

MARCELLO ACQUAVIVA*

**Camminare insieme come persone nuove.
Percorsi ecclesiologicali nella luce
di una ragione allargata**

È noto che *synodos* non è termine neotestamentario, ma ben posteriore. Il NT registra invece – una volta – il lemma *synodia*, in Lc 2,44, nel senso di «comitiva, compagnia di viaggio», e il verbo *synodeuo*, pure una volta, in At 9,7, nel senso di «accompagnare, fare la strada insieme». Si tratta dunque di termini che non hanno (ancora) un significato tecnico, ma del tutto feriale, comune. Piuttosto, le Scritture ci mostrano uno stile di vita della comunità credente che cammina insieme, sotto l'impulso dello Spirito Santo, con la cura di procedere insieme, ammaestrati dal fatto che, camminando in una condizione analoga a quella del deserto esodico, chi dovesse staccarsi dalla carovana metterebbe a repentaglio l'integrità della carovana del popolo di Dio (ognuno infatti è importante, chiamato da Dio per una missione specifica), ma anche la sua stessa vita: nel deserto, da soli si muore. Questa circostanza linguistica suggerisce due considerazioni preliminari: la condizione sinodale (di camminare insieme come popolo di Dio, sia pure articolato e strutturato) è quella *normale*, feriale del popolo di Dio nel deserto di questo mondo, cioè non è legata a eventi eccezionali (casomai, in tali frangenti questa condizione mostra tutta la sua consistenza, bellezza e verità); inoltre, proprio per questo, normalmente in una ricerca non si dovrà forse tenere conto soltanto della ricorrenza di un termine specifico, quanto di ciò che indica questo stile, lo mostra e ne evidenzia le premesse, quanto cioè permette che si dia un cammino fatto insieme.¹

* Docente ordinario di Filosofia presso la Facoltà Teologica Pugliese (m.acquaviva@diocesi.taranto.it).

¹ I dati lessicografici sono desunti da H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 2004, col. 1502. Va da sé che questo sottintende una visione dinamica della fede cristiana, concepita e vissuta non come una condizione statica, ma come un *cammino*, a quanto risulta già da At 9,2 e da tutto il NT: chi non cammina, è già fuori strada, ha semplicemente cambiato fede e sistema di significato e di valori.

È questo lo scopo della presente ricerca: metterci sulle tracce di *condizioni della sinodalità*, premesse imprescindibili del camminare insieme, sorprese negli scritti di pensatori cristiani, che sono stati genuinamente filosofi e con competenze teologiche non trascurabili. Perché il disegno, necessariamente incompiuto, lasci tuttavia intravedere una opportuna tensione verso una pienezza, gli autori scelti sono tratti da diverse aree di riferimento: un luterano (Kierkegaard), un ortodosso (Solov'ëv) e un cattolico (Guardini).² Ognuno dei tre – si potrà notare – ha portato un suo contributo, in modo più o meno cosciente, a una consapevolezza ecclesiologica che passa anche attraverso «la fatica del concetto».³ Ne potrà risultare – non senza sorprese – una visione dinamica della comunità cristiana, conforme a un personalismo comunitario di stringente eloquenza per l'oggi.⁴

1. Kierkegaard: il singolo come soggettività, non come incomunicabilità assoluta. E inoltre, la radicalità della fede vissuta nel chiaroscuro della Chiesa

La breve e intensissima vicenda umana e filosofica di Søren Kierkegaard (1813-1855) è senza dubbio non solo del tutto singolare («Quel singolo», erano le parole che il pensatore danese avrebbe voluto sulla sua tomba), però, man mano che si procede nello studio critico, appare sempre più complessa, inesauribile nel patrimonio letterario e concettuale consegnato ai posteri.⁵ Una premessa metodologica appare indispensabile prima di qualsiasi discorso su questo autore, stante anche la *Wirkungsgeschichte* di diversi decenni, che ne ha non poco deformata l'immagine. Gli scritti di Kierkegaard sono notoriamente distinguibili in tre grandi raggruppamenti: le carte personali, tra le quali giganteg-

² A questi autori, come a molti altri, fa riferimento il classico testo di X. TILLIETTE, *La Chiesa nella filosofia*, Morcelliana, Brescia 2003, che viene qui tenuto presente quando necessario.

³ «Arbeit des Begriffes», letteralmente il «lavoro del concetto», secondo la nota espressione di Hegel, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*.

⁴ Evitiamo di proposito il termine «attualità», non solo perché marchiato a fuoco da Nietzsche, ma soprattutto perché ci sembra inadatto a cogliere adeguatamente il rapporto tra quanto è immutabile nella fede cristiana (e dunque anche nella comunità credente) e la contingenza storica, in particolare quella odierna.

⁵ Da alcuni anni, la biografia di riferimento è quella di J. GARFF, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelvechi, Milano 2013 (orig. Copenhagen 2000). L'intera produzione di Kierkegaard è reperibile, nell'originale danese e in inglese, con la possibilità di ricerche per testi e per lemmi, sul sito sks.dk.

gia il *Diario*, indispensabile chiave ermeneutica della vita e del pensiero dell'Autore; gli scritti pseudonimi, della «comunicazione indiretta», di tipo prevalentemente filosofico; infine (ma non meno importanti) gli scritti edificanti, della «comunicazione diretta», di argomento concernente la fede cristiana professata da Kierkegaard. L'aver per decenni rivolto un'attenzione pressoché esclusiva su una sola parte degli scritti kierkegaardiani – quelli pseudonimi di argomento filosofico – ha giocato un ruolo determinante nel costruire un'interpretazione unilaterale del pensatore danese, come un precursore dell'esistenzialismo. È evidente che l'attenzione all'esistenza manifestata da Kierkegaard è enorme, quasi esclusiva, al punto che si è anche affermato che il limite principale di questo pensatore consiste proprio nella veemenza con la quale rivendica il primato del singolo. D'altra parte è altrettanto evidente, a un'attenta lettura, che queste caratteristiche vanno ben inquadrare nella vicenda personale dell'Autore, ma anche nella grande storia culturale europea del XIX secolo. Kierkegaard è e rimane il principale antidoto contro le pretese totalizzanti di un pensiero omologante, come quello hegeliano, primo bersaglio polemico in senso filosofico negli scritti kierkegaardiani. Senza contare che l'ultimo dei tre «grandi terremoti» succedutisi, secondo le stesse parole dell'Autore, nella sua vita, riguardante il suo rapporto con la Chiesa luterana danese, non fece altro che mettere in luce la singolarità di Kierkegaard, in qualche modo un tipo di solitudine che lo fece sentire come messo a parte, paolinamente si potrebbe forse dire «segregato» per la fede.⁶ Questa vicenda, si ricorderà, portò il filosofo non solo a condurre una solitaria battaglia contro la curia luterana a suon di scritti su un periodico appositamente fondato da Kierkegaard e interamente redatto da lui (*L'istante*), ma a rifiutare i sacramenti luterani sul letto di morte, concludendo la sua vita terrena in un voluto isolamento.

Eppure, non è possibile interpretare la vita e il pensiero di Kierkegaard interamente in questo modo, quasi etichettandolo come un filosofo isolato, tutt'al più un precursore incompreso di una «filosofia della crisi», destinata a venire rivalutata periodicamente in periodi difficili per l'umanità, come quelli seguiti alle due guerre mondiali del XX secolo. Come si vedrà leggendo un testo esemplare, Kierkegaard non si limita alla considerazione di un soggetto isolato dal mondo, che tenda magari a imporre alla realtà la propria legge e che, per entrare in contatto con

⁶ E senz'altro è singolare che un autore come K. BARTH, che tanto deve nella sua riflessione teologica proprio a Kierkegaard, abbia escluso il filosofo danese dalla serie di medaglioni che compongono la sua grande opera *La teologia protestante nel diciannovesimo secolo* (1946; trad. it. in due volumi, Jaca Book, Milano 1979-80, introd. di I. MANCINI), limitandosi a una fuggevole menzione nel secondo capitolo della prima parte.

ciò che è altro da sé, sia costretto a costruire ponti più o meno artificiali, o almeno a tentare di farlo. Egli usa infatti un termine diverso, che segna il suo distacco da ogni soggettivismo, vale a dire il vocabolo «soggettività»; e, come è stato osservato, «*la soggettività è il soggetto nel mondo, il soggetto che ha un mondo*».⁷ Questo implica l'essere la soggettività essa stessa una *res* nel mondo, con la conseguente rivalutazione della corporeità, con la rinuncia al primato del pensiero rappresentativo in favore del riconoscimento della complessità dell'esistenza e del legame inscindibile della soggettività con il mondo, con il suo mondo, nel quale pure altre soggettività insistono e convergono. Si potrebbe anche affermare, sempre in maniera positiva, che la soggettività permette che la propria singolarità irripetibile possa assumere tratti di esemplarità.⁸ Il mondo di Kierkegaard era fatto di oggetti, di cose, di paesaggi, ma anche di persone, ivi compresi evidentemente i membri della comunità cristiana. L'isolamento da lui amaramente sperimentato era dunque un aspetto di una vocazione specifica, che comportava l'essere messo a parte, come ricordato sopra, *in vista di una missione* che lo toglieva, e in maniera decisiva, dalla solitudine apparente e vistosa nella quale si trovava. Possiamo anticipare, riservandoci subito appresso di sorprenderle in alcuni passaggi kierkegaardiani, due fondamentali caratteristiche di questa missione del filosofo danese: la rifondazione della radicalità della fede cristiana e la posizione su nuove basi della vita comunitaria propria dei credenti in Cristo. Per dirla in termini forse più vicini alla nostra sensibilità, si tratta di riaffermare la possibilità di camminare insieme nella comunità credente come persone radicalmente rinnovate dall'adesione a Cristo.

Ci sembra che un testo particolarmente adatto a seguire questo tema sia la monumentale *Postilla conclusiva non scientifica*,⁹ in particolare uno specifico capitolo, la cui importanza fu così segnalata da un'autorevole storica della filosofia:

Il pensiero di Kierkegaard non è facilmente afferrabile perché egli non lo ha mai esposto sistematicamente, anzi ha sempre irriso al sistema come tentativo di chiudere la verità in una esposizione oggettiva. Un capitolo (il secondo della seconda sezione della seconda

⁷ E. BACCARINI, «Soggetto – soggettività – intersoggettività», in A. RIGOBELLO (a cura di), *Lessico della persona umana*, Edizioni Studium, Roma 1986, 267. Corsivo nell'originale.

⁸ Nel saggio di Baccarini si accenna al fatto che vi sono dei prodromi della soggettività così intesa in Platone e, soprattutto, in Agostino. Nell'epoca moderna si può fare riferimento a Pascal, Vico, Maine de Biran, Lequier, Rosmini.

⁹ Seguiamo la traduzione di C. FABRO, ripubblicata nel secondo centenario della nascita del filosofo danese, in S. KIERKEGAARD, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, testi originali a fronte, prefaz. di G. REALE, Bompiani, Milano 2013, 744-1647.

parte) della *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* è dedicato alla verità soggettiva, alla verità come soggettività. Sarà forse utile dire preliminarmente qualcosa di questo capitolo per cercare di capire il discorso di Kierkegaard.¹⁰

Qui il filosofo danese pone il problema della «soggettività» in rapporto alla verità e, contestualmente, dato che si parla della verità del cristianesimo, vengono indicati i fondamenti di una comunità cristiana che non si fonda su abitudini più o meno socialmente consolidate, ma sulla libera e personale adesione di fede di singole persone che vengono a formare insieme un modo di vivere alternativo alla mentalità corrente. Il testo che scorriamo rapidamente – stanti i limiti di queste pagine – ha il duplice vantaggio di illuminare alcuni aspetti decisivi del nostro tema e di offrire uno spaccato rilevante dell'intero pensiero kierkegaardiano, ponendosi per così dire sulla linea di confine tra comunicazione diretta e indiretta, tra concettualizzazione filosofica e edificazione, quasi come una raffigurazione del «tutto nel frammento».¹¹

¹⁰ S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, Editrice La Scuola, Brescia 1980, 111. Forse è superfluo sottolineare come le cautele metodologiche dell'Autrice aiutino il lettore a non predeterminare l'interpretazione da dare al testo di Kierkegaard, per evitare ogni tipo di etichettatura inopportuna.

¹¹ Si ricorderà che l'epilogo della *Postilla*, dal titolo «Una prima e ultima spiegazione», contiene l'uscita dalla pseudonimia da parte di Kierkegaard e la motivazione dell'aver adottato molti e diversi pseudonimi per firmare le opere precedenti: «Formalmente e per amore di regolamento, io riconosco qui, cosa ch'è difficile che *realiter* qualcuno abbia interesse di sapere, ch'io sono, come si dice, l'autore di *Aut-Aut* (Victor Eremita), Copenaghen, febbraio 1843; *Timore e tremore* (Johannes de Silentio), 1843; *La ripresa* (Constantin Constantius), 1843; *Il concetto dell'angoscia* (Vigilius Haufniensis), 1844; *Le prefazioni* (Nicolaus Notabene), 1844; *Le briciole di filosofia* (Johannes Climacus), 1844; *Gli stadi sul cammino della vita* (Hilarius Bogbinder, William Aftham, L'Assessore, Frater Taciturnus), 1845; *La postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* (Johannes Climacus), 1846; un articolo sulla rivista *Faedrelandet*, n. 1168, 1843 (Victor Eremita); due articoli in *Faedrelandet*, gennaio 1846 (Frater Taciturnus). La mia pseudonimia o polionimia non ha una ragione casuale nella mia persona [...], ma una ragione essenziale nella stessa produzione, la quale a motivo dello stile della battuta, della varietà psicologica delle differenze individuali, esige dal punto di vista poetico la spregiudicatezza nel bene e nel male, nella contrizione e nella dissipazione, nella disperazione e nell'arroganza, nella sofferenza e nell'esultanza, ecc.: indifferenza che non è limitata idealmente se non dalla coerenza psicologica, che nessuna persona in carne e ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà. Pertanto ciò che è scritto è realmente mio, ma soltanto in quanto io metto in bocca della personalità poetica reale dell'autore la sua concezione della vita, quale si può ascoltare nelle battute di risposta, perché il mio rapporto all'opera è ancora più esteriore di quello di un poeta che crea dei personaggi, eppure è lui stesso l'autore nella prefazione. Io sono infatti impersonalmente o personalmente in terza persona un suggeritore che ha prodotto poeticamente degli autori, le cui *Prefazioni* sono ancora una loro produzione, come lo sono anche i loro nomi. Perciò non c'è nei libri pseudonimi neppure una sola parola sul mio conto [...] io non sono l'autore

È noto il contesto prossimo del nostro testo: si tratta del rapporto che un non cristiano desidera avere con la fede in Gesù Cristo, avendo avuto notizia che questa fede è il modo con il quale egli può raggiungere la felicità eterna. Da qualche decennio, in Europa si agitava la questione sollevata da Lessing, specialmente nel breve scritto *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»* (1777), contenente la celebre affermazione secondo la quale «casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali».¹² Sarebbe impossibile, assumendo tale prospettiva, accedere a verità metafisiche (ammesso che di ciò si tratti nella professione della fede cristiana) partendo da fatti storici. Parimenti sarebbe impossibile prendere decisioni concernenti l'eternità in un limitato lasso di tempo (donde, si ricorderà, il ricorso alla fede nella reincarnazione esplicitamente professata da Lessing negli ultimi paragrafi de *L'educazione del genere umano*). Kierkegaard non cade nella trappola tesa da Lessing e da coloro che lo avevano seguito in queste teorie, tra cui, per alcuni aspetti, anche Kant e Hegel, ma rivendica la «passione infinita» con la quale la questione del rapporto a Cristo va posta. Fino a quando tale questione viene impostata come «oggettiva», vale a dire come ricerca di una certezza concettuale e sistematica su Dio e su Gesù Cristo, la verità non potrà che sfuggire alla presa di chi sta ricercando. In realtà la ricerca non è sincera, in questi termini, perché si dirige verso un appagamento di sé e della propria soddisfazione intellettuale, ma non della verità, qualunque essa sia e comunque si presenti.¹³

In questa cornice è comprensibile la forte affermazione secondo cui «la soggettività, l'interiorità è la verità».¹⁴ Evidentemente non si tratta di una posizione soggettivistica, magari di sapore protagoreo, ma della rivendicazione del rapporto essenziale, ineludibile del soggetto, anzi della soggettività, con la verità, in quanto si tratta della riuscita o del fallimento di chi si pone in tale rapporto. Si direbbe che «ne va di me stesso», di fronte alla verità, che non è, chiaramente, un insieme oggettivo di proposizioni più o meno coerenti e sistematiche, ma una Persona che mi chiama in avanti, a prendere posizione. Si vede in modo perspicuo come questo discorso non abbia nulla del rivestimento «esistenza-

che in senso improprio, mentre sono, in modo del tutto proprio e diretto, l'autore per esempio dei *Discorsi edificanti* e di ogni parola in essi contenuta» (S. KIERKEGAARD, *Postilla*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, 1643-1645).

¹² G.E. LESSING, *Religione storia società*, a cura di N. MERKER, La Libra, Messina 1973, 174.

¹³ Questo procedimento non appare del tutto dissimile da quello mostrato da Anselmo d'Aosta nel proemio del *Proslogion*, quando racconta la genesi dell'*unum argumentum* sull'evidenza di Dio al nostro intelletto.

¹⁴ KIERKEGAARD, *Postilla*, 1029.

listico» con il quale si è voluto etichettare la riflessione kierkegaardiana fin dal primo dopoguerra: la verità riguarda l'uomo in modo assoluto, determinante, non evitabile, perché si tratta di una realtà personale, capace di evocare la risposta libera e consapevole del soggetto. Va da sé che una tale posizione del problema sfugge alle categorie predeterminate della filosofia sistematica allora imperante (e non è certo difficile intravedere i continui attacchi sferrati da Kierkegaard alla filosofia hegeliana), per cui, guardando a questo rapporto con i criteri del razionalismo, si trova che esso viene qualificato con termini come «irrazionale» o «assurdo», che peraltro spesso il filosofo danese traduce con «paradosale», come nelle seguenti espressioni: «La soggettività è la verità. Per il fatto che la verità eterna essenziale si rapporta all'esistente, si è avuto il paradosso. [...] La verità eterna è diventata nel tempo. Questo è il paradosso. [...] Se la verità eterna si rapporta a un esistente, essa diventa il paradosso».¹⁵

La cosa è posta in termini particolarmente provocatori nel modo seguente: «Cos'è l'assurdo? L'assurdo è che la verità eterna è divenuta nel tempo, che Dio è divenuto, è nato, è cresciuto, ecc.: è divenuto del tutto come qualsiasi uomo, senza distinguersi da un altro uomo; perché ogni conoscibilità immediata è paganesimo presocratico e dal punto di vista giudaico idolatria».¹⁶ Nella religiosità naturale (il «paganesimo presocratico») si pretende di attingere a una conoscenza immediata di Dio, senza alcuna mediazione, a cominciare dalla natura umana assunta stabilmente dal Figlio di Dio nell'incarnazione, e questo costituisce la pretesa del «sistema oggettivo» che vuole introiettare Cristo stesso, considerandolo un caso particolarmente ben riuscito dell'unione, frutto della speculazione, tra umano e divino. Già secondo la fede d'Israele questo è un tipo di idolatria, sia pure a livello del pensiero, perché rimane pur vero che «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20; è Dio che parla a Mosè). A maggior ragione con la venuta di Cristo, non è minimamente pensabile di poter attingere la verità fuori della sua propria automanifestazione, e ogni speculazione oggettivante su Dio è destinata in partenza al naufragio. Assumendo in modo metodologicamente molto abile la prospettiva del razionalismo, Kierkegaard accetta di venire qualificato dagli «speculanti» (come egli chiama i teologi di tendenza hegeliana del suo tempo) come uno che sostiene posizioni assurde e irrazionali. In realtà, ciò che fa problema agli interlocutori del filosofo danese è esattamente l'unione ipostatica tra natura divina e natura umana nella persona di Gesù Cristo, l'unicità di questa

¹⁵ *Ivi*, 1031.

¹⁶ *Ivi*, 1033.

persona, che perciò chiama in modo unico alla propria sequela, in modo assoluto e non paragonabile ad altre esperienze.

Non serve in proposito accumulare conoscenze di tipo storico o concettuale:

Fin quando l'assurdo ha in sé il momento del divenire, il cammino dell'approssimazione sarà anche quello che scambia il fatto assurdo del divenire, ch'è l'oggetto della fede, con un semplice fatto storico, e cerca quindi una certezza storica per ciò ch'è precisamente l'assurdo, perché esso contiene la contraddizione che ciò che non può diventare realtà storica, esso contro ogni umana ragione lo è diventato. Questa contraddizione è precisamente l'assurdo che può essere soltanto creduto; se si ottiene una certezza storica, si tratta di una certezza che riguarda qualcosa che non riguarda il problema della fede.¹⁷

Tuttavia, a nostro avviso, ci si deve qui guardare dall'interpretare semplicisticamente tale posizione di Kierkegaard come l'ennesima declinazione del *sola fide* luterano, stante magari anche la formazione ricevuta dal filosofo. Senza voler negare il dato di tale formazione vissuta nell'ambito della comunità riformata, ci sembra piuttosto che il vero motore di questa impostazione vada cercato soprattutto nel tentativo di sfuggire all'abbraccio mortale (per la fede), non con la filosofia *tout court*, ma con una ben determinata filosofia dalle pretese totalizzanti e finanche ontotetiche. Si tratta di uno sforzo veramente enorme, che Kierkegaard ha compiuto nel più grande isolamento, e tuttavia con grande veemenza e non senza aver posto anche le premesse di una «nuova» comunità, tenuta insieme non da un'astratta speculazione, ma dal convergente atto di fede dei credenti su basi rinverdate, e per questo poste al sicuro rispetto a qualunque tipo di compromesso con la mentalità corrente. Un cristiano, infatti – e questo è un tema che si trova in Kierkegaard fin dalle pagine di *Timore e tremore* – non è uno che si comporti come tutti gli altri, che pensi, parli e agisca come ci si aspetta da lui in un mondo borghese e installato nelle proprie false certezze, ma è uno che, in risposta al paradosso costituito da Gesù Cristo, Dio fatto uomo, agisce e sceglie in maniera altrettanto paradossale, finendo con l'apparire un pazzo agli occhi dei suoi contemporanei.¹⁸ Questo permette di stabilire una parentela spirituale con i primi cristiani:

¹⁷ *Ivi*, 1035.

¹⁸ Sotto questa luce possono ricevere un significato nuovo alcune scelte di Kierkegaard, come la rottura del fidanzamento con Regina Olsen, il rifiuto di perseguire la carriera ecclesiastica, la polemica, cui si è già accennato, con la curia luterana negli ultimi mesi di vita, il rifiuto di ricevere i conforti della fede luterana sul letto di morte, e via discorrendo. Non è questo il luogo – ma sarebbe interessante ricordarne i termi-

Nei primi tempi un cristiano era uno sciocco agli occhi del mondo, era una stoltezza per i pagani e per i giudei, il voler esserlo; ora si è cristiani senz'altro: se quindi qualcuno vuol esserlo con passione infinita, ecco che costui è uno sciocco, perché è sempre una sciocchezza voler sforzarsi con passione infinita per diventare ciò che si è senz'altro, come se qualcuno volesse dare tutto il suo patrimonio per comprare una pietra preziosa [...] ch'egli già possedesse. In altri tempi un cristiano era uno stolto agli occhi del mondo: ora che tutti gli uomini sono cristiani, egli diventa in ogni modo uno stolto [...] agli occhi dei cristiani!¹⁹

Si tratta allora di rifondare su nuove basi la comunità cristiana voluta da Cristo stesso. Tali basi non potranno che essere paradossali, in obbedienza e a somiglianza dell'Uomo-Dio che costituisce uno scandalo per la ragione oggettivante. In radice tali basi sono formulate in una celebre pagina della *Postilla*, quasi a conclusione del capitolo del quale ci siamo brevemente occupati; ne rileggiamo i termini essenziali.

Potrebbe darsi benissimo che il cristianesimo fosse la verità, potrebbe anche darsi che venga il giudizio che sancirà la separazione degli uomini secondo il rapporto d'interiorità ch'essi hanno al cristianesimo. Supponiamo che allora un uomo si facesse avanti dicendo: è vero ch'io non ho creduto: io però ho fatto al cristianesimo l'onore d'impegnare tutto il tempo della mia vita a rifletterci su. E supponiamo che si facesse avanti un altro del quale l'accusatore potesse dire: costui ha perseguitato i cristiani; e l'accusato replicasse: sì, lo confesso, il cristianesimo ha talmente infiammato la mia anima che altro non ho voluto se non estirparlo dal mondo, proprio perché ho compreso il suo terribile potere. Oppure anche supponiamo che si faccia avanti un Tizio, del quale l'accusatore potesse dire: costui ha abiurato il cristianesimo, e l'accusato replicasse: sì, è vero, perché io ho visto che il cristianesimo è una potenza tale che se gli avessi dato un dito, esso mi avrebbe preso completamente, e io non volevo appartenergli completamente! – Ma supponiamo che alla fine arrivi un libero docente, con un passo lento e indaffarato, dicendo quanto segue: io non sono come questi tre, io non ho soltanto creduto al cristianesimo, ma l'ho anche spiegato; io ho anche mostrato che il modo com'esso è stato esposto dagli apostoli e praticato nei primi secoli non è vero che «fino a un certo punto»; il modo invece come l'ha compreso la speculazione, questo sì ch'è la vera verità, per cui io mi riprometto da parte del cristianesimo un'adeguata ricompen-

ni essenziali – per esplorare la parentela di questo tema kierkegaardiano con la figura dell'idiota nell'omonimo romanzo di Dostoevskij e con il «folle» al quale Nietzsche attribuisce l'anti-*kerygma* della «morte di Dio» nella *Gaia scienza*.

¹⁹ KIERKEGAARD, *Postilla*, 1041.

sa per i miei meriti. Quale di questi quattro si trova nella posizione più spaventosa?²⁰

Come Kierkegaard affermerà più avanti nella medesima *Postilla*, essere cristiani è riappropriarsi del battesimo ricevuto da piccoli, aderire personalmente e senza riserve al dono ricevuto, passando attraverso l'inevitabile scandalo cui la fede ci sottopone. Chi avrà percorso questa via, troverà con sorpresa e con amore di essere inserito dentro una comunità viva, piccola ma autentica, che testimonierà, con sofferenza, ma nella gioia delle beatitudini evangeliche, la sconvolgente novità cristiana.²¹

2. Solov'ëv: la totalità ecumenica e, in essa, il ruolo del servizio petrino

È nota la passione del geniale autore russo, vissuto tra il 1853 e il 1900, per l'autenticità della fede cristiana vissuta nella Chiesa. La sua storia personale gli ha fatto attraversare circostanze dolorose, che hanno messo a dura prova la sua fedeltà alla comunità cristiana, ma anche hanno permesso che emergesse dal suo centro esistenziale – dal suo *cuore* – una profonda vena sapienziale piena di amore a Cristo e al suo Corpo vivente. Nella parabola esistenziale e speculativa di Solov'ëv, la riflessione esplicitamente ecclesiologica appartiene soprattutto alla seconda metà degli anni '80, come si evince in particolare dal complesso testo *La Russia e la Chiesa universale*, edito in francese nel 1889;²² ma occorre dire che cospicui contributi in merito si trovano già in anni precedenti, nei tre *Discorsi in memoria di Dostoevskij* (1883) e nel sintetico testo, pure articolato in due parti, conosciuto con il titolo *I fondamenti spirituali della vita* (1882-84), senza contare il grandioso affresco delineato nelle *Lezioni sulla Divinumanità*, tenute a San Pietroburgo nel 1877, nel quale il filosofo russo applicava alle tre grandi componenti della cristianità (riformata, cattolica e ortodossa) le tre tentazioni vissute da Cristo nel deserto.

Cercando di seguire un ordine concettuale, forse è opportuno partire dalla fine, vale a dire dall'ultima parte (libro terzo) de *La Russia*

²⁰ *Ivi*, 1063-1065.

²¹ Tra gli scritti edificanti spiccano in tal senso *Atti dell'amore ed Esercizio di cristianesimo*, che evidentemente, pur rivolgendosi al singolo, lo suppongono parte di una comunità autenticamente cristiana, che dà i segni della fede, quelli dell'amore/*agape* e dell'unità tra credenti.

²² La storia del testo è ricostruita da A. DELL'ASTA nell'«Introduzione» alla traduzione italiana, *La Russia e la Chiesa universale*, La casa di Matriona, Milano 1989, 5-29. Il testo propriamente detto è *ivi*, 33-237.

e la Chiesa universale, nella quale Solov'ëv pone le premesse metafisiche della sua concezione di Chiesa. Le prime due parti sono infatti piuttosto di tipo storico, e diciamo pure polemico, nei confronti di una Ortodossia che ha finito con il perdere la sua caratteristica più importante, vale a dire il riconoscimento dell'unione ipostatica delle due nature in Cristo (secondo la nota affermazione del concilio di Calcedonia) in quanto realizzata in modo partecipativo nella Chiesa, realtà divino-umana. Vale la pena di ricordare i termini essenziali di questa critica al cristianesimo bizantino, non foss'altro per le espressioni provocatorie con le quali è formulata nell'introduzione del testo in questione: «Il vero dogma centrale del cristianesimo è l'unione intima e completa del divino e dell'umano senza confusione e senza divisione». ²³ Ora, nel corso dei secoli gli attacchi contro questa verità salvifica si sono moltiplicati, e Solov'ëv ricorda soprattutto l'arianesimo e il monofisismo, con tutte le sue derivazioni, fino al monotelismo. Sia qui concessa una citazione più lunga, che tuttavia sintetizza mirabilmente diversi contenuti storici e concettuali, teologici e filosofici, traendone conseguenze sorprendenti:

Invece di quest'unione sintetica ed organica del divino e dell'umano, si ebbero successivamente la confusione dei due elementi, poi la divisione e da ultimo l'assorbimento dell'uno o dell'altro. Dapprima si *confusero* il divino e l'umano nella maestà sacralizzata dell'Imperatore. Come nell'idea confusa degli Ariani il Cristo era un essere ibrido, più di un uomo e meno di un Dio, così il cesaropapismo – questo arianesimo politico – confondeva senza unirle la potenza temporale e la potenza spirituale e faceva dell'autocrate qualcosa di più di un capo di Stato, senza poterne fare il vero capo della Chiesa. Si separò poi la società religiosa dalla società profana, confinando la prima nei monasteri ed abbandonando il *forum* alle leggi e alle passioni pagane. Il dualismo nestoriano, condannato in teologia, divenne la base stessa della vita bizantina. Per un altro verso, si ridusse l'ideale religioso alla contemplazione pura, cioè l'assorbimento dello spirito umano nella divinità, ideale evidentemente monofisita. Quanto alla vita morale, le si tolse la sua forza attiva imponendole come ideale supremo la sottomissione cieca al potere, l'obbedienza passiva, il quietismo, cioè la negazione della volontà e dell'energia umane: eresia monotelita. Infine, nel quadro di un ascetismo esasperato, si tentò di sopprimere la natura corporea, di *spezzare l'immagine* vivente dell'incarnazione divina: applicazione inconscia ma logica dell'eresia iconoclasta. Questa contraddizione profonda tra l'ortodossia professata e l'eresia praticata era per l'impero bizantino un principio di morte. Ed è questa la vera causa del suo crollo. Era giusto che finisse, ed era giusto anche che

²³ *Ivi*, 51.

finisse ad opera dell'Islam. L'Islam è il bizantinismo coerente e sincero, liberato da ogni contraddizione interiore. È una reazione piena e completa dello spirito orientale contro il cristianesimo, è un sistema nel quale il dogma è intimamente legato alle leggi della vita, nel quale la credenza individuale è in perfetto accordo con lo stato sociale e politico.²⁴

È da qui, probabilmente, che si può cominciare a ricostruire le premesse metafisiche dell'ecumenismo di Solov'ëv, che chiama in causa tanto il cristianesimo orientale (normalmente indicato come il mondo ortodosso) quanto quello occidentale, latino, che ha al suo interno un principio visibile di unità (Roma e il papato), ma che purtroppo storicamente non ha risposto in modo adeguato alla vocazione ricevuta. Sinteticamente si può indicare la tesi di fondo del filosofo moscovita in termini simili a questi: l'unità delle Chiese cristiane e dei credenti in Cristo, in quanto progettata e voluta da Dio, precede ontologicamente un'eventuale unificazione terrena delle comunità e delle persone. Queste hanno un cammino da percorrere, non tanto nel confluire l'una nell'altra,²⁵ quanto nel vivere l'unità articolata e complementare che Dio ha voluto, poiché egli in se stesso è Uni-trinità.

A un primo impatto, il terzo libro de *La Russia e la Chiesa universale*, dedicato a «Il principio trinitario e la sua applicazione sociale», si presenta con un progetto estremamente ambizioso, come spesso accade nel filosofo moscovita: tratteggiare, per quanto ciò sia possibile, una esposizione teosofica del dogma trinitario e mostrarne la congruenza, la vicinanza con la realtà associata delle persone umane, tanto nella Chiesa quanto nella società. È tuttavia molto interessante considerare il modo con il quale Solov'ëv opera il passaggio dal piano metafisico a quello dell'esistenza umana. Nel primo capitolo («La Trinità divina razionalmente dedotta dall'idea di essere») si cominciano, in un modo inconsueto, a porre le basi del discorso, anche a rischio di andare incontro a più di un fraintendimento. Così comincia il capitolo: «La Chiesa autentica – tempio, corpo e Sposa mistica di Dio – è una come Dio stesso. Ma

²⁴ *Ivi*, 51-52. I corsivi sono dell'Autore. Solov'ëv prosegue affermando che l'essenza religiosa dell'islam sta proprio nell'aver unito il monotelismo e l'iconoclastia. Non è questo il luogo per discutere tale suggestiva tesi, destinata evidentemente – come diversi altri punti della riflessione dell'Autore – a suscitare dibattiti non facilmente componibili.

²⁵ Questo aspetto dell'ecumenismo di Solov'ëv spiega l'affermazione secondo la quale le «conversioni», vale a dire i passaggi di una persona da una Chiesa all'altra, sono non solo inutili, ma dannosi all'autentico ecumenismo. In tal modo si può anche trovare una persuasiva chiave di interpretazione del controverso episodio del 19 febbraio 1896, quando il filosofo ricevette la comunione eucaristica da un presbitero cattolico di rito orientale.

v'è unità e unità». ²⁶ C'è un'unità che è negazione dell'alterità, e dunque mortificante appiattimento e omologazione, sterile e solitaria uniformità – messa qui in relazione con la «cattiva infinità» di hegeliana memoria –, e c'è invece un'unità vivente, e perciò stesso articolata, pluriforme, più precisamente *trinitaria*:

Quando diciamo di un essere vivente che esso è, gli attribuiamo necessariamente un'unità, una dualità e una trinità. V'è unità poiché si tratta di un essere. V'è dualità poiché non possiamo affermare che un essere è senza affermare nello stesso tempo che esso è qualcosa, che esso ha cioè un'oggettività determinata. Le due categorie fondamentali di ogni essere sono dunque: la sua esistenza come soggetto reale e la sua essenza oggettiva, o idea (la sua ragion d'essere). V'è infine, nell'essere vivente, una trinità: il soggetto dell'essere si collega in tre modi diversi all'oggettività che gli appartiene essenzialmente; in primo luogo la possiede per il fatto stesso della sua esistenza, come realtà in sé, come sostanza intima; in secondo luogo la possiede nella sua *azione* propria, che è necessariamente la manifestazione di questa sostanza; in terzo luogo e da ultimo la possiede nel sentimento vivo o nel *godimento* del proprio essere e della propria azione, in quel ritorno su se stesso che procede dall'esistenza manifestata nell'azione. ²⁷

Risulta così evidente che questi tre modi di essere sono del tutto indispensabili alla costituzione di un vivente, che, se non avesse la facoltà di agire e di sentire, esisterebbe, sì, ma come una cosa inerte e morta. Le tre modalità di esistenza appena richiamate sono anche «inseparabili da certi limiti e da certe negazioni»: ²⁸ ogni ente creato esiste realmente, ma non è stato capace di autoporsi, di crearsi da sé; e le tre modalità di esistenza, nell'ente creato, non raggiungono mai la pienezza, il completo dispiegamento delle loro potenzialità. L'esistenza finita richiede, con il suo stesso darsi, di essere collegata all'essere assoluto, che chiamiamo Dio. «Affermando che Egli è, dobbiamo necessariamente attribuirgli i tre modi costitutivi dell'essere completo», ²⁹ vale a dire l'essere, l'agire e il godimento, ma stavolta in maniera totalmente positiva (forse in termini a noi più familiari si parlerebbe di «atto puro», senza potenzialità inattuata). È facile constatare che, se si ipotizzasse un Dio come puro essere, senza la capacità di agire e di godere, questo sarebbe di un livello inferiore all'uomo stesso. Ciò implica che l'essere di Dio è assoluto, nel senso che non conosce limiti provenienti da una qualsiasi contingenza;

²⁶ SOLOV'ĖV, *La Russia e la Chiesa universale*, 171.

²⁷ *Ivi*, 172.

²⁸ *Ivi*, 173.

²⁹ *Ivi*.

la sua azione, coeterna con lui, è la pura e perfetta riproduzione del suo essere, non come una creazione o una divisione della sostanza divina, «ma un'attualità pura. Dio, che la possiede in sé, la manifesta per sé e si riproduce in un atto puramente interiore. Con questo atto egli arriva al godimento di sé, cioè della propria sostanza assoluta, intesa come sostanza non solo esistente ma anche manifestata».³⁰

L'essere completo di Dio non lo fa uscire da sé, non comporta parti o fasi, poiché è sottratto allo spazio e al tempo che sono caratteristici del mondo creato. Questi tre stati o rapporti nei quali Dio vive, «sono espressioni diverse ma equivalenti della Divinità presa nel suo complesso».³¹ Poiché questi tre stati sono in Dio nella loro massimità, il produttore e il prodotto sono del tutto uguali tra loro, salvo appunto che per il rapporto che li qualifica. «E siccome tutta la Divinità è contenuta nella sua riproduzione, essa è contenuta interamente anche nel godimento che ne procede»,³² il quale è del tutto uguale al produttore e al prodotto, salvo anche qui il rapporto per il quale è esso a procedere dagli altri due e non viceversa.

Poiché, infine, questa vertiginosa realtà vive sul piano ontologico dell'eternità e non ammette quindi successione temporale, e d'altra parte un solo soggetto non può essere affermato insieme come non-manifestato, manifestato e procedente dalla sua manifestazione, bisogna ammettere che ognuno degli stati dell'essere divino è un soggetto relativo distinto, un'*ipostasi*. In Dio vi sono tre ipostasi coeterne e coeguali. Ciò è verità di fede, com'è evidente, ma Solov'ëv ha ritenuto, con questo ragionamento ardito e coinvolgente, di poterne trovare un'articolazione concettuale.³³

Una volta raggiunto questo vertice speculativo, Solov'ëv ricostruisce il senso proprio dei nomi delle ipostasi divine e mostra che l'essenza divina si manifesta come pienezza di essere, come verità che smaschera la falsità del caos precedente la creazione, e come grazia che si manifesta «non solo *contro* il caos, ma anche *per* lui, dandogli più di quanto si meriti, facendolo partecipare alla pienezza dell'esistenza assoluta, provandogli con un'esperienza interiore e viva, e non solo con la ragione oggettiva, la superiorità della pienezza divina rispetto alla pluralità vuota del cattivo infinito».³⁴

³⁰ *Ivi*, 173-174.

³¹ *Ivi*, 174.

³² *Ivi*.

³³ Si potrebbe discutere sul metodo di riflessione usato dall'Autore. A nostro parere, sulla scorta del § 74 dell'enciclica *Fides et ratio* (1998), di san Giovanni Paolo II, si potrebbe parlare di una «circularità» tra fede e filosofia, a partire dalle verità di fede impiegate come criterio euristico e non come dati pacificamente accettati.

³⁴ SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, 182.

Si potrebbe discutere, e a lungo, sulla congruenza terminologica e concettuale del ragionamento di Solov'ëv, sia in campo teologico che filosofico. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto – che è quello di nostra competenza – ci si potrebbe domandare, per esempio, quanto le continue precisazioni compiute dal filosofo moscovita siano realmente efficaci nello scongiurare il pericolo della razionalizzazione del Dio trinitario, fino a farlo diventare una funzione del mondo, addirittura, secondo la celebre espressione di Bonhoeffer, «un pezzo di mondo prolungato».³⁵ Potrebbe essere osservato che, stante l'impianto di schietta marca neoplatonica costruito dall'Autore, il pericolo di un'immanenza di tipo univocista di Dio sarebbe scongiurato in partenza. A nostro avviso, la questione rimane aperta nei dettagli – che a volte sfuggivano a Solov'ëv, nell'impeto febbrile del lavoro –, ma può ricevere una risposta persuasiva considerando l'insieme della produzione del filosofo. Ci sembra tuttavia indiscutibile l'arditezza notevole di riconoscere un nesso inscindibile, addirittura di tipo metafisico, tra la Trinità di Dio e l'unità articolata della Chiesa. Questo è, evidentemente, un tema tradizionale fin dall'era patristica, ma la sua ripresa in epoca moderna, in questi termini, è senz'altro un contributo al ripensamento di alcuni argomenti ecclesiologici, specialmente se si guarda alla riflessione coeva in Occidente.

Qui il pensiero di Solov'ëv si arricchisce di un elemento ulteriore, che ai nostri occhi può costituire un fattore di complicazione, vale a dire la sua dottrina sofiologica.³⁶ Qui se ne può dire soltanto l'indispensabile ai fini della presente esposizione. Il tema sofiologico nel cristianesimo viene da lontano, e se ne colgono i primordi già in Filone e in Agostino; esso viene adombrato in alcuni testi bonaventuriani e sviluppato, non senza ambiguità gnosticeggianti, nell'epoca barocca, ma è indubbio che lo sviluppo maggiore sia rinvenibile in autori come Solov'ëv e Florenskij. Più che una *definizione* della Sofia, si può trovare invece la delineazione della sua molteplice attività. Essa può essere originariamente individuata nella venuta del Verbo alla creazione, sicché presenta un aspetto increato e uno creato.³⁷ Il compimento unico e autentico della Sofia nel nostro mondo è l'incarnazione del Verbo; ma questo rapporto unico e insuperabile tra Dio e l'umanità conosce un complemento femminile e un prolungamento nel tempo. Così si esprime Solov'ëv:

³⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, 278.

³⁶ Su questo aspetto, che non possiamo qui approfondire, ci permettiamo di rimandare al nostro volume *Respirare con due polmoni. Ricerche attorno alla Fides et ratio*, Viverein, Roma-Monopoli 2010, 72-77.

³⁷ Si comprende così come il nome di «quarta ipostasi» dato alla Sofia dagli autori russi sia nient'altro che un'analogia.

È evidente che pure la sua unione con Dio, anche se necessariamente triplice, non va però a costituire che un unico essere divinoumano, la Σοφία incarnata, che ha la sua manifestazione centrale e perfettamente personale in Gesù Cristo, il complemento femminile nella santa Vergine e l'estensione universale nella Chiesa [...]. L'umanità unita a Dio nella santa Vergine, nel Cristo e nella Chiesa è la realizzazione della Sapienza essenziale o della sostanza assoluta di Dio, la sua forma creata, la sua incarnazione. In verità si tratta di una sola ed identica forma sostanziale (definita nella Bibbia come *semen mulieris, scilicet Sophiae*) che si rivela in tre manifestazioni successive e permanenti, realmente distinte, ma essenzialmente indivisibili, chiamandosi Maria nella sua personalità femminile, Gesù nella sua personalità maschile e conservando il suo nome proprio per la sua apparizione totale ed universale nella Chiesa perfetta del futuro, Fidanzata e Sposa del Verbo divino.³⁸

Così, accanto alla forma individuale del divino – il Figlio di Dio incarnato – e alla Madre di Dio, «il popolo russo ha conosciuto e amato, con il nome di santa Sofia, l'incarnazione *sociale* della Divinità nella Chiesa universale».³⁹ Qui si innesta la riflessione ecclesiologica ed ecumenica di Solov'ëv.

Come è nello stile del nostro Autore, l'argomento viene condotto *ab imis fundamentis*, e quindi ne vengono cercate le preparazioni sociali nelle civiltà primitive e quelle religiose nell'induismo, nella religione greca e in Israele, evidentemente riconoscendo la posizione di quest'ultimo come un livello diverso dell'esperienza religiosa rispetto agli altri.⁴⁰ Il parallelo tra la vita trinitaria e quella terrena (sociale e spirituale, senza separazioni né confusioni) porta la riflessione a esiti originali, discutibili anche, ma certo anche sanamente provocatori nei confronti delle intelligenze dei lettori.

Argomentando a partire dalla semplice necessità sociale di ordinare ogni aggregato umano attraverso un organo centrale monocratico che garantisca l'unità contro le sempre possibili spinte centrifughe e distruttive, Solov'ëv osserva che, nell'essenziale uguaglianza dei credenti in Cristo, vi è tuttavia posto per un segno terreno della divina paternità, individuato nell'apostolo Pietro e nei suoi successori.⁴¹

³⁸ SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, 199-200.

³⁹ *Ivi*, 201.

⁴⁰ Si potrà notare infatti che per Solov'ëv la «questione ebraica» è di importanza decisiva per l'ecumenismo, e ciò in tempi e luoghi sicuramente non particolarmente favorevoli a un tale atteggiamento di pensiero.

⁴¹ Questa giustificazione teorica del primato petrino fa da complemento alla lettura storica compiuta nelle prime due parti de *La Russia e la Chiesa universale*.

Il dogma dell'incarnazione, nella sua estensione ecclesiologica, preserva la Chiesa da due errori uguali e contrari: quello di entrare nel dettaglio della vita sociale, economica e politica, perdendo così di credibilità e di autorità agli occhi dei credenti e anche dei non credenti, e viceversa quello di arroccarsi in una falsa spiritualità che non ha la minima attinenza con la vita reale delle persone, crea un dualismo nefasto e pericoloso, e infine conduce alla rovina la società e la Chiesa stessa. Bisogna perciò che venga delineato esattamente il rapporto fra la Trinità divina e la Chiesa, per poter poi esprimere in modo adeguato il rapporto tra la Chiesa e lo Stato. Nella Trinità vi sono tre principi che ne salvaguardano l'unità nella distinzione delle persone: la prima Persona come causa e origine assoluta della vita trinitaria, la consustanzialità delle tre ipostasi e la loro solidarietà, che permette loro di agire insieme e mai separate. Così nella Chiesa vi sono parimenti tre principi, che traspongono in terra l'ordine vigente nella Trinità: il primato del pontificato, istituito direttamente da Dio; l'essenziale essere-comune dei tre poteri (sacerdozio, regalità, profezia), che partecipano di una sola e medesima fede e tradizione, dei medesimi sacramenti; il medesimo fine dei tre poteri, che è il Regno di Dio. Lo sviluppo di questi pensieri porta Solov'ëv all'affermazione della necessità di un «padre universale» nella Chiesa, che permetta di superare le spinte centrifughe rappresentate da tante Chiese autocefale, senza un principio visibile di unità. Il papa è allo stesso tempo «padre dei padri» (vescovi e sacerdoti) e loro fratello; qui si indebolisce un po' l'analogia tra il papa e il Padre trinitario, anche se evidentemente per Solov'ëv «il papato è la pienezza assoluta del potere episcopale, come quest'ultimo è la pienezza relativa del potere dei sacerdoti».⁴²

Il confronto tra la Chiesa e lo Stato, che pure operano entrambi nello stesso mondo, ma secondo principi del tutto diversi, porta Solov'ëv a tratteggiare sinteticamente una serie di conseguenze, espresse in forma di prosopopea delle due realtà sociali, quella ecclesiale e quella statale. Non è possibile qui seguire tutto lo sviluppo del complesso pensiero dell'Autore, ma è certamente degno di interesse ricordare che egli identifica i sacramenti dell'iniziazione cristiana con la base dei diritti del credente: il battesimo fonda la libertà del credente, la confermazione fonda l'uguaglianza e la comunione eucaristica fonda la fraternità.⁴³ In modo simile, gli altri sacramenti sono connessi ai doveri del credente: innanzitutto, il dovere di riconoscere la propria infinita

⁴² SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, 225.

⁴³ Evidentemente tale fondazione dà esiti essenzialmente diversi da quelli autoreferenziali che, giusto un secolo prima della pubblicazione del testo solov'ëvano, si erano palesati nella Rivoluzione francese e nel seguente periodo del Terrore.

distanza dall'essere figli di Dio, conforme al progetto divino, e dunque la necessità di pentirsi attraverso il sacramento della confessione; inoltre, il dovere di rispondere con l'amore all'amore preveniente e trasformatore di Dio, attraverso il sacramento del matrimonio e dell'ordine, che permettono l'integrazione nella totalità del Corpo di Cristo; infine, il dovere di vivere questa integrazione con un'intenzionalità escatologica, mostrando anche in condizioni precarie come la malattia grave che la morte è stata vinta nella Pasqua di Cristo, con l'estrema unzione.⁴⁴ Così il ciclo dei sacramenti si chiude, come il ciclo della vita stessa, con l'affermazione della risurrezione della carne e della vita eterna.

In questo quadro si comprendono i due primi libri de *La Russia e la Chiesa universale*: la polemica di Solov'ëv nei confronti dell'Ortodossia non era un fatto occasionale – sebbene alcuni fatti concreti l'abbiano maggiormente evidenziata –, ma veniva da un desiderio di perseguire l'unità dei credenti in Cristo nella forma di una complementarità fraterna, che non appiattisse le differenze, né le enfatizzasse in modo particolaristico. Così pure sembra più chiaro che la difesa del primato di Pietro non mirasse a far confluire semplicemente tutto il mondo ortodosso nella Chiesa romana, ma piuttosto a cercare nel ministero del successore di Pietro, depurato da tentazioni secolaristiche e mondane, il principio vivente e visibile dell'unità dei credenti. Come l'Autore ha affermato sinteticamente:

La Chiesa Universale è fondata sulla verità affermata dalla fede. Poiché la verità è una, lo deve essere anche la vera fede. E questa unità di fede, non esistendo attualmente ed immediatamente nella totalità dei credenti (dato che non v'è unanimità di tutti in materia di religione), deve risiedere nell'autorità legale di un solo capo, garantita dall'assistenza divina ed accettata dall'amore e dalla fiducia di tutti i fedeli.⁴⁵

La sensibilità russa di Solov'ëv lo conduce a sottolineare con forza il passaggio dalla Roma politica fondata sulla forza (conforme all'etimologia greca) a quella fondata sull'amore, secondo il noto bifronte *ROMA/AMOR*. Senza dubbio è un fatto estremamente notevole che un autore russo, alla fine del XIX secolo, abbia maturato queste idee (ed è noto quanto egli abbia dovuto subirne le conseguenze, a diversi livelli), ma ci sembra altrettanto chiaro, come già accennato, che il pensiero non dovrebbe essere strumentalizzato, in un senso o in un altro, quanto piuttosto riconosciuto come una risorsa al servizio dell'autentico «camminare insieme», senza dimenticare od oscurare alcuna componente

⁴⁴ Si tenga sempre presente che il testo fu pubblicato nel 1889.

⁴⁵ SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, 126.

dell'ecumene cristiana, e senza censurare alcun tema «scomodo», come può essere appunto quello del ministero petrino.⁴⁶

3. Guardini: la Chiesa come conciliazione degli opposti, che aiuta il credente a superare il soggettivismo

È senz'altro significativo che, nella vasta produzione di Romano Guardini (1885-1968), siano dedicati alla riflessione sulla Chiesa uno dei suoi primi scritti (*Il senso della Chiesa*, 1922) e uno degli ultimi (*La Chiesa del Signore*, 1965).⁴⁷ Il rapporto tra i due scritti è ricordato dall'Autore proprio all'inizio del secondo, nel capitolo intitolato «Tra due libri», ove si ricordano sinteticamente «due serie di pensieri»⁴⁸ che stavano all'origine della riflessione su questo tema.

La prima serie di pensieri riguarda l'organicità della Chiesa, che è come dire la sua pervasività, intesa come capacità di penetrare in ogni ambito della vita e di porre in discussione ogni più intima sicurezza che l'essere umano porti in sé. Con ciò, essa «pone pesanti esigenze alla sua ragione e alla sua volontà»,⁴⁹ nel senso che porge un punto di vista alternativo rispetto a quello corrente sui fatti, sulle persone, sulla storia, sul mondo. La fede cristiana, come si vedrà, è capace di generare una *Weltanschauung*, intesa non tanto come un sistema concettuale chiuso e compiuto in ogni sua parte, quanto piuttosto come uno *sguardo* capace di posarsi su ogni aspetto della realtà e sul complesso della realtà stessa in modo, si diceva, alternativo a quello consueto (e qui raggiungiamo un tema già riconosciuto in Kierkegaard), in quanto caratterizzato da *libertà* nei confronti del mondo epperò contemporaneamente *amore* verso il medesimo mondo. Ma questo – di cui si dirà appresso – implica un grado di incompatibilità della Chiesa con la realtà mondana, e avrebbe dovuto, stando a un certo tipo di logica storica e concettuale,

⁴⁶ Del resto, anche san Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Ut unum sint* (1995), raccomandava uno studio accurato della questione, in ordine anche a una rinnovata prassi ecclesiale. Si ricorderà, altresì, che in Solov'ëv il tema ecumenico è rimasto presente fino all'ultima opera, *Tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo* (1900), che pure aveva un'intenzionalità diversa. Per altre considerazioni sulla questione ecumenica nel nostro Autore, ci permettiamo di rimandare al nostro libro *Respirare con due polmoni*, 53-57. Qui si accenna all'importanza che Solov'ëv attribuì, nell'ambito della questione ecumenica, al mistero di Israele e si propone un'analogia tra la posizione del filosofo russo e quella di fr. Roger Schutz, fondatore della comunità ecumenica di Taizé.

⁴⁷ Entrambi i testi sono reperibili nel libro *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973.

⁴⁸ *Ivi*, 127.

⁴⁹ *Ivi*.

portare alla fine repentina della Chiesa nel giro di pochissimo tempo, cosa che non è avvenuta. Si apre così lo spazio per considerare la Chiesa una realtà al tempo stesso umana e sovrumana.

La seconda serie di pensieri, che conduce nella medesima direzione, è quella che vede nella Chiesa – secondo un'espressione di von Harnack, ripresa e vistosamente reinterpreta da Guardini – una *coincidentia oppositorum*. In essa, infatti, se non la si considera secondo categorie psicologiche, sociologiche, politiche o simili, si trova una varietà impressionante di tipi umani, senza che, a ben vedere, alcuno di essi sia prevalente o valga a spiegare il tutto della comunità cristiana. Il pericolo di tali unilateralità c'è stato sempre (esiste pure una storia della Chiesa sotto l'aspetto delle eresie che sono sorte), ma esse «non hanno mai potuto sopraffare la Chiesa nel suo intimo nucleo»;⁵⁰ hanno potuto scuoterla, impoverirla, ma non l'hanno mai adulterata. Le varietà tipologiche presenti nella Chiesa hanno svelato in essa una realtà che vive e assicura un'unità vivente al di sopra di tutte le tensioni. Ancora una volta, siamo in presenza di un fenomeno difficilmente spiegabile in termini sociologici, e che Guardini, da credente e presbitero della Chiesa cattolica, attribuisce allo Spirito Santo.

Ma queste due serie di pensieri meritano un ulteriore svolgimento, perché, se il punto di arrivo può apparire a un primo sguardo perfino scontato, sicuramente non altrettanto lo è il procedimento concettuale messo in atto da Guardini. E forse questo sviluppo di pensiero è ciò che c'è di più importante per il nostro scopo.

Cominciamo dalla seconda serie di pensieri, che fa capo alla scoperta teoretica e metodologica di Guardini: *l'opposizione polare*, descritta ampiamente nell'omonima opera del 1925, ma già presente in modo evidente nelle prime lezioni berlinesi del 1923, note con il titolo (in italiano) *La visione cattolica del mondo*.⁵¹

In queste lezioni, come è noto, Guardini prende le mosse dal problema della *Weltanschauung*, molto dibattuto nei primi decenni del secolo XX. Tale problema è impostato da Guardini in modo differenziato rispetto a quello metafisico, in quanto, pur rivolgendosi al mondo come

⁵⁰ *Ivi*, 128.

⁵¹ Del resto, è noto che *L'opposizione polare* costituisce lo sviluppo di un abbozzo risalente al 1914 e intitolato *Opposizione e opposizioni*. Le idee esposte nel saggio del 1925 circolavano dunque già da tempo nella mente di Guardini. Per questi scritti, cf. R. GUARDINI, *Opera omnia, 1: Scritti di metodologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2007, 43-64 (*Opposizione e opposti polari*), 65-241 (*L'opposizione polare*); *Opera omnia, II/1: Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008, 65-87 (*La visione cattolica del mondo*). Un'attenta analisi delle opere di Guardini, con particolare riferimento al periodo in questione, si può trovare in M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, specialmente i cc. II e III (53-126).

una totalità, lo considera come realmente esistente e non come puramente possibile.⁵² Lo sguardo di *Weltanschauung* è frutto di un duplice atteggiamento, polarmente individuabile, e che Guardini caratterizza come libertà e amore. La libertà è alla base della presa di distanza dal mondo, che evidentemente è altro da un innalzamento spaziale, ma è piuttosto un differenziarsi qualitativo dal mondo, che dà luogo a un giudizio sul mondo stesso. L'amore è un'immersione nel mondo, allo scopo di comprenderlo dal di dentro e di redimerlo dalla sua precarietà, che non è semplicemente un difetto di essere, o il limite creaturale, ma la voluta separazione da Dio, ciò che il linguaggio cristiano chiama *il peccato*. Questa polarità di libertà e amore è possibile semplicemente in Qualcuno che sia sovraneamente libero nei confronti del mondo e al tempo stesso lo ami al punto da dare se stesso per salvarlo. A questo punto Guardini scrive: «Questo è il momento, in cui il dato di fatto della rivelazione penetra nella conoscenza del mondo. Quanto s'è detto ora non è che un'esigenza teoretica di ciò che si è dato realmente con l'evento della rivelazione».⁵³ Naturalmente, egli spiega molto opportunamente in una nota, non si tratta di dedurre la rivelazione dalle esigenze della natura – qualunque cosa questo significhi –, ma solo di notare che la *Weltanschauung* rimane incompiuta senza attingere a un livello soprannaturale, che è comunque esclusivo dono di Dio. La prospettiva non è molto dissimile da quella del Blondel de *L'Action*, a riprova del fatto che, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, più di qualche pensatore cristiano ha provato a uscire da un certo estrinsecismo della grazia cui si poteva pensare nel considerare certi sistemi teologici. In ogni caso, quello che Guardini sta qui affermando è che la compresenza simultanea del giudizio e dell'amore in un medesimo sguardo è possibile solo nella persona concreta di Gesù Cristo. Egli è pienamente giudice del mondo e della storia umana, ed è allo stesso tempo colui che ama il mondo in modo forte, rispettoso, indipendente da qualsiasi egoismo, al punto da dare se stesso, interamente, per la salvezza dell'intera umanità. «Il Cristo ha lo sguardo davvero pieno della *Weltanschauung*. Lo sguardo della *Weltanschauung* è lo sguardo di Cristo».⁵⁴ È possibile a un essere umano partecipare a tale sguardo? Sì, risponde Guardini, è possibile attraverso l'atteggiamento di autoconsegna della vita intera a Cristo che si chiama *fede*. Credere, evidentemente, non è tanto o soltanto la ricerca di un punto di appoggio, magari quando le nostre umane sicu-

⁵² Questo, se non altro, mostra come agli occhi di Guardini fosse configurata la struttura del discorso metafisico in quel periodo storico.

⁵³ GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 76. Nella classica traduzione del 1964, G. Sommariva aveva reso con «postulazione teoretica».

⁵⁴ *Ivi*, 77.

rezze sono crollate, o lasciare le nostre pretese certezze in vista di un aldilà nebuloso e incerto, ma collocarsi là dove si trova Cristo, sempre di nuovo per via delle continue cadute che caratterizzano la nostra vita. E questo, a qualunque costo, anche quando le nostre vedute umane ci facciano considerare le cose, le persone, la storia in modo del tutto diverso.⁵⁵ Guardini dichiara nettamente la sua convinzione secondo la quale l'autentica, piena e compiuta visione del mondo è quella cristiana, anzi, cattolica.⁵⁶ Il «luogo» nel quale il credente può fare sua la visione del mondo che è di Cristo, la compiuta *Weltanschauung*, è la comunità, la Chiesa. Essa è composta da persone molto diverse tra loro, perfino opposte, e questo aspetto, che a un primo sguardo può indurre confusione, in realtà suggerisce una lettura ben precisa del «fenomeno Chiesa». Chi ne fa parte non è assimilabile a un tipo umano – il «cattolico» – da porre accanto ad altri tipi umani con una loro propria conformazione e una visione del mondo, come si potrebbe pensare considerando l'uomo estetico, l'uomo borghese, l'uomo tragico, l'uomo malinconico e via proseguendo. Il cattolicesimo essenziale «abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa. È possibile indicarle tutte all'interno di esso. [...] E se c'è un compito per il cattolico, eccolo: che egli esca da ogni posizione di antitesi verso gli altri gruppi. Che egli riconquisti l'atteggiamento essenziale che gli è proprio, il quale vive dell'ampiezza comprensiva del proprio essere ed ha per unico avversario la negazione».⁵⁷

Questo significa che il cattolicesimo è capace di abbracciare tutti i tipi umani possibili. «Di proprio ha soltanto l'atteggiamento cattolico: che cioè ognuno sviluppi fiducioso le proprie possibilità».⁵⁸ Il riferimento di ognuno alla totalità, nella Chiesa, non è un appiattimento o un'omologazione; è, invece, un inserimento organico in un corpo vivente, nella coscienza dei propri limiti e insieme aiutato a tendere alla verità piena dagli altri. «Detto formalmente, l'atteggiamento cattolico

⁵⁵ È veramente sorprendente che a tale proposito Guardini riprenda, rovesciandola, la famosa espressione di Nietzsche, «trasvalutazione dei valori»: qui non si va a costruire l'Oltreuomo che ha ucciso Dio per sostituirlo, ma il cristiano che contesta radicalmente il sistema valoriale stabilito di un mondo che vive «etsi Deus non daretur», anzi, esplicitamente contro di lui.

⁵⁶ Egli in proposito aggiunge: «Con questo io non trascuro affatto di vedere quanta verità e quanta forza spirituale esista nelle confessioni non-cattoliche; altrettanto non voglio misconoscere quanto sia limitato e manchevole il modo di presentarsi esteriore del cattolicesimo e quanto esso resti addietro rispetto alla sua essenza. Ma, si noti bene, io parlo della sua "essenza", cioè di quella reale, vivente, storicamente esistente, non della sua idea!» (GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 81).

⁵⁷ *Ivi*, 84.

⁵⁸ *Ivi*.

consiste nel fatto che quello particolare, determinato dai tipi psicologici, etnologici, culturali di volta in volta presenti, sia come afferrato dall'alto da un ultimo atteggiamento complessivo. Così ogni forma ed espressione di vita acquista una ultima organica espansione, moderazione, reciprocità». ⁵⁹

La Chiesa si presenta così, in questa luce, come il luogo nel quale gli opposti – i diversi tipi umani – possono liberamente vivere e operare, riconciliati tra loro, tolti dall'unilateralità che spontaneamente ogni essere umano è portato a esprimere. In questa Chiesa, come è facile intuire, c'è spazio per tutti, a condizione di tenersi uniti alla totalità vivente del Corpo di Cristo. ⁶⁰ Gli strumenti per realizzare tale unione alla totalità della Chiesa sono accennati alla fine del saggio del 1923 da Guardini; essi sono il dogma, la liturgia e la disciplina ecclesiale. Queste realtà presenti nella Chiesa permettono al credente di essere schiodato dal soggettivismo che sempre può minacciarlo e toglierlo dalla vivente unità della comunità cristiana. Guardini ne ha trattato nel già citato testo *Il senso della Chiesa* (1922). Ricordarne i tratti essenziali ci aiuterà a trattare l'altra «idea» maturata sulla Chiesa dall'Autore, vale a dire l'organicità della comunità credente, capace di penetrare fino in fondo la persona del singolo fedele.

Appare molto significativo il fatto che queste vie di unione del credente alla comunità vengano trattate da Guardini nel corso di un capitolo intitolato «La via verso la libertà». ⁶¹ Esse vengono così introdotte:

Espressione vivente di questa totalità di vita è il dogma, la verità sovranaturale formulata in termini vincolanti. Nel dogma si manifesta l'esatta visione dell'intera realtà della fede da parte di tutto l'uomo. Esso determina l'atteggiamento cattolico del singolo di fronte alla verità. Espressione vivente di questa totalità di vita è quella forma del comportamento religioso in cui l'uomo intero entra in sovranaturale comunione con l'intera Realtà divina, cioè la Liturgia. Essa determina la posizione cattolica verso la religione in senso stretto. Espressione vivente di questa totalità di vita sono, in-

⁵⁹ *Ivi*, 85.

⁶⁰ Qui, evidentemente, si può trovare una feconda chiave interpretativa del pontificato di Benedetto XVI e di quello di Francesco (entrambi, peraltro, attenti studiosi di Guardini), capaci di prestare ascolto e accoglienza cordiale a realtà molto diverse tra loro nella Chiesa. Senza questo sfondo, gli insegnamenti magisteriali e gli atti concreti di questi vescovi di Roma si ridurrebbero facilmente a realtà leggibili in modo psicologico, sociologico, politico, sradicati dal loro terreno schiettamente cristiano, l'unico capace di renderne conto compiutamente.

⁶¹ GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, 75-95.

fine: la disciplina ecclesiastica; la struttura gerarchica ecclesiale; la precettiva morale e l'ideale di perfezione della Chiesa.⁶²

Noteremo, per prima cosa, l'aggettivo «vivente», ripetuto per ogni espressione dell'unità ecclesiale: evidentemente, non si tratta di un'adesione passiva (che sarebbe qualcosa di molto strano, inadatto a una persona), ma di un assenso consapevole e libero, degno di un essere umano. Inoltre, sottolineiamo la visione unitaria della persona sulla quale Guardini parimenti insiste: il dogma non è una realtà solo intellettuale («nozionale», direbbe Newman), ma investe la totalità della persona; la liturgia non è solo un fatto esteriore, o viceversa intimistico, ma tende ad afferrare la persona nel suo complesso, con l'attenzione dell'anima e la partecipazione della dimensione corporea; e ugualmente si deve evidentemente dire della disciplina della Chiesa.⁶³

Percorrere queste vie è, per il cattolico, un dovere, e rifiutarsi di percorrerle è quello che si chiama «un peccato». Così si esprime Guardini:

La Chiesa propone all'uomo questa verità, questo ordine di valori, questo ideale di perfezione. E non solo come qualcosa di possibile o di consigliabile, ma come dovere. Essa esige che l'uomo esca dai suoi limiti e si protenda verso questa totale verità, verso questa vasta immagine della vita, verso questo universale ordinamento dell'esistenza. Essa lo comanda, e non ubbidire è peccato. Soltanto così le sue proposte acquistano quella gravità che può far fronte all'egoismo umano sempre inteso alla sua affermazione.⁶⁴

In effetti, nell'obbedire a queste indicazioni della Chiesa, che hanno un valore vincolante per il credente e non sono per nulla indifferenti in merito alla riuscita dell'essere umano nella sua vita (non è lo stesso vivere secondo tali indicazioni o ignorarle coscientemente e volutamente), avviene qualcosa di decisivo nelle persone: si accede a un livello di maturità, di responsabilità, di *libertà* (ecco la parola!), che al di fuori dell'adesione a Cristo nella comunità cristiana è semplicemente impossibile. Si direbbe che qui Guardini fornisca l'articolazione concet-

⁶² *Ivi*, 93.

⁶³ È appena il caso di far notare come la vita cristiana, secondo Guardini, non sia una realtà unidimensionale, ma piuttosto è poggiata sopra un «tripode», conforme alla grande Tradizione cristiana, che a sua volta si radica nella fede giudaica: «Il mondo si regge su tre cose: sulla Torah, sul servizio Divino e sulle opere di misericordia» (*Pirqé Avot – Massime dei Padri*, Mamash Edizioni Ebraiche, Milano 1999, 17). Sulla liturgia, Guardini ha lasciato opere fondamentali, a cominciare da *Lo spirito della liturgia* (1919), trad. it. di M. BENDISCIOLI, Morcelliana, Brescia 1980.

⁶⁴ GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, 93-94.

tuale all'affermazione paolina di 2Cor 5,15: «Egli [Cristo] è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro». La condizione di partenza di ogni essere umano, infatti, risulta essere di chiusura nei confronti del proprio simile, esattamente a causa della separazione da Dio, il «peccato», che secondo san Paolo non è solo un'azione moralmente riprovevole, ma una condizione, una *schiavitù*, che impedisce a chiunque di agire in conformità al progetto che pure ognuno trova scritto dentro di sé, vale a dire di amare, di vivere nel dono di sé. Il peccato, nella sua dimensione teologica di separazione da Dio, comporta una serie di conseguenze che coinvolgono tutta la vita umana, tutti i rapporti che una persona vive (con se stessa, con i propri simili, con la creazione intera), inquinando ogni pensiero, ogni parola, ogni azione, innalzando muri e barriere invalicabili nei confronti di chiunque altro, obbligando il peccatore a offrire tutto a se stesso e a vivere nell'individualismo più radicale, pur desiderando comportarsi in modo diverso. Il peccato ha generato, si dice altrove nel NT (Eb 2,14-15), la «paura della morte», non solo di quella fisica, ma soprattutto di quella ontica, del nonsenso che segue al distacco da Dio, fonte della vita. L'essere umano vive così nel terrore di essere schiacciato dagli altri se dovesse mostrarsi mite, umile, cedevole, misericordioso, e via proseguendo, e una forza misteriosa e terribile lo trattiene dal fare questo, facendogli sperimentare una insanabile divisione interna, come lo stesso san Paolo testimonia in un celebre passo del suo epistolario:

Non riesco a capire ciò che faccio: infatti io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? (Rm 7,15-24).

Questo grido angosciato di fronte alla «malattia mortale» che attanaglia l'essere umano (per usare un'altra espressione di Kierkegaard), trova una risposta definitiva nella morte e risurrezione di Cristo, che spezza il cerchio mortale dell'individualismo e della schiavitù al peccato e libera nell'essere umano le energie di bene e di dono di sé, sopite e paralizziate a causa del peccato. Ognuno, credendo alla «buona notizia» del vangelo, può appropriarsi questa liberazione, inserendosi vitalmente nella comunità cristiana, che mette a disposizione queste vie, questo «tripode» attraverso il quale la libertà, ricevuta come un dono, può essere conservata, alimentata e portata a maturazione nel dono completo di sé.

In questa luce assumono un significato pieno le dense espressioni con le quali Guardini illustra le vie di uscita dal soggettivismo, che permettono la completa realizzazione della libertà umana. Leggiamo:

Se l'uomo obbedisce, se compie il sacrificio fondamentale del dono di sé e si affida alla Chiesa; se amplifica il suo pensiero nell'universalità del dogma, il suo vivere e sentire religioso nella ricchezza della preghiera ecclesiale, la sua condotta nel pieno e profondo ideale di perfezione della Chiesa e nella sua comunione e costituzione, allora egli cresce nella libertà. Cresce nella totalità, senza per questo dover buttar via ciò che è suo. Al contrario; solo ora egli vede chiaro nella sua singolarità, ora che è messo di fronte alle altre possibilità. La vede nel giusto senso come membro del Tutto. Lo apprende come sua missione, come il compito che Dio gli ha assegnato, che è di portare il contributo speciale della sua originalità alla grande opera di vita e di creazione comune.⁶⁵

Il risultato sorprendente, paradossale (come lo è tutta l'economia del cristianesimo) è che quanto sembra un asservimento dell'uomo a una struttura opprimente e totalitaria, è invece la condizione per l'autentica liberazione umana, foriera di conseguenze umanamente inimmaginabili, non solo all'interno della comunità credente, ma in tutto il mondo umano. Si delinea infatti un personalismo comunitario, nel quale l'individuo non è mortificato nella sua originalità, ma la vive espandendola pienamente, ponendola insieme al servizio dell'insieme. L'insieme, da parte sua, non omologa, né appiattisce le singole persone, ma si arricchisce del contributo originale di ognuno, facendolo servire al bene di tutti. Questo risana in radice i conflitti (sempre possibili, evidentemente, ma sempre gestibili in modo armonico) e previene l'insorgere di uno spirito di divisione e di contrapposizione, aspro, alla fine diabolico, divisivo, distruttore.

La conclusione di questo testo è degna di essere ricordata: «È questo il *sentire cum Ecclesia*: la via dall'unilateralità alla pienezza; dalla schiavitù alla libertà. La via dall'individualità alla personalità. L'uomo è veramente libero nella misura in cui è cattolico. Ma è cattolico nella misura in cui vive non nella stretta cerchia della sua particolare esistenza ma nella ricchezza e nella totalità della Chiesa, nella misura in cui egli stesso è "Chiesa"». ⁶⁶

⁶⁵ *Ivi*, 94.

⁶⁶ *Ivi*, 95.

Conclusione

Al termine di questa indagine possiamo forse raccogliere alcune indicazioni. Il periodo storico nel quale i pensatori da noi scelti hanno vissuto e operato è sicuramente un tempo complesso, nel quale è emersa tutta la problematicità dell'essere cristiano nella modernità. Questo ha dato evidentemente alla loro riflessione un orientamento ben preciso: non quello di un risentimento rancoroso nei riguardi di un contesto ostile e mal vissuto (sebbene qualcuno abbia interpretato in questo modo la vita e il pensiero di Kierkegaard), quanto piuttosto la pressante domanda sul come riformulare e riproporre il buon annuncio della salvezza cristiana nel «tempo favorevole» che era loro offerto.⁶⁷ Nella vita e nell'opera di questi autori appare ben chiaro come non si trattasse tanto di porre mano a un «adattamento» del cristianesimo, magari inseguendo le mode culturali, filosofiche (o anche teologiche) e morali del loro tempo, ma piuttosto della insonne ricerca delle condizioni opportune e favorevoli per riproporre l'annuncio cristiano nella sua bellezza, forza, verità, in modo radicale, nella coscienza che solo una proposta «alta» può davvero contribuire all'umanizzazione del mondo.

È chiaro che in queste pagine la ricerca ha potuto procedere solo per campione, e che ben altre proporzioni essa avrebbe potuto avere se non fosse funzionale a un progetto più ampio, sì, ma pur sempre limitato quantitativamente. Pure, ci sembra che alcune indicazioni possano permettere di intraprendere una direzione non vaga e non ambigua di «cammino insieme» (cioè, di sinodalità) dei credenti.

Kierkegaard, come si è notato, con la sua singolarissima vicenda di uomo, di pensatore e di credente, ci ha aiutato a evidenziare l'importanza di una *soggettività*, vale a dire di un soggetto non isolato e auto-referenziale, ma inserito in un mondo, nel mondo precisamente che gli inerisce e che lo vede vivere e agire insieme con altri. Questa soggettività è proiettata al di fuori di sé, ed è sfidata radicalmente dall'unicità e dalla paradossalità di Cristo, Uomo-Dio. Raccogliere tale sfida significa andare controcorrente, rischiare l'isolamento, vivere la croce del rifiuto, ma, superato lo scandalo inevitabile della fede, significa trovarsi nella compagnia di coloro che hanno vissuto la medesima esperienza. Per camminare autenticamente insieme ad altri, bisogna accettare il rischio

⁶⁷ È sintomatico quanto Solov'ëv scrive nella sua ultima opera, *Tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo* (1900): «Nei tempi antichi il cristianesimo riusciva incomprensibile agli uni ed era odiato dagli altri; ma soltanto ora sono riusciti a farlo diventare ripugnante e mortalmente noioso. Mi immagino come il diavolo si sia fregato le mani e si sia accarezzata la pancia di fronte ad un simile successo» (trad. it. a cura di G. FACCIOLO, Marietti, Genova 1996, 113).

della solitudine, fare un passo in avanti rispetto alla folla che vive in una falsa consapevolezza di sé e lasciarsi condurre da Cristo, che pure in questo mondo è stato rifiutato, scartato, trattato come un malfattore. Il cristiano, se vuole vivere autenticamente attaccato al suo Maestro, deve accettarne la sorte fallimentare in questo mondo, anche agli occhi di tanta parte della cristianità stabilita, ma nella certezza che questo lo rende veramente parte della comunità dei discepoli di Cristo.

Solov'ëv ci ha mostrato che l'unità della Chiesa, da sempre voluta da Dio, non è un fatto funzionale o accidentale, ma è – per così dire – metafisicamente fondata, strutturale, esemplata su fondamenti trinitari, e tende a una totalità ecumenica, perché la divisione dei credenti è una pietra d'inciampo, uno scandalo per il mondo. E, pur rimanendo in una prospettiva di cristianesimo ortodosso, il filosofo russo riconosce – e invita i suoi fratelli a riconoscere – il ruolo insostituibile di Pietro, non tanto evidentemente come un capo politico, quanto come il segno della paternità di Dio in terra, la garanzia visibile dell'unità ecumenica, non monolitica ma comunionale, dei credenti. È, questa, una condizione essenziale per camminare insieme.

Guardini ci ha fatto presente quali sono le vie per uscire dal soggettivismo e dal riduzionismo, pericoli sempre incombenti sul singolo credente, come pure su gruppi e aggregazioni di fedeli. Quando, per qualche motivo, cade la tensione spirituale, la Chiesa rischia di trasformarsi in un luogo di contrapposizioni umane senza fine. Convergere invece verso il centro vivo che è Cristo permette di superare i contrasti e di sperimentare la conciliazione dei tipi umani, anche polarmente opposti tra loro. Le vie che la comunità credente propone al singolo – il dogma, la liturgia e la disciplina della Chiesa, come si è visto – permettono di raggiungere una comunione vivente che penetra in tutte le fibre del fedele e lo pone in una relazione nuova con gli altri credenti. Evidentemente, tutte le proposte dei nostri autori, che hanno una loro forza ed efficacia, non sono realtà magiche. Tutte suppongono un serio ricentramento su Cristo risorto e vivo, l'unico capace di far camminare, sotto l'impulso del suo Spirito, un «popolo santo» verso il Regno di Dio.



Questo lavoro si presenta come una ricerca sulle condizioni della sinodalità quali si trovano in tre autori vissuti tra il XIX e il XX secolo: S. Kierkegaard, di area luterana; V. Solov'ëv, di tradizione ortodossa; R. Guardini, presbitero cattolico. Attraverso la lettura di alcuni testi di questi autori, si presentano temi come la soggettività credente, la tensione verso la totalità ecumenica e la comunità cristiana come conciliazione degli opposti. Questi temi appaiono come alcune condizioni del possibile cammino ecclesiale, con Cristo vivente come centro.

This work offers itself as a research about the conditions of synodality, as they are found in three authors who lived between XIX and XX century: S. Kierkegaard, from lutheran area; V. Solov'ëv, from orthodox tradition; R. Guardini, a catholic priest. By reading some texts by these authors, are shown some themes, as the believer subjectivity, the tension towards the ecumenical totality and the christian community as conciliation of the opposites. These themes seem to be some of the conditions for the possible ecclesial way, with the living Christ as the centre.

**SOGGETTIVITÀ – ECUMENISMO – CONCILIAZIONE DEGLI OPPOSTI –
PERSONALISMO COMUNITARIO – COMUNITÀ CREDEnte**