

26/10/1995

***“L’ecumenismo nei pensatori russi:
Solov’ev, Florenskij, Bulgakov”***

***a cura di
Adriano Dell’Asta***

Adriano Dell'Asta - 26/10/95

Ecco quale sarà l'idea centrale della chiacchierata di stasera: l'ecumenismo, per come lo vedo io avendolo imparato dalla tradizione russa, non è soltanto o soprattutto una questione ecclesiologica, è una dimensione che tocca le dimensioni dell'essere, una dimensione addirittura ontologica.

Una piccola introduzione su quelli che potremmo definire i circoli viziosi dell'ecumenismo (e anche un bilancio della storia dell'ecumenismo). Circoli viziosi: uno antico e uno moderno.

I circoli viziosi dell'ecumenismo antico, come li ha definiti un teologo russo qualche anno fa, sono quei circoli viziosi che nascono da un ecumenismo selvaggio e un ecumenismo erudito: due atteggiamenti che chiunque si sia in qualche modo occupato di questo problema ha in qualche modo vissuto. Cos'è l'ecumenismo selvaggio? È quella passione per l'unità, quell'affezione ai fratelli della Chiesa d'oriente - intendiamoci: quando parlerò di ecumenismo intendo i rapporti tra la Chiesa Cattolica e quella ortodossa - , che ci porta ad affermare che tutto sommato non ci sono differenze, che anche se ci sono non fanno problema, che comunque dobbiamo sentirci uniti... C'è un rischio, che è quello di non riuscire a pensare la diversità di una tradizione che non è quella occidentale. Basterebbe soltanto andare a una messa in uno dei riti occidentali (romano, ambrosiano, ...) e andare a una messa in rito bizantino per vedere che le differenze ci sono ed evidenti, di sensibilità e di tante altre cose. Le differenze ci sono: non saltiamole e cerchiamo di pensare la diversità! Nell'ecumenismo erudito, invece, le differenze si cominciano a studiare, soprattutto lo fanno i teologi, e qui ci si accorge che le differenze sono così grandi che alla fine per ristabilire l'unità uno dei due deve cambiare posizione radicalmente, deve convertirsi. L'esito è quello che oggi si chiama il proselitismo. Al di là dell'atteggiamento aggressivo e poco piacevole di chi fa proselitismo, secondo me qui c'è un altro grosso rischio sempre legato alla questione della diversità: qui la diversità risulta impensabile, inaccettabile. Dunque: il primo aspetto era un'alterità impensata, qui è impensabile. Nei due casi, comunque il diverso resta ignorato, o ignorato o respinto. Questi sono atteggiamenti antichi.

Ci sono anche dei circoli viziosi moderni che sono venuti fuori in particolare dopo la caduta del Muro, quindi dopo che i rapporti tra Chiesa d'occidente e, in particolare, Chiesa ortodossa russa sono diventati più facili. Quali sono questi circoli viziosi? Quelli che si creano laddove l'ecumenismo si riduce: 1) a una tattica d'approccio dialogico di persone o di realtà ecclesiali in cerca di una concordia vaga, quindi l'ecumenismo sarebbe una sorta di dialogicità, dove tutto sommato (lo vedremo tra poco) la verità non esiste, va costruita con una sorta di nuova sintesi hegeliana, senza grandi criteri di giudizio, grandi criteri oggettivi: un approccio dialogico vago; 2) a una preghiera intima, intimista, spiritualista per l'unità; 3) a un aiuto economico, anche qui senza il tentativo di andare a fondo dell'esperienza ecclesiale. Qual è il rischio che hanno tutti e tre questi atteggiamenti moderni? Che il sottofondo, lo sfondo, l'idea di fondo è che l'unità è tutta da costruire, l'unità della Chiesa è tutta da costruire; l'ecumenismo diventa un progetto per la costruzione dell'unità della Chiesa: l'unità della Chiesa, ci torneremo tra poco, non esiste, e questo è un grosso problema. L'unità della Chiesa o è persa in un lontano passato, prima della separazione del 1054, o è rimandata a un futuro nebuloso, dico io, qualcuno dice escatologico. Il grosso problema è che l'unità non c'è adesso e che alla Chiesa manca uno degli elementi che la definiscono; quando diciamo il Credo diciamo: «Credo la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica». Se comincia a mancare

questo «una», comincia a esserci un problema; se l'esperienza ecclesiale, l'esperienza della salvezza e della trasfigurazione della vita che mi è data dalla Chiesa è persa in un lontano passato io mi chiedo che cosa andiamo a fare.

Questi sono i problemi, i vicoli, i circoli viziosi, che, oltre le difficoltà che hanno e che ho cominciato a denunciare, contrastano comunque con la coscienza della Chiesa e con il magistero della Chiesa, che per un credente dovrebbe essere comunque il punto di riferimento.

Cosa ci dice questa coscienza ecclesiale, cosa ci dice il magistero? Si potrebbe risalire ancora a Paolo VI, ma prendiamo solo l'ultimo pontificato. Giovanni Paolo II ha esordito (uno dei suoi primissimi viaggi!) il 30 novembre del 1978 in visita al patriarcato ecumenico con questa frase: «La domanda che dobbiamo porci non è tanto di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancora di più se abbiamo il diritto di restare separati». Dove mi sembra evidente che c'è uno spostamento e l'accento è messo su un'unità che è più importante, più definitoria, più caratterizzante di tutti i peccati della divisione. La domanda che dobbiamo porci non è di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, il problema non è creare un'unità, ma se abbiamo il diritto di restare separati, cioè di attentare all'unità che dovrebbe definirci. Questo, uno dei primi atti di questo pontificato, è stato confermato da uno degli ultimissimi, il documento *Oriente lumen*, dove in apertura si dice esplicitamente che - cito a memoria - la piena manifestazione della cattolicità è impossibile senza il patrimonio dell'Oriente. Detto da un Pontefice di Santa Romana Chiesa non è poco! La piena manifestazione della cattolicità non è possibile se si prescinde dall'arricchimento che ci viene dall'Oriente. Conclusione di questa premessa è che l'unità si presenta come un punto di partenza o come un criterio di giudizio, e non come qualcosa che dev'essere creato. Detto in altra maniera, come dicevo prima, l'ecumenismo è una dimensione dell'essere prima che una questione ecclesiologica; il cristiano, e quindi la Chiesa, è definito da una totale appartenenza a Cristo che è modello di unità, che è, meglio ancora, l'Unità incarnata. Laddove si presentano due realtà il cui rapporto sembra impossibile perché l'una è l'umano e l'altra è il divino, perché l'una è il finito mortale definibile e l'altra è l'infinito eterno indefinibile; ecco: in Cristo noi non costruiamo l'unità di questi due elementi apparentemente contraddittori e insanabili, ma in Cristo abbiamo questa Unità incarnata, vera, visibile, vivibile. Ripeto: incarnata. Cristo non è semplicemente il concetto di unità, non è semplicemente la verità come concetto o come idea: Cristo è l'Unità incarnata, Cristo è la Verità incarnata. Cristo, quindi, non è una serie di idee alte, sia pur altissime, ma è il Verbo fatto carne, secondo quella che è la vecchia tradizione dei dogmi della Chiesa (ho cercato di ripercorrere nient'altro che la definizione del dogma di Calcedonia): Cristo vero Dio e vero Uomo in una sola Persona, senza confusione e senza separazione.

Cosa vuol dire questa premessa nel discorso sull'ecumenismo? Ecco, qui arriviamo finalmente ai nostri russi! In che senso essi ci possono aiutare, Solov'ev e poi i suoi proscrittori Bulgakov, Florenskij e via dicendo? La posizione di Solov'ev (filosofo, teologo, artista, teorico del simbolismo; 1853-1900) sulla questione dell'ecumenismo è ricca di comportamenti perlomeno stravaganti. A un certo punto sembra - lui, nato in Russia, ortodosso, con un nonno sacerdote della Chiesa ortodossa russa,... - avvicinarsi al Cattolicesimo, in particolare nel 1886 ha un lungo periodo di amicizia con un vescovo cattolico, Strossmayer, e tutti a quel punto cominciano a spettegolare su questo grande filosofo (importante in patria) sulla sua conversione al Cattolicesimo e sul suo rapporto con un personaggio "poco chiaro" (per sue precedenti prese di posizioni altalenanti) come Strossmayer. Solov'ev si confessa e prende ostentatamente la Comunione dalle mani di un sacerdote ortodosso, e così tronca ogni discussione. Dieci anni dopo Roma sembra ormai lontana, i progetti ecumenici di Solov'ev sono ormai falliti, i Gesuiti di Parigi ai quali si era avvicinato l'hanno ormai abbandonato e trattato male. E Solov'ev cosa fa (giusto per confondere un po' le carte)? Prende la Comunione dalle mani di un

sacerdote cattolico, cosa non solo strana ma anche rischiosa e proibita. Allora cerchiamo di capire queste stravaganze. Cominciamo col dire questo: Solov'ev ha una evoluzione nel suo rapporto con le due Chiese, ma perlomeno dal 1886 riconosce come veri tutti i dogmi cattolici, in particolare l'Immacolata Concezione e l'infallibilità, e accetta la posizione di Roma nelle principali questioni controverse, in particolare il «Filioque»: «Credo lo Spirito santo... che procede dal Padre e dal Figlio». Guardate che questi tre (Immacolata Concezione, infallibilità, e «Filioque») sono gli elementi che nei testi tradizionali un poco vecchi venivano indicati come quelli di maggior divisione. Solov'ev dal 1886 accetta tutte queste cose come le definisce Roma, però resta ortodosso, continua a professarsi ortodosso fino alla morte, tanto che in punto di morte vorrà esplicitamente ricevere i Sacramenti da un sacerdote ortodosso. Non solo; nelle lettere definisce «inutile, nociva, impossibile, non auspicabile ogni forma di conversione». E qui il problema diventa sempre più strano, stravagante: accetta tutti i dogmi così come li definisce la Chiesa di Roma e dice che non bisogna convertirsi a Roma, anzi chi lo fa è nocivo.

Come possiamo spiegare questa vicenda? Potremmo spiegarla come una stravaganza: Solov'ev era un po' matto, nessuno lo ha mai fatto; contro questa ipotesi sta il fatto che Solov'ev era un teologo scrupoloso e sarebbe troppo semplice liquidare la vicenda come una stravaganza. Diamo alla stravaganza un titolo più serio: Solov'ev sarebbe il rappresentante di una sorta di indifferentismo dogmatico, che poco si preoccupa dei dogmi; quello che importa -faccio sempre questa ipotesi- non sono i dogmi ma il vissuto della fede, preso separatamente dal contenuto dogmatico. E' possibile; sarebbe possibile se Solov'ev non avesse chiaro che cosa sono i dogmi.

I dogmi per Solov'ev non sono dei giochi intellettuali, cioè dei concetti di cui ci si possa disfare appena possibile, non sono delle idee astratte di cui si può fare a meno, non sono delle idee astratte che contrastano con l'esperienza di fede, quindi nessun indifferentismo dogmatico: "i dogmi -scrive- sono la Parola della Chiesa che risponde alla Parola di Dio", qualche cosa in cui è in gioco l'umanità nella sua essenza più profonda. Essere indifferenti ai dogmi, per Solov'ev, significa semplicemente non rispondere alla chiamata di Dio, perdere la propria responsabilità di fronte a Dio, non rispondere alla Parola di Dio e quindi, perdendo la propria responsabilità, si finirebbe col perdere quel rapporto con il divino costitutivo dell'umano. Se c'è, dunque, un indifferentismo dogmatico si perde il rapporto con il divino e l'uomo cessa di essere se stesso, fuori dal rapporto con il divino l'uomo non è nulla.

Un'altra possibile ipotesi, molto interessante, per spiegare questa stravaganza, asserisce che Solov'ev è il rappresentante di una religiosità tutta soggettiva e insoddisfatto della realtà delle chiese esistenti, se ne costruisce una intellettualistica, immaginaria, la cui unità, in verità, viene creata grazie alla genialità dell'uomo: l'unità non esiste, viene prodotta da me, dal teologo, dal gruppo, ecc. Qual è il rischio di una simile posizione? Porta, come abbiamo già accennato all'inizio, ad una conclusione assurda sia per un cattolico, sia per un ortodosso. Porta alla conclusione che il cristianesimo per 2000 anni è vissuto senza Chiesa, senza una Chiesa che si possa dire Una e Santa e questa è una cosa che Solov'ev ha sempre escluso.

Già in un'opera giovanile, quando ancora non si occupava di ecumenismo, nel 1876, Solov'ev parla di una religione universale: i valori morali, le idee di Dio, ecc. Per Solov'ev, nel 1876, quando ancora si occupava soltanto di filosofia teoretica, la religione universale ha un unico esito, "il niente e basta".

A questo punto qual è la soluzione? Solov'ev, abbiamo detto, riconosce la Chiesa di Roma e, quindi, per Solov'ev, la Chiesa di Roma non può essere detta eretica; non è detta eretica la Chiesa ortodossa perché lui continua a dire "io sono ortodosso". Come spiegare questa posizione? C'è un'unica via, che è poi la sua, riconoscere l'unità come un dono originario, riconoscere che la chiesa ortodossa e la chiesa cattolica, benché entrambe terribilmente tentate dallo spirito di divisione, sono tuttavia una sola chiesa, di fatto come di diritto,

malgrado le apparenze tanto contrari; e questo è quello che ha detto Solov'ev, questa citazione sua, dobbiamo riconoscere che noi tanto orientali, pur con tutte le divergenze delle nostre comunità ecclesiastiche, continuiamo incrollabilmente ad essere membri di una Chiesa unica e indivisa del Cristo, ciascuna delle due chiese è già una chiesa universale nella misura in cui essa tende non alla separazione, ma all'unità.

La piena cattolicità non si manifesta se non attraverso una non-opposizione.

Questa idea su che cosa si fonda? Si fonda su una certezza, quella secondo cui ciascuna delle due chiese ha ricevuto l'unità in dono, l'unità e la pienezza della verità sono un dono, non sono costruite dalla chiesa o dai teologi, o dalle comunità, sono un dono; e questa pienezza può essere facilmente riconosciuta da ciascuno di noi nella sua chiesa, andando a fondo della sua tradizione, cioè della pienezza e della verità, perché la tradizione è questa; la tradizione affidata alla chiesa è la pienezza dell'unità.

Questa tradizione, invece di essere sminuita da un incontro con una tradizione diversa, riceve dal diverso riconferma; viene come maggiormente compresa nell'umile ma incrollabile certezza per la propria verità, che deve essere incarnata.

Questo tema dell'incarnazione della verità, con la quale avevamo iniziato, è un grande tema. Cioè la verità non è una realtà astratta, dice Solov'ev: "la verità astratta è una parola vuota" e Solov'ev è segnato da questo bisogno di incarnazione fin da giovane.

Solov'ev scrive alla cugina "io non voglio né farmi monaco, né stare nel torbido. E' ormai giunto il momento in cui non si può più fuggire dal mondo e si deve invece entrare in esso per trasfigurarlo".

Dunque, l'unità è un fatto originario ed è un'unità che è incarnata e va incarnata.

Sofferamoci un attimo ancora sull'unità come fatto originario. Cos'è l'unità? E' una vita nuova e buona che è data all'uomo -questa è la definizione che Solov'ev dà in una delle sue opere- e per questo si chiama grazia, dono buono. E' questa unità che rende possibile la diversità e si capovolge l'atteggiamento normale. E' l'unità che rende possibile la diversità.

Che cos'è la verità? La verità è l'esistenza assoluta di tutti nell'unità; è la solidarietà che è eternamente in Dio; che venne perduta dall'uomo naturale e che è stata riconquistata in linea di principio dall'uomo spirituale, cioè da Cristo. Detto in altra maniera, l'unità è definita dalla perfetta coesistenza delle parti e dall'altrettanto perfetta unità dell'intero. Si ha l'unità quando le parti non contrastano con l'intero, quando le parti non contrastano tra di loro e quando l'intero non fagocita le parti; e questo è ancora una volta Cristo.

L'idea centrale dell'opera maggiormente dedicata al tema dell'ecumenismo è proprio il ripercorrere il tema dell'ecumenismo attraverso un discorso sulla cristologia: centralità dell'unità, quindi originarietà dell'unità e, per capire che cos'è questa unità, centralità di Cristo.

Qual è la verità fondamentale del cristianesimo, dice Solov'ev? L'unione perfetta del divino e dell'umano, che si è realizzata individualmente in Cristo e si realizza socialmente nell'unità cristiana. Ogni eresia attacca fondamentalmente questa unità perfetta del divino e dell'umano in Cristo: l'unione intima e completa del divino e dell'umano senza confusione e senza divisione (formulazione di Calcedonia). Questa unità rende possibile la differenza. E' in questa unità, nell'unità di Cristo, nella Sua Persona, che il divino e l'umano restano per quello che sono, diversi, senza confusione. La caratteristica dell'eresia è invece proprio il contrario, cioè l'incapacità di mantenere il diverso, che viene separato dall'unità: l'eresia è appunto separazione.

Ne *La Russia e la Chiesa universale* Solov'ev mostra questo meccanismo tipico delle eresie: il nestorianesimo, dice Solov'ev, si può agevolmente mutare nel proprio contrario. La separazione nestoriana dell'umano dal divino porta alle stesse conclusioni cui porta l'eresia monofisita. Per il nestorianesimo l'umanità

di Cristo è una persona completa in sé; per il monofisismo in Cristo l'umanità è assorbita dalla divinità: le premesse sono diverse, ma la conclusione è identica. Se l'uomo ha con il divino un rapporto meramente estrinseco, cioè se è separato (Nestorio), la religione cristiana non ha nulla da dire all'uomo. Se, d'altro canto, l'umanità di Cristo è assorbita dal divino, l'umanità di Cristo non esiste più; l'incarnazione è un fatto del passato; la natura e il genere umano sono fuori dalla divinità e, quindi, anche qui la religione cristiana non ha nulla da dire all'uomo: l'umano resta anche qui abbandonato. La separazione e la conclusione vanno di pari passo; l'unità non si crea più; l'unica uscita da questa posizione, l'unica posizione che rende possibile la vita è il riconoscimento dell'unità di Cristo come un dono originario.

I dogmi non sono un discorso teorico; sono gli argini entro cui è possibile la vita: se quello che è successo a Cristo non è successo a un uomo, non mi interessa; la salvezza, la resurrezione non mi interessano. Se quello che è successo a Cristo è successo a un uomo, non a Dio (l'altro discorso), Cristo sarà un esempio di moralità, però la storia è sempre la stessa.

Il discorso sull'ecumenismo è, dunque, diventato un discorso sulla vita personale e concreta a partire da Cristo. L'esito, per la Chiesa e per il discorso propriamente ecumenico, è che un'unità di questo tipo diventa aperta; diventa capace di accogliere tutte le diversità, perché è costituita dalla diversità. Solov'ev definisce l'unità della Chiesa non come un'unità negativa, solitaria e sterile, che si limita ad escludere ogni pluralità, ma non si oppone alla pluralità, non la esclude "bensì, nel calmo godimento della propria superiorità, domina il suo contrario e lo sottopone alle sue leggi. Questa unità positiva e feconda, rimanendo sempre ciò che è al di sopra di ogni realtà limitata e multipla, contiene in sé, determina e manifesta le forze viventi, le ragioni uniformi e le varie qualità di quanto esiste".

Il modello di questa unità della chiesa è Cristo, nel quale la natura umana e la natura divina sono unite senza confusione e senza separazione.

- Florenskij

Cfr. un articolo degli inizi degli anni '20, "Cristianesimo e cultura"

Innanzitutto per superare la divisione fra Oriente ed Occidente, occorre "ritrovare un comune orientamento a Cristo"; non si tratta di inventare niente, ma si tratta di convertirsi a Cristo. Per costruire l'unità della chiesa, diceva Men, bisogna che l'ortodosso sia fino in fondo ortodosso e il cattolico sia fino in fondo cattolico.

"Se ci si converte -dice Florenskij- si arriva a riconoscere che l'autentica causa della divisione che affligge il mondo cristiano consiste nel fatto che la fede si è svigorita in quelli che sono i suoi fondamenti spirituali più decisivi". In questo senso bisogna riconvertirsi a Cristo, dal quale "fiorisce tutta la vita concreta e nel quale si rende possibile e necessario il riconoscimento reciproco e l'unità".

"Questa rinnovata conversione alla fonte dell'unità -prosegue Florenskij- porta al superamento di ogni forma di confusione e di separazione", e, per quel che concerne la questione ecumenica, porta a capire quella verità secondo cui l'unità è un dono più originario, più ricco di tutto quello che può essere prodotto da sintesi o da compromessi umani. Questa verità è la verità secondo cui "la vita sobornica", comunionale, cattolica in senso qualitativo, "della chiesa universale non è la somma delle vite dei singoli uomini e neppure di quelle delle singole chiese. L'intero è maggiore della somma delle parti". Questa è proprio l'idea di Solov'ev, l'unità cioè non è costruibile, non è una somma, come sostiene molto ecumenismo vecchio e moderno.

Bulgakov

Cfr. un articolo degli anni '30, "Una, Santa", esplicitamente dedicato alla questione dell'ecumenismo.

"Il movimento ecumenico nasce da un presupposto: quello secondo cui esiste una Chiesa una e santa. Al di fuori di questo presupposto non c'è movimento ecumenico. Senza il riconoscimento di una Chiesa una e santa non esiste movimento ecumenico. E questa Chiesa una e santa esiste non come una cosa che è soltanto cercata, ma come la suprema e preminente realtà"; non è soltanto un'idea, ma anche un fatto.

"La realizzazione di un'unione visibile", che è quello che ci manca, non ci manca l'unità, che è data "deve ammettere l'esistenza di una unità, anche se non ancora manifesta e riconosciuta. Non si può tendere ad un'unità inesistente, non si può assumere un compito che non abbia già il proprio fondamento in ciò che è dato".