

## **Christianisme sans l'être, ou de l'orthodoxie** **Il silenzio degli angeli che canta l'esinanizione del figlio di Dio**

di Lorenzo Marras

La teologia rivela agli abitanti della Terra gli inni cantati dagli angeli. In cerchio attorno al trono indicibile mentre contemplan il mistero insondabile e celebrano la gloria eterna, la loro voce è simile a un torrente impetuoso quando intonano i loro canti venerabili. Messaggeri di Dio, sono in realtà i portavoce del silenzio divino.

Dionigi l'Areopagita

Nel 1998 Olivier Mille e Jean-François Colosimo (che poi ne ha tratto un testo/diario dallo stesso titolo, edito anche in Italia presso i tipi di Jaca Book<sup>1</sup>) hanno girato un affascinante docufilm sulla mistica ed il canto nel cristianesimo ortodosso: *Le silence des anges. Terres et voix de l'orient orthodoxe.*

*Le silence des anges* è un viaggio attraverso le musiche, i santuari, le liturgie, gli inni, ma soprattutto le voci e i canti del cristianesimo ortodosso (d'ora in avanti ortodossia). Partendo dalle lande di Kiji sul Mar Bianco e passando per Aleppo, Lalibela, il Cairo, Alessandria, Atene, Patmos, per quindi tornare in Russia, a Mosca, Mille ci mostra le meraviglie della spiritualità filocalica ortodossa (cioè di una spiritualità "amante della bellezza").

Il film di Mille/Colosimo riesce a mostrare come il cristianesimo ortodosso sia un fenomeno ben più complesso di quello che l'aneddotica occidentale talvolta vuole lasciare intendere. Solitamente, al solo sentire pronunciare il termine ortodossia si pensa al segno della croce tracciato da destra a sinistra, alla liturgia lunga e particolare (della quale, però, ben poco si sa), al culto delle icone, ad una visione del cristianesimo che viene tacciata di essere tradizionalista, immobilista e conservatrice; soprattutto, il mito più pervicace è quello secondo il quale l'ortodossia sarebbe da sempre compromessa con il potere statale; questione di estrema complessità (a Bisanzio l'autorità sulla chiesa del *basileus* è stata periodicamente contestata dal clero ortodosso e da molti Padri della Chiesa), e che peraltro nasconde quella verità per la quale, quantomeno nella Russia moderna, tale propensione alla sudditanza al potere è stato fenomeno importato ed accentuato con l'ingresso dell'illuminismo/razionalismo occidentale.

Attraverso una sorta di odissea della memoria, *Il silenzio degli angeli* permette di scoprire, al di là del mito e della leggenda folkloristica, i volti autentici e le voci reali dell'altro cristianesimo, quello conciliare e patristico, liturgico e mistico, ecclesiale e antilegalistico, epiclesico ed erotico: il cristianesimo della bellezza. Allo stesso tempo ci introducono anche, con sapienza ed umiltà, ad una teologia intesa sempre come liturgia ecclesiale.

Nell'oriente cristiano il canto, così scopriamo, non è fenomeno d'inferiore livello rispetto all'iconografia, anzi spesso riesce a tradire meglio il carattere appunto erotico dell'ortodossia,

---

<sup>1</sup> J-F. Colosimo, *Il silenzio degli angeli*, trad. it. G. Romagnoli, Milano, Jaca Book, 2003.

il *manikos éros*, l'*éros orthodoxias*, il desiderio che invoca e canta le lodi di Colui a cui sempre si tende e che è sempre e continuamente ricercato ed amato. D'altronde, come ebbe a dire un musicista come Arvo Pärt, la voce è lo strumento musicale perfetto, quello creato da Dio. Il canto, secondo questa interpretazione, è allora chiamato a ritmare la vita, e lo fa modellandosi al respiro e al battito cardiaco: anche per questo l'uomo è detto "strumento" divino. Ed è così che nell'ecclesiologia dell'oriente cristiano gli strumenti musicali all'interno della sinassi liturgica risultano secondari, se non addirittura inadeguati.

Ne *Il silenzio degli angeli* c'è una bellissima e suggestiva scena (minuti 62 e ss.), girata a Timos Prodromos (al confine tra Grecia e Bulgaria), in cui durante il sabato santo le monache ortodosse chiamano i fedeli al canto attraverso il suono di strumenti musicali i quali però, al momento stesso del canto liturgico, vengono riposti fuori della chiesa, in quanto gli unici "strumenti" ammessi alla gloria del Signore sono quelli divini: gli uomini e le donne che cantano. Ecco perché l'oriente ortodosso vive di sola voce, perché si scopre che «la voce è tutto il corpo, tutta la persona, tutto l'uomo. Che il canto è un cammino spirituale, una pratica ascetica, un apprendimento del mistero. Che l'uomo, cantando, si trasforma in uno strumento divino». Il canto, allora, diviene il modo d'essere dello spirito, nel suo essere inscindibile dall'incarnazione, ed una delle forme di quella "pratica" che forse più di ogni altra definisce la mistica ortodossa, se non l'ortodossia stessa, cioè la *theosis*, la divinizzazione. Per questo, sempre a dispetto di quella *communis opinio* che vede il canto liturgico come un canto in qualche modo inferiore, esso per essere ortodosso deve essere sempre cantato nella maniera corretta, nel modo giusto, perché (come mostrato anche da Jeffers Engelhardt<sup>2</sup>) nella pratica l'ortodossia è non solo visiva e/o visuale, iconica, ma in maniera altrettanto «fondamentale, sonora ed esclusivamente vocale». Nell'ortodossia cantare nel modo giusto, secondo le giuste melodie, significa vivere e praticare la fede correttamente (ortoprassi), in maniera pienamente ed autenticamente ortodossa. Si può così meglio comprendere, allora, il perché Basilio di Iviron abbia scelto di definire l'ortodossia stessa come un «canto d'ingresso»<sup>3</sup>.

Viaggio sì musicale, ma allo stesso tempo mistico, teologico e antropologico nel senso bizantino, non moderno, del termine: studio della natura dell'uomo e della sua collocazione all'interno del mondo e dell'economia della salvezza: quello attraverso cui ci conducono Mille/Colosimo è anche un viaggio sorprendente attraverso i peripli prismatici delle culture, dell'identità nelle differenze, di un'identità possibile solo nella relazione tra differenze, di quel fattore identitario, cioè, che si forgia nel magma di molte, troppe tragedie della storia.

Prisma culturale, infine. La liturgia orientale ha conservato in misura considerevole la tradizione ebraica e quella ellenistica. Retta da una concezione battesimale delle culture, ha inglobato le altre tradizioni incontrate, incluse quelle pagane o animiste. Ma ha saputo anche essere feconda. Al di fuori del suo influsso, il canto gregoriano resta incomprensibile, come pure il sottile rapporto di trasmissione fra la musica ebraica e quella musulmana. Viaggiare in seno alla musica ortodossa equivale così a scoprire le altre radici del cristianesimo, e allo stesso tempo il rovescio delle fondamenta dell'Occidente. Vi si aggiunge un'ultima ragione. Sotto i colpi di maglio della storia, i cristiani d'Oriente fuggono da poco, ma in modo massiccio, la loro terra ancestrale. Sono così minacciati duemila anni di presenza, e con essa monumenti, opere, usi, riti, canti, lingue ed etnie. A causa di questo esodo, un silenzio diverso da quello di Dio potrebbe inghiottire, domani, le voci angeliche che oggi vi perpetuano, contrariamente a ogni prospettiva raziocinante, la celebrazione della Sua gloria<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> J. Engelhardt, *Singing the Right Way*, Oxford University Press, 2015, p. 44

<sup>3</sup> Basilio di Iviron, *Canto d'ingresso*, trad. it. A. Ranzolin, Milano/Schio, CENS-Interlogos, 1992.

<sup>4</sup> J-F. Colosimo, *Il silenzio degli angeli*, p. 14.

Le immagini, le terre, le voci che vengono testimoniate nel film di Mille, raccolgono vicende, eventi e culture che datano millenni e tradiscono un'esperienza radicata in terre plurisecolari e forgiate dal ritmo degli eventi della storia. Per questa ragione il viaggio nelle voci dell'oriente cristiano non pare poter essere slegato dalla storia che contraddistingue le terre e i popoli che li esprimono. E tutto ciò a sfatare il mito dell'ortodossia come una spiritualità disincarnata; disincarnata, cioè, dalla storia e dalle vicende umane. È vero l'esatto contrario; d'altronde, proprio la medesima ragione costituisce uno degli elementi che non permettono agli ortodossi di riconoscere la presenza, all'interno dell'ecumene, di un patriarca universale, cioè il Papa della curia romana; un Papa, cioè, disincarnato dalla collocazione geografica e storica delle terre in cui egli dovrebbe essere il patriarca.

Ed è così che è possibile venire a scoprire che:

- l'Arabia e l'arabità sono da sempre, fin dalle origini, vissute a stretto contatto con il cristianesimo (la penisola araba fu evangelizzata fin dal III secolo).
- il bisogno di evangelizzazione del continente arabo/africano è lungi dall'essere questione di recente memoria. Alcuni dei teologi e sociologi europei, che discutono dell'inculturazione del Vangelo nel continente africano, probabilmente ignorano che essa è esistita in quell'area da molto tempo prima dei loro calcoli oggettivi, frutto di una inculturazione plurisecolare e realizzata fin dalle origini del cristianesimo stesso. O, forse, la loro scienza "oggettiva" li condanna al disprezzo cieco dei loro precursori.
- la Chiesa è un organismo, cioè unità di vita radicata nel territorio in cui cresce, con le sue caratteristiche e la sua storia, e non organo partitico o statale imposto dall'esterno in maniera meccanica e formale. Il reciproco scambio da una parte all'altra ha contribuito a creare identità meticce difficilmente catalogabili con categorie equivoche come quella, peraltro assolutamente vaga, di "occidente".
- come già dicevamo in principio, l'ortodossia non è differente da questo cosiddetto occidente solo per questioni dogmatiche (semmai queste differenze possono essere rintracciate tra cattolicesimo e protestantesimo, differenti interpretazioni della medesima eredità agostiniana e/o tomistico e scotista), quanto per determinate differenze culturali e/o esistenziali, ontologiche si potrebbe dire.

Il prisma storico, culturale e spirituale evocato da Colosimo definisce, allora, quella che appare come la più grossa "difficoltà" che il viaggio musicale di Mille fa emergere: le differenze tra il cristianesimo cattolico-romano (franco-latino, carolingio) e quello ortodosso non sono meri fattori esteriori e/o dogmatici, ma riflettono realtà le quali hanno eterogenee radici esistenziali e appunto culturali, di culto (dato che il termine cultura non riesce del tutto a nascondere le sue origini dal culto), appunto differenze radicali, finanche ontologiche, di modo d'essere nel mondo e per rispetto alla vita.

Ecco perché la visione del film di Mille può risultare, oltre che affascinante, utile. Per alcuni farà riflettere, per altri sarà una scoperta: l'idea dell'"occidente" come di un blocco monolitico legato alle cosiddette radici giudaico-cristiane è forse una costruzione ideologica, artatamente tramandata, la quale nasconde al suo interno altre possibilità e verità.

Cos'è infatti l'ortodossia? L'oriente dell'occidente, come l'ha definita Enrico Morini?<sup>5</sup> Oppure l'ortodossia è, come sopra abbiamo accennato, un'opzione esistenziale e culturale che

---

<sup>5</sup> E. Morini, *Gli ortodossi. L'oriente dell'occidente*, Bologna, Il Mulino, 2002.

con l'occidente non avrebbe nulla da spartire, come invece propongono alcuni teologi greci e russi, cioè un cristianesimo totalmente altro?

Ci riferiamo, per rispetto a questi ultimi, non solo a quelli legati alla corrente dello slavofilismo e le cui tesi sono state icasticamente formulate dal principe Myskin ne *L'idiota* di Dostoevskij<sup>6</sup>. Ma non solo: l'idea che il cristianesimo orientale sia un'opzione spirituale ed esistenziale radicalmente diversa da quella del cristianesimo franco-latino viene ad essere espressa in grande stile nel celebre passo di *Guerra e Pace* (II, 4, VII) dove Nataša, educata da una emigrata francese alla scuola occidentale, e quindi ignara delle tradizioni culturali della Russia, al solo sentire una melodia specificatamente russa suonata con uno strumento anch'esso tipicamente russo (la *balalajka*), comincia a ballare con una domestichezza impossibile da immaginare per chi da queste tradizioni sembra essere stata fin da piccola esclusa. Che cos'è che permette a Nataša di sentire e interpretare così la propria «russità» e/o slavofilità? Al di là di quello che si potrebbe pensare, ciò che Tolstoj sembra voler evocare con il ballo di Nataša è proprio un'irriducibile estraneità dell'oriente, sempre per usare la definizione di Morini, all'occidente. Ma allora, cosa sarebbe l'occidentalità? E si può ridurre di fatto, il cristianesimo, alla sola sua opzione franco-latina cioè germanico-occidentale? Riduzione – dopo che una delle proposte principali del Vaticano II fu proprio quella di de-germanizzazione del cattolicesimo romano (proprio nello spirito dell'abbattere i bastioni profetizzato da Hans Urs von Balthasar) – che in qualche modo sembra aver cercato di riproporre anche il pontificato di Benedetto XVI, nel suo tentativo proprio di rigermanizzare il cattolicesimo, quasi a voler rendere dogmatica l'affermazione di Hilaire Belloc del 1920, per la quale “the Faith is Europe and Europe is the Faith”<sup>7</sup>. Attraverso il termine “fede”, Belloc voleva proprio significare l'esclusività del cristianesimo cattolico-romano. È possibile, però, pensare un'identità occidentale sotto il segno di un cristianesimo che invece si scopre in se stesso lacerato da più parti? Non considerando, peraltro, che l'idea curiosa per la quale Israele da sempre sarebbe da considerarsi come “occidente” è qualcosa di molto difficile da sostenere (talvolta arrivando addirittura a ritenere, in maniera meramente congetturale, che il concetto di occidente nasca con Israele stessa), così com'è difficile sostenerlo per la Russia (autoproclamata terza Roma) od anche per l'America latina (forse ad oggi il bacino di fede cattolica più importante).

Il cortocircuito, però, non sembra finire qui. *Il silenzio degli angeli* mostra come, nel coacervo delle tradizioni, nelle loro sempre imprevedibili e fluide commistioni,

- la lingua araba si è fissata in un alfabeto derivato sia dall'ebraico sia dall'aramaico.
- tra il secolo XI e il XV tutto il pensiero della cosiddetta scolastica latina (e quindi la tradizione che ha contribuito a formare la nostra idea di modernità e la nostra concezione di occidente) si è andato formando attraverso una profonda riflessione sul pensiero arabo (in particolare quello di Averroè ed Avicenna, autori imbevuti di aristotelismo), andando così a forgiare la struttura concettuale attraverso cui oggi ci riferiamo al reale: le coordinate concettuali dell'essere nel mondo occidentale.
- precedentemente alla scolastica ed all'irruzione dell'aristotelismo arabo, prima del X secolo, anche in occidente il cosiddetto pensiero cristiano si forgiava alle scuole agostiniana, dionisiana-cappadoce ed a quella del Confessore, certamente platoniche (e/o neoplatoniche/procliane) mentre l'aristotelismo, quand'anche fosse stato possibile

---

<sup>6</sup> F. Dostoevskij, *L'idiota*, trad. it. di A. Polledro, Torino, Einaudi, 1941, 1994<sup>4</sup>, pp. 535-538.

<sup>7</sup> H. Belloc, *Europe and the Faith*, New York, The Paulist Press, 1930<sup>4</sup>(1920), p. VIII.

reperirlo in originale e non per interposta persona (appunto la teologia e la filosofia arabe), assomigliava più ad una curiosità teologica che ad una scuola di pensiero alla quale riferirsi. Da qui, allora, l'idea di un cristianesimo senza essere, quell'essere che in occidente si è formato sulla base delle strutture logiche aristoteliche. Insomma, l'ortodossia come un cristianesimo senza “essere” (aristotelico, con tutte le sue derivazioni e riformulazioni) o, il che è lo stesso, senza “esserlo”, cioè un cristianesimo che nulla ha in comune con l'idea di cristianesimo latino-carolingio, agostiniano e aristotelico, appunto le opzioni spirituali e teologiche che l'ortodossia non ha mai accettato come corrette espressioni di fede.

Certo, si dovrebbe fare sempre attenzione a semplificazioni di questo genere, qui purtroppo necessarie, poiché gli intrecci storici, culturali e teologici sono sempre più complessi di una così rapida ed ingenerosa ricostruzione. Infatti:

ortodossia e cattolicesimo pertanto, ben prima di essere due confessioni cristiane con differenti opzioni dogmatiche, sono due diverse sintesi culturali. Ancora una volta i due piani quello dogmatico e quello culturale si rivelano non coincidenti: cattolicesimo e protestantesimo condividono le stesse opzioni culturali (si pensi al ruolo dell'agostinismo nella Riforma), ma hanno tra loro un amplissimo contenzioso dogmatico, mentre l'ortodossia e il cattolicesimo non sono state impediti, dalla profonda diversità culturale, dal vivere, nel primo millennio in piena comunione di fede e di vita sacramentale<sup>8</sup>.

Il grande pubblico, però, può così venire a conoscenza del fatto che il cosiddetto occidente contempla tra le sue radici anche una buona dose di pensiero arabo, cosa da cui l'ortodossia invece è sempre stata più o meno immune, se non sospettosa, avendo scelto di rimanere sempre fedele al platonismo. Un platonismo ovviamente influenzato dal neoplatonismo e profondamente riscritto, fin nelle sue radici ontologiche, dai padri della chiesa tra il III e il VII secolo, per più di una ragione definibile come antiaristotelico.

Tale (neo)platonismo cristianizzato, se così possiamo permetterci di definirlo, viene poi confermato nella fondamentale opzione palamitica (derivante, cioè, dalla sintesi effettuata da Gregorio Palamas), canonizzata dal sinodo di Costantinopoli del 1351 come l'espressione più autentica della fede ortodossa. E questo proprio quando nello stesso periodo in Occidente l'aristotelismo arabo penetrava ufficialmente nelle strutture concettuali della Chiesa, e quella scolastica – che in seguito avrebbe contribuito a determinare la nascita della modernità e lo scisma della riforma – veniva innalzata a sintesi del pensiero teologico cristiano.

Opzione apparentemente ininfluenza, il neoplatonismo (che in occidente si è diffuso quasi di contrabbando, arrivando ad attribuire alcune opere di Proclo ad Aristotele, per rimanere sconosciuto almeno fino al XIII secolo mentre a Bisanzio, seppur censurato ufficialmente per secoli e pur sempre contestandone il paganesimo, si può dire che era di casa<sup>9</sup>) ha invece permesso all'ortodossia di adottare una prospettiva radicalmente diversa da quella occidentale, intellettualistica e *de facto* scienziata, con l'edificazione dell'*univocatio entis* a struttura del reale; la prospettiva si è poi andata riverberandosi in una differente esperienza esistenziale, in un differente modo d'essere nel mondo. La differenza tra cristianesimo latino e cristianesimo ortodosso non ha solo a che vedere con questioni dogmatiche o sottigliezze interpretative (il primato, il *filioque*, la grazia creata, il peccato originale, il limbo o l'immacolata concezione) che pure hanno il loro peso bensì, si potrebbe dire, la differenza tra

---

<sup>8</sup> E. Morini, *Gli ortodossi. L'oriente dell'occidente*, p. 17.

<sup>9</sup> AA. VV., *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, S. Mariev (Edited), Boston/Berlin, De Gruyter, 2017.

queste confessioni si scopre essere appunto ontologica, un diverso modo di esperire il reale ed essere al mondo e nel mondo.

Al fine di rendere chiaro questo punto, invero essenziale, si potrebbe considerare la differente interpretazione che – tra il cristianesimo latino e quello ortodosso – si ha del peccato originale, la quale si è ripercossa, come un destino tanto imprevedibile quanto ineluttabile, in una radicale trasformazione delle strutture mentali, nel modo stesso d'essere, di una civilizzazione e di una tradizione culturale e sociale. Infatti, una apparentemente semplice, finanche banale, variazione ermeneutica (in Rom. 5,12, dove nel testo originale si legge: «eph hô pantēs hêmarton»), diventa occasione e genesi di una diversa fenomenologia della vita che segnerà profondamente la visione del mondo, il codice esistenziale dei fedeli delle rispettive confessioni. Non è un caso, infatti, che «eph hô» si trasformi da «a causa di» di Adamo (od anche “perché” Adamo ha peccato), come sembra dire il testo greco per l'ortodossia e come lo hanno interpretato tutti i padri della chiesa greci, nella tradizione latina e carolingia, profondamente agostiniana, in «in quo», cioè «in Adamo», con conseguenze fondamentali non solo nella stessa teologia ed ontologia che ne derivano, ma anche in una fenomenologia della vita.

Quindi più che una pleonastica variazione, come si potrebbe anche sostenere, tradurre «eph hô» con «in quo» fa ereditare agli uomini non solo le conseguenze dell'incidente originario, ma la colpa stessa, rendendoli così direttamente responsabili del peccato di Adamo. Perché, se questo non fosse di per sé abbastanza chiaro, nell'interpretazione franco-romana del cristianesimo l'uomo «nasce cattivo», peccatore. Al contrario, proprio in conseguenza della diversa interpretazione del passo paolino, nella tradizione ortodossa, nella quale il peccato non è definito come “originale” bensì come “ancestrale”, una differenza non irrilevante sulla relativa ontologia e nell'essere nel mondo, nessuno nasce con l'eredità naturale del peccato originale in quanto tale. Cioè non si nasce in quanto peccatore, in quanto colpevole esattamente come lo furono Adamo ed Eva; tutti nascono, invece, avendone sulle spalle le terribili conseguenze, il “danno ontologico” (*hêmarton*); ed è anche per questa ragione che è possibile una visione profondamente sinergica, non predestinazionista, del rapporto dell'umano con il divino, della *theosis*, all'interno dell'economia della salvezza; cosa, quest'ultima, evidente anche nel fatto che, proprio perché non si nasce cattivi, per l'ortodossia il dogma dell'immacolata concezione non ha ragione di essere.

Per la tradizione latina, invece, l'uomo nasce cattivo in quanto è «peccatore per natura e personalmente responsabile del peccato d'Adamo». Quindi come fare con Maria, la madre di Dio, se non, in fondo, elevarla oltre la sfera dell'umano? Non considerando, anche, che rendere il peccato originale un qualcosa di “materiale”, trasmissibile biologicamente per via sessuale, non poteva che rendere *de facto* la sessualità stessa, in quanto responsabile della trasmissione del male, una colpa, un peccato. Già nel III secolo Tertulliano espresse una posizione che ebbe una notevole influenza su questa tradizione (traducianesimo) ed in quella che vedrà nella carne stessa un qualcosa di malvagio e colpevole: Eva non ha partorito l'uomo, bensì il diavolo (*De carne Christi*, 17, 5-6). Ed è così che una diversa traduzione dal greco è riuscita a determinare, almeno per più di un millennio, una visione della realtà cupa, in alcuni casi cupissima. Volendo essere conseguentemente e filologicamente agostiniani, abbiamo da una parte Dio che agisce in maniera assolutamente imperscrutabile, incondizionata e indebita (gratuita), predestina alcuni uomini alla salvezza e altri ai tormenti eterni. Dall'altra, in una visione fatalisticamente retributiva, giuridica e legalistica - non è un caso neanche che il pastore *kalòs*, bello, del testo greco nell'occidente latino diventi il “pastore buono” - il Dio dell'amore, del folle amore per l'uomo (*manikos éros*, espressione dell'antropologia cristocentrica del teologo bizantino Nicolas Cabasilas). Egli arriva al punto

da assumere su stesso l'umanità e la carnalità, diventa un Dio-Padre giudice e giustiziere, il quale non esita a mandare il proprio figlio a subire le più atroci sofferenze.

Tornando a *Il silenzio degli angeli*, la radicale differenza di essere nel mondo del cristiano tra ortodossia e cristianità latina si viene a mostrare anche attraverso una differenza che sembra emergere tra il film di Mille/Colosimo ed un altro apparentemente simile, uscito nel 2006, cioè *Il grande silenzio* (*Die Grosse Stille*) di Philip Groning. Quest'ultimo ha ottenuto tanto successo, sia di pubblico sia di critica, mostrando con estremo rigore la quotidianità di una comunità monastica francese, quella dei certosini. Tutti e due i docufilm vogliono essere testimonianza di un monachesimo esistenziale. Tuttavia, se *Il silenzio degli angeli* mostra una certa inscindibilità dell'esperienza ecclesiale ortodossa dal monachesimo e dalla liturgia, *Il grande silenzio*, forse proprio per il suo successo, evidenzia come il monachesimo nell'occidente sia nel tempo andato sempre di più a rappresentare una sorta di curiosità, in quanto tale sembra vivere lontano dalla comunità dei fedeli; curiosità data in pasto alla richiesta sempre più incessante di un esotico "turismo individuale" nel misterico e nell'esoterico, ma che – ed è questo che, così appare a noi, risulta decisivo – non sembra più ricoprire un ruolo essenziale e quotidiano nella vita della chiesa e dei credenti in quanto comunità. Ovviamente, anche questa è forse una indebita esagerazione.

Insomma, *Il silenzio degli angeli* sembra evidenziare l'inscindibilità di monachesimo/liturgia/chiesa nella quotidianità della comunità ecclesiale ortodossa, la presenza essoterica del monachesimo nella vita di tutti i giorni. Il film, pur a suo modo eccezionale, di Groning mostra una sorta di scissione tra la vita monacale, esoterica, e quella della chiesa, sempre più visibile e mediatica, mentre i fedeli appunto sempre più "mediati" nel loro rapporto con la fede. Alla sinassi liturgica o si partecipa o non si partecipa, una partecipazione mediata, ad esempio "partecipando" ad una sinassi "teletrasmessa", quindi una partecipazione da lontano risulta essere, oltre che contraddittoria da un punto di vista spirituale ed ecclesiologico, incomprensibile.

In ogni caso, tale differenza può esser vista anche come il riflesso della differente concezione del monachesimo tra occidente e oriente cristiani. Nel primo caso, esso diventa sempre più una professione organizzata, legata esclusivamente al sacerdozio, con diversi ordini spesso anche in conflitto tra loro. Nel secondo non solo non esistono ordini, ma solo un unico stato monacale. Lo stato monastico è, per dir così, normativo per ogni credente, il monachesimo interiorizzato di ogni laico.

Il nodo decisivo rimane sempre, però, quello del confrontarsi con la complessità delle costellazioni storiche e la molteplicità delle culture con scrupolosità, severità e rigore storico-scientifico, antropologico soprattutto, ma anche teologico, sociologico e, perché no, ontologico.

Perché il rischio nello specifico, lo si sarà capito, nel voler definire l'occidente nella sua opzione germanica e identificarlo con il cristianesimo *tout court*, è quello di considerare *de facto* l'ortodossia una sorta di cristianesimo di "serie b".

Il cristianesimo occidentale è ancora alla ricerca di una sua identità dopo le vicende che a vario titolo hanno preso il nome di "secolarizzazione" e che non sempre possono essere ridotte ad un fenomeno unitario di semplice definizione giuridica. Se oggi esso sembra chiamato a dover affrontare alcuni dei suoi problemi perché, allora, non cominciare con la riscoperta dell'oriente dell'occidente? E perché magari non farlo proprio attraverso questo film di Mille/Colosimo, il quale dona anche immagini di rara bellezza, immagini che vogliono

testimoniare della bellezza della liturgia, quella stessa bellezza che fece dire a Pavel Florenskij che il rito ortodosso in fondo è considerabile come la sintesi di tutte le arti<sup>10</sup>.

Mal che vada dell'ortodossia ne sapremo qualcosa di più, sia al di là sia delle sintesi aneddotiche, ideologiche, sia al di là delle invettive partitiche e spesso lanciate per interposta persona. Di certo, la visione di *Il silenzio degli angeli* offre la possibilità di comprendere con maggiore precisione alcune delle meraviglie "nascoste" della nostra stessa tradizione. Perché nella liturgia e nel canto ortodossi cielo e terra si rincorrono in un'inesausta ricerca di una sintesi che a ben vedere si compie soltanto nel non compiersi mai se non, forse, nella pienezza dei tempi: ecco anche qui, di nuovo, la *theosis* e/o la sinergia dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo.

Vogliamo concludere spendendo alcune parole a proposito del titolo "Il silenzio degli angeli". Questo bel titolo, infatti, in una battuta sembra riuscire a condensare molto della vocazione mistica ortodossa.

Ripresa dal misticismo dionisiano, la metafora del silenzio degli angeli di fronte al mistero divino ricorda il debito che l'ortodossia ha da sempre avuto verso la mistica della *tenebra divina* dionisiana, al punto -considerate anche le sue equivocità radicalmente neoplatoniche: dov'è la creazione in Dionigi? E, soprattutto, dov'è l'incarnazione? - da venire a essere stata perfino canonizzata come espressione di fede ortodossa. Si noti anche che nell'ortoprassi dell'oriente cristiano la conoscenza di Dio non si dà secondo stadi conoscitivi che vanno dall'oscurità alla luce, bensì è vero il contrario: si passa dalla luce per giungere all'oscurità. Dio è conoscibile, quando è conoscibile, solo nell'inconoscibilità della tenebra. D'altronde, come lo stesso film di Mille ci mostra, nella tradizione musicale ortodossa esistono anche radicali espressioni di canto, le *kratimata*, cioè melodie senza parole, evolutive, libere, che non significano e dicono nulla, consistendo in puro canto e bellezza. È per questa ragione che le melodie degli angeli assomigliano al puro silenzio, ecco appunto l'opzione dionisiana), perché solo il silenzio "significa" lì dove le parole hanno perso la loro funzione e la loro importanza:

per il compositore Michel Adamis si tratta della musica assoluta di Bisanzio, una musica a proposito della quale lo scrittore Papadiamandis confessava di ignorare se proveniva davvero dalla Grecia antica, ma allo stesso tempo sosteneva che fosse certamente quella degli angeli. In realtà non faceva che ripetere il parere di san Johannes Kukuzelis, per il quale le *Kratimata* esprimevano il canto angelico in sé, quello stesso canto udito dall'apostolo Paolo quando fu rapito in cielo, e che sarà quello del nostro in Paradiso<sup>11</sup>.

Se il silenzio degli angeli, però, è quello della tenebra divina, un'altra tradizione, forse meno autorevole, ma non meno suggestiva, ci dice che è anche quello degli stessi angeli. Si scopre, cioè, che nella tradizione ortodossa il silenzio degli angeli ed il canto nella liturgia sono infatti legati a qualcosa di ben più decisivo rispetto al mero mutismo o a considerazioni strettamente musicali. Sono cioè indissolubilmente legati al mistero dell'incarnazione, della morte e della resurrezione di Gesù Cristo.

Secondo questa tradizione, infatti, i cori angelici, da sempre ininterrotti nella continua liturgia e lode all'Altissimo, non si sono mai fermati se non quando, vedendo Dio incarnarsi per prendere corpo mortale e andare verso il dolore e la morte, ammutolirono per lo stupore. È

---

<sup>10</sup> P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, N. Misler (a cura di), Roma, Casa del Libro, 1983, pp. 57-67.

<sup>11</sup> J-F. Colosimo, *Il silenzio degli angeli*, p. 118.



anche per questo, ci ricorda Colosimo, «che il canto ortodosso diviene il ricordo, l'esperienza, l'espressione di questo istante in cui la voce umana viene a colmare il silenzio degli angeli», stupefatti ed ammutoliti di fronte allo “scandalo” dell’esinanizione del Figlio di Dio.

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledistoria.net](mailto:redazione@giornaledistoria.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.