della chiesa celebrati legittimamente sono sempre *validi*², ma ciò non significa che siano *efficaci* per tutti o in tutti coloro che vi partecipano. I sacramenti sono celebrati secondo la preghiera della Chiesa e nella potenza dell'evidenza della promessa di Dio. Nei Doni Eucaristici consacrati Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, in modo arcano *offre se stesso in cibo* ai fede-

² La parola russa per esprimere "Sacramenti" (*tainstvo*), similmente al greco *mysterion*, deriva da *taina*, segreto.

³ Siamo costretti a tradurre parole che in russo si rifanno tutte alla medesima radice *deistu-* con diverse parole italiane (*deistivitchy* validi, *deistvenny* efficaci, *deistvennost'* realtà, *deistvitel'no* realmente...).

li, cioè in un certo senso realmente «oggettivizza» i doni della sua grazia. Tuttavia *senza partecipazione* della stessa persona che si comunica, senza una particolare preparazione della sua mente e della sua anima, la comunione non produce l'effetto trasfigurante, non è vissuta da lui come condizione di grazia e, di conseguenza, non gli comunica l'energia spirituale per un *rapporto altro*, a confronto con gli abituali, veramente cristiano con gli altri. (Perciò l'Apostolo dice anche che ci può essere anche una comunione indegna, che porta alla condanna e non alla salvezza)⁴.

In questo modo l'*efficacia* del sacramento per l'uomo dipende dalla sua condizione *spirituale-morale*. Per partecipare realmente alla grazia di Dio, è necessario essere *già* interiormente pronti, anche se lo si vive in piccola misura, e rivelare la capacità d'amore concessa in essa. E al contrario, un cristiano può realizzare l'ideale etico evangelico solo se ha realmente *acquisito* un'esperienza del rapporto sacramentale con Dio. In altre parole, senza cooperazione, o *sinergia*, dell'uomo e di Dio, per la quale anche sono stati istituiti i sacramenti della Chiesa, non è possibile realizzare l'ideale morale cristiano.

In questa prospettiva si capisce la logica di san Serafino di Sarov, che disse: «Solo un'opera buona fatta *per Cristo* ci porta i frutti dello Spirito Santo, qualunque cosa poi non fatta *per Cristo*, anche se buona, non presenta per noi ricompense nella vita del secolo futuro e non dona la grazia di Dio in questa vita». Certamente, questa affermazione non si accorda in nessun modo con la coscienza dell'etica secolare, ma essa rappresenta esattamente la coscienza ecclesiale. Il teologo ortodosso Vladimir Losskij propone questo commento: «Per il cri-

⁴ Cf. 1 Cor 11, 27-29 [n.d.t.].

stiano non c'è un bene *autonomo*: l'opera buona è buona solo in tanto, in quanto serve alla nostra *unione con Dio*, in quanto facilita la ricezione della grazia. Le virtù non sono il fine, ma i mezzi, o, piuttosto, i sintomi, le manifestazioni esteriori della vita cristiana, così come l'unico fine è il ricevimento della grazia».

Su questo ha parlato bene anche l'antico dottore della Chiesa Gregorio di Nissa: «Come la grazia di Dio non può dimorare nelle anime, che sfuggono dalla loro salvezza, così anche la virtù umana da sola non basta per innalzare le anime, prive della grazia. La giustizia delle azioni e la grazia dello Spirito Santo, unendosi insieme, riempiono di vita beata l'anima, nella quale esse si identificano». Così, al paradosso dei sacramenti della Chiesa corrisponde il paradosso, che riguarda la comprensione cristiana della virtù.

Come abbiamo visto, la partecipazione dell'uomo ai sacramenti ha anche un marcato *significato etico*. I sacramenti sono «autosufficienti» solo nel senso che l'unico Attore dei sacramenti è Dio stesso, e perciò l'uomo non può aggiungere nulla ad essi. Per tutto il resto essi sono rivolti alla libertà dell'uomo, esigono da lui un approccio non rituale: appunto *morale*. Ricordiamo le parole del Discorso della Montagna del Salvatore: *Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono ... e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono* (Mt 5,23-24). Ricordiamo anche le dure parole dell'Apostolo Paolo: *E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla* (1 Cor 13,2).

Nessuna esperienza religiosa particolare e nessun dono e capacità soprannaturali *per se stessi*, dal punto di vista della Chiesa, hanno valore. La partecipazione all'Eucaristia, il cui

fine è la partecipazione all'energia della grazia di Dio, ha un chiaro fine *etico*. L'autentica esperienza sacramentale può definire *etica l'esistenza con gli altri e l'esistenza per gli altri*. L'Eucaristia si chiama «comunione» (greco *koinonia*) – comunione col Dio Trinitario e comunione dei partecipanti tra loro – in Dio. Il suo significato sta nel fatto che l'uomo acquisisce la possibilità di comportarsi verso se stesso e verso gli altri uomini *in modo nuovo*, vincendo l'egoismo che è diventato naturale per una creatura peccatrice, e nello stesso tempo consolidando la propria unicità e irripetibilità personale nel rapporto libero con le altre persone. Questo rapporto nel linguaggio teologico si chiama amore, e la sua icona è la vita del Dio trinitario della fede cristiana.

Evidentemente questo «ideale morale», presentato dalla Chiesa, è massimalistico. È difficile che l'essere orientati all'esperienza dei santi cristiani possa essere socialmente significativo nell'epoca contemporanea. Al tempo stesso la Chiesa non può rinunciare all'insegnamento degli apostoli e dei santi padri, e principalmente da questa *esperienza di santità*, che anche oggi costituisce la sua preziosa eredità, della quale essa stessa si nutre e vive.

E d'altra parte, è evidente che nella sfera etica solo decisioni «massimalistiche» possono essere utili e produttive per la società nell'insieme. Se noi scenderemo al livello delle nostre proprie debolezze, o ancor più le «canonizziamo», è difficile che riusciamo a contribuire al risanamento morale della società.

Ma insieme a ciò, bisogna tener presente che la Chiesa, non rinunciando mai in sostanza al massimalismo evangelico, nella sua pratica *pastorale* ha sempre prestato attenzione alle debolezze degli uomini per non ostacolare la loro crescita spirituale. Perciò si può parlare di *severità rigorosa* dell'ideale morale cristiano e nello stesso tempo di una «pratica» *compassione* e condivisione della Chiesa

nei confronti delle persone umane concrete, per le quali essa è *pedagogo*, cioè «educatore che conduce a Cristo»⁵.

Insomma, l'ideale etico della Chiesa può essere definito come l'unione dell'*etica della condivisione misericordiosa della vita di ogni creatura*, che è manifestata nella tradizione mistico-ascetica, e dell'*etica della vita con gli altri e della vita per gli altri*, che è la sostanza della sua ordinaria vita sacramentale. Entrambi queste visioni interiormente legate e non separate, come è stato presentato, possono avere un significato positivo per la produzione di quel «consenso etico» del quale ha bisogno la nostra società.

⁵ Cfr. Gal 3,24 [nd.t].